

Vicente Sanfélix

Elogio de la filosofía

Apología de la idiotez



Biblioteca Nueva

CDEFGHIJKLMNOPQ**RS**TUVWXYZABCDEFGHIJK

Índice

[Presentación](#)

[Capítulo 1](#)

[¿Cabe la filosofía en una cultura humanista?](#)

- [1.1. Introducción](#)
- [1.2. El humanismo y los «studia humanitatis»](#)
- [1.3. Las tensiones del humanismo](#)
- [1.4. La ciencia como fuente de legitimación](#)
- [1.5. El futuro de las humanidades](#)

[Capítulo 2](#)

[Apología de la idiotez. Elogio de la filosofía](#)

- [2.1. Los sentidos de la idiotez](#)
- [2.2. La filosofía, especie protegida](#)
- [2.3. Filosofía e idiotez](#)

[Capítulo 3](#)

[¿Por qué habría de importarle a la filosofía su propia historia?](#)

- [3.1. Dos posiciones metafilosóficas](#)
- [3.2. Metafilosofías antihistoricistas](#)
- [3.3. Metafilosofías historicistas](#)
- [3.4. La filosofía y su pasado](#)
- [3.5. La comprensión filosófica](#)

[Capítulo 4](#)

[¿Hermenéutica de la epistemología?](#)

- [4.1. Hermenéutica y epistemología, una relación aporética](#)
- [4.2. Hermenéutica: la interpretación de la tradición](#)
- [4.3. Epistemología: la crítica de la tradición](#)
- [4.4. Tradición y traición. La dialéctica entre hermenéutica y epistemología](#)

[Capítulo 5](#)

[¿Tiene sentido hoy una teoría del conocimiento?](#)

- [5.1. La amenaza del metaescepticismo](#)
- [5.2. De «ancilla theologiae» a «ancilla scientiae»](#)
- [5.3. La filosofía como justificación crítica de la ciencia](#)
- [5.4. La epistemología como crítica justificada de la ciencia](#)
- [5.5. De la epistemología a la crítica de la ideología](#)
- [5.6. De la epistemología a la teoría de la racionalidad](#)

[Capítulo 6](#)

[¿Hay una realidad?](#)

- [6.1. Filosofía y extrañamiento](#)
- [6.2. La concepción absoluta de la realidad](#)
- [6.3. Escepticismo contra el realismo del sentido común](#)
- [6.4. El realismo científico](#)
- [6.5. Escepticismo contra el realismo científico](#)

[Capítulo 7](#)

[Relativismo, verdad y crisis de la epistemología](#)

- [7.1. La crisis de la epistemología](#)

- [7.2. De pirámides, balsas y crucigramas: verdad y justificación](#)
- [7.3. La tentación naturalista y el metaescepticismo](#)
- [7.4. Metaescepticismo, escepticismo y relativismo](#)
- [7.5. Conocimiento y praxis](#)

[Capítulo 8](#)

[Creencias y emociones. Reflexiones acerca de la legitimidad epistémica de ciencia y religión](#)

- [8.1. Facultades cognitivas y emociones](#)
- [8.2. La cabeza fría \(o la propuesta racionalista\)](#)
- [8.3. La irracionalidad de la racionalidad pura](#)
- [8.4. La racionalidad de las emociones \(o la propuesta del emotivismo\)](#)
- [8.5. Puritanismo emocional](#)
- [8.6. ¿Fue Copérnico copernicano? \(o que nada grande se hace sin pasión\)](#)
- [8.7. Vicios privados, beneficios públicos](#)
- [8.8. El corazón caliente y la cabeza fría \(o por un emotivismo racionalista\)](#)
- [8.9. El conflicto entre ciencia y religión: el mundo desencantado](#)
- [8.10. ¿Y tú también? La falta de fundamento teórico de la creencia religiosa](#)
- [8.11. El error de James](#)
- [8.12. El acierto de James. Una posible fuente alternativa de justificación de la creencia religiosa](#)

[Capítulo 9](#)

[Palabra y silencio. Reflexiones sobre la violencia y el lenguaje](#)

- [9.1. Un territorio filosófico poco transitado](#)
- [9.2. El lenguaje de la violencia](#)
- [9.3. La violencia del lenguaje](#)

[Capítulo 10](#)

[Terror y globalización](#)

- [10.1. Los profetas de la globalización](#)
- [10.2. Terrorismo y globalización](#)
- [10.3. Globalización e hiperfobia](#)
- [10.4. Miedos existenciales](#)
- [10.5. Lo global y lo siniestro](#)
- [10.6. Conclusión: ¿globalización sin terror?](#)

[Capítulo 11](#)

[Fiat negotium, pereat mundus. La crisis en el final de la historia](#)

- [11.1. Crisis y filosofía](#)
- [11.2. Crisis y economía](#)
- [11.3. Crisis e historia](#)
- [11.4. Crisis y democracia](#)
- [11.5. Crisis y capitalismo](#)
- [11.6. Crisis y racionalidad](#)
- [11.7. Crisis y utopía](#)

[Capítulo 12](#)

[Esperando a los bárbaros](#)

- [12.1. Un exónimo peyorativo](#)
- [12.2. Los bárbaros como problema y amenaza](#)
- [12.3. La barbarie como recurso](#)
- [12.4. Filobarbarie](#)
- [12.5. Xenocentrismo](#)
- [12.6. Socialismo y barbarie](#)
- [12.7. ¿Todavía existen bárbaros?](#)
- [12.8. ¿Socialdemocracia para todos?](#)

[12.9. Esperando a los bárbaros](#)

[Capítulo 13](#)

[Conjuntos difusos y predicados improyectables: La cuestión nacional](#)

[13.1. Dos teorías](#)

[13.2. Nación y patria](#)

[13.3. Nación y estado](#)

[13.4. Nación y etnia](#)

[13.5. Un ejemplo inquietante: el estigma de Caín](#)

[13.6. ¿Etnología o etnografía?](#)

[13.7. Etnología y política](#)

[13.8. La fuerza ética del nacionalismo](#)

[13.9. Cosmopolitismo](#)

[Capítulo 14](#)

[Coda cinéfila: El ganado, el revólver y el libro \(Propuestas para una lectura gellneriana de dos filmes de John Ford\)](#)

[14.1. Introducción](#)

[14.2. El modelo: una antropología historicista](#)

[14.3. Simetrías y ecos](#)

[14.4. Continuidades](#)

ELOGIO DE LA FILOSOFÍA
Apología de la idiotez

Colección Razón y Sociedad
Dirigida por Jacobo Muñoz

VICENTE SANFÉLIX

ELOGIO DE LA FILOSOFÍA
Apología de la idiotez

BIBLIOTECA NUEVA

Cubierta: José María Cerezo

© Vicente Sanfélix, 2015

© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2015

Almagro, 38

28010 Madrid

www.bibliotecanueva.es

editorial@bibliotecanueva.es

ISBN: 978-84-16170-61-6

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs., Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

*Para Yang y Anna, que tendrán 18 años en el año 2020.
Para Rajni también, que los cumplirá
en el 2022 porque llegó más tarde*

Presentación

Los textos aquí agrupados recogen parte de mi trabajo a lo largo de los últimos diez años. No he pretendido hacer un libro de investigación (en realidad, ni siquiera tengo claro lo que pueda significar semejante término aplicado a la filosofía; a buen seguro, algo completamente diferente, en cualquier caso, de lo que signifique en el ámbito de las ciencias empíricas). No es un libro, pues, que responda a los criterios que implícita o explícitamente suelen regir en la actividad académica. El dogmatismo, el escolasticismo y el cientificismo que predomina en ella son, en realidad, enemigos de mi concepción de la filosofía.

En este sentido, creo que hay coherencia entre el contenido y la forma de este libro. Pues, en efecto, en sus tres primeros capítulos me dedico a reflexionar sobre el papel — precario— que la filosofía juega en la cultura de hoy y sobre el que podría jugar y cómo habría de practicarse para llegar a jugarlo. Mi posición es claramente militante contra lo que Rorty llamó la concepción hiperprofesionalizada de la misma.

Los dos siguientes capítulos pueden considerarse todavía como metafilosóficos, pero se mueven ya a un nivel más particular, dado que el problema que en ellos abordo no es tanto el estatuto de la filosofía, en general, sino el de esa parte que ha sido central a la misma en la modernidad que es la teoría del conocimiento. Mi tesis en este punto es que la función que en tiempos pasados desempeñara la epistemología ha dejado de tener sentido hoy y que, en consecuencia, mejor haríamos en preocuparnos menos por una teoría del conocimiento pasto cada vez más del escolasticismo, para pasar a ocuparnos de una teoría de la racionalidad en la que las cuestiones epistemológicas no debieran estar escindidas de las sociológicas, éticas y políticas.

Los ensayos seis, siete y ocho intentan bosquejar una imagen del conocimiento —y de la realidad que conocemos— contemplado desde esta perspectiva más amplia. Una imagen que no renuncia al realismo ni niega el privilegio epistémico del conocimiento científico sobre otros productos culturales con pretensiones cognitivas, como pueda serlo la religión, y que no obstante intenta huir de la ingenuidad del realismo al que propende nuestro sentido común o del dogmatismo del realismo científico. Una imagen que asume los condicionantes biológicos, sociológicos y psicológicos que hacen posible el incremento de conocimiento.

Los cinco capítulos que vienen a continuación me gustaría poder decir que son el resultado de intentar hacer algo así como una «epistemología —o mejor una teoría de la racionalidad— política». De nuevo su orden concuerda con una temática que se perfila desde lo más general —la relación entre el lenguaje y la violencia— hasta lo más concreto —las debilidades epistémicas de ciertas justificaciones del nacionalismo—, después de haber pasado por una reflexión acerca del terror que acompaña al proceso de globalización, el final de la historia —un trabajo que originalmente redacté en colaboración con mi amigo y compañero Francisco Martorell Campos— o la relación entre civilización y barbarie.

El último ensayo es una coda cinéfila —que escribí con mi compañera y amiga

Carmen Ors— y que puede verse como una prolongación del ensayo que justamente le precede; un intento de hacer ver cómo algunos filmes del maestro John Ford pueden leerse e interpretarse provechosamente desde la filosofía de la historia y la teoría del nacionalismo de Ernest Gellner (especialmente atractivas, a mi entender). A Paco y a Carmen quiero agradecerles aquí su generosidad al permitirme hacer uso en este libro de textos comunes.

Por último quiero agradecer igualmente a algunos de mis colegas lo mucho que me han dado que pensar.

Capítulo 1

¿Cabe la filosofía en una cultura humanista?

1.1. Introducción

La pregunta que da título a este ensayo puede sonar paradójica. ¿Acaso no es la filosofía una de las disciplinas que integran eso que se llama «las humanidades»? ¿Cómo no iba, entonces, a tener cabida en una cultura humanista?

Semejantes preguntas son legítimas. La primera de ellas exige, además, una respuesta positiva. Pero lo que no está claro —al menos no lo está para mí— es que por ello haya de darse una respuesta igualmente afirmativa a la segunda cuestión que planteamos. Y ello nos lleva a sospechar que la aparente paradoja de nuestro título todavía podría formularse en términos más radicales: ¿caben las humanidades en una cultura humanista?

Si se pidiera una justificación de esta sospecha podría apelar al ejemplo de nuestra sociedad. Por un lado, presumo —presunción que trataré de justificar a lo largo de este escrito— que la misma es una sociedad inspirada por valores humanistas. Por el otro, sin embargo, me parece constatar que en su cultura las humanidades ocupan un lugar cada vez más precario.

Lo que se va a intentar en las páginas que siguen es explicar por qué ello es así. Por qué el desarrollo de nuestra cultura humanista ha hecho cada vez más precaria la situación de las humanidades. Se trata de una cuestión que limita menos con la discusión metafísica de la validez filosófica del humanismo —el problema que, en definitiva, se planteaba Heidegger en su «Carta sobre el humanismo»— que con la discusión que ayudó a desencadenar Snow con sus reflexiones sobre «las dos culturas»: la científica y la humanista.

1.2. El humanismo y los «*studia humanitatis*»

A pesar de lo recién dicho, no me resisto a confesar mi posición en el debate metafísico sobre la cuestión del humanismo. Si pudiera epitomarse (y encarnarse) el mismo en la disyuntiva Protágoras o Heidegger —¿es el hombre medida de todas las cosas o debe conformarse, más bien, con el más humilde rol de pastor del ser?— no vacilaría yo en manifestar mis simpatías filosóficas por el sofista griego antes que por el pensador alemán (aunque formularía su intuición en otros términos, más propios del pragmatismo de James: el hombre no puede evitar dejar su huella en todo aquello que toca... ¡y más le vale que tenga conciencia de ello!).

En cualquier caso, lo que interesa aquí no es tanto evaluar filosóficamente el humanismo cuanto reflexionar sobre algunas de sus implicaciones, pues algunas de estas implicaciones quizás puedan arrojar luz sobre las razones de lo que yo considero la decadencia de las humanidades justamente debido al triunfo del humanismo.

Por otra parte, está fuera de lugar el ofrecer en este trabajo un retrato pormenorizado y

detallado de lo que supuso el humanismo, entre otras cosas porque se trataría de una tarea extremadamente difícil, pues eso que llamamos «humanismo» fue una corriente cultural, si es que así puede llamársela, extraordinariamente amplia, en cuyas filas se pueden inscribir personalidades tan diferentes como Pico della Mirandola, Ficino, Melanchton, Erasmo, Montaigne, nuestros Luis Vives o Nebrija, Maquiavelo, Tomás Moro y un largo, larguísimo etc. Así pues me limitaré a ofrecer un bosquejo que, aunque tosco, pueda servir para ayudarnos a reconocer algunos de sus rasgos esenciales, su significado básico, o al menos su significado primordial para la cuestión que nos traemos entre manos.

Ya solo por los nombres recién mencionados habrá quedado claro que cuando hablo de humanismo me refiero, específicamente, al humanismo de los siglos XV y XVI, al humanismo renacentista; y no porque considere que este es el único humanismo que haya existido —algunos autores hablan, y no les quitaré yo la razón, de un humanismo latino, muy anterior por lo tanto al renacentista, y resulta relativamente frecuente oír hablar de otros humanismos posteriores, como el humanismo marxista, el cristiano, el positivista y, de nuevo, un largo etcétera que puede llegar a incluir hasta un ¡humanismo antihumanista o poshumano!—, sino porque considero que este viene a ser como el humanismo matriz ya no solo de los humanismos posteriores sino, me atrevería a decir, incluso de eso que se ha llamado la modernidad y, por lo tanto, de nuestra civilización, que aun si ya fuera posmoderna, no por ello dejaría de ser heredera de la misma.

Pues bien, el primer rasgo característico de aquel humanismo que quiero apuntar, no tanto porque sea el más importante cuanto porque por algún sitio hay que empezar, es lo que podríamos llamar una especie de nostalgia por un tiempo, por una época pasada; en este caso, la época clásica, eso que solemos llamar la cultura grecorromana. Justamente porque los humanistas sintieron nostalgia de aquella época es por lo que el período de la historia que les separaba de la misma pasó a comprenderse como una edad (inter)*media*, y su propia época como un *renacimiento*.

Reflexionemos, por lo demás, un poco sobre el significado de estas dos categorías historiográficas. En el fondo, no deja de ser un poco ofensivo para una época considerarla como *media*. ¿Acaso los hombres y mujeres que vivieron esos largos siglos que separan la decadencia del Imperio romano y el Renacimiento no habitaron más que en una especie de interludio? ¿Acaso no aportaron nada esos siglos al ámbito de la cultura, de nuestra cultura? Basta imaginarse lo que sería nuestro patrimonio artístico sin el románico o el gótico para comprender lo injusto de esta valoración.

Pero dando la vuelta al asunto, basta igualmente con que cada cual se confiese a sí mismo hasta qué punto asocia en su fuero interno la Edad Media con una época de oscurantismo y barbarie —¿acaso no fueron los bárbaros los que terminaron con la Época Antigua e inauguraron la Edad Media?— para que nos percatemos de la fuerza con que el humanismo ha moldeado los prejuicios con los que comprendemos nuestra propia civilización, lo que confirma lo que recién se apuntó a propósito de su importancia.

Por lo demás, ¿qué significa que una época sea de renacimiento? Por un lado, claro

está, que pretende revivir un pasado —ya sabemos cual: la cultura grecorromana— que se considera glorioso, pero por el otro, y ello ratifica lo que se decía sobre el significado negativo implícito en la denominación de Edad Media, que la época de la que se sale es una época de decadencia, una época que casi había terminado por matar, si es que no lo había hecho por completo, aquello que ahora se pretende que renazca. Pero ¿qué es lo que la Edad Media, al entender de los humanistas, había matado y estaba en necesidad de revivirse?

Parte de la respuesta a esta pregunta se puede ya deducir de lo que acaba de decirse. Si la Edad Media ha estado a punto de matar los logros de aquella época monumental de la cultura grecorromana ello no puede ser sino porque ha descuidado la transmisión del pasado, o sea: la historia. De modo que bien podríamos decir que el Renacimiento humanista se caracteriza por una fuerte conciencia histórica. Justamente porque los humanistas consideraban que hubo en el pasado una época mejor, hasta el punto de que la tarea de los tiempos era hacerla renacer, parece inevitable que desarrollaran una preocupación por el estudio de aquel pasado, en suma, un interés por la historia, pues es justamente la historia la que nos proporcionará el modelo a imitar. La historia, pues, era parte de lo que había que hacer renacer. ¿Y qué más?

Algo al respecto también ya se ha anunciado. Lo que los humanistas querían revivir era la cultura clásica, la cultura grecorromana. Pero una parte esencial de una cultura es, precisamente, el lenguaje que la transmite. De ahí que bien pueda decirse, como tantas veces se ha dicho y escrito, que el humanismo nace como una reacción contra la degradación del latín en manos de clérigos y escolásticos. Y de ahí también que fácilmente pueda entenderse que sus filas, las filas de los humanistas, se nutrieran básicamente de los profesores del antiguo *trivium*, esto es, de los especialistas en gramática, retórica y dialéctica.

Si recién apuntábamos la conciencia histórica como un rasgo de la mentalidad humanista, podemos ahora añadir la conciencia filológica como otra característica distintiva de la misma. Literalmente, los humanistas son filólogos, amantes del lenguaje. Y justamente es la filología, este amor por el lenguaje, otra parte importante de lo que cabía hacer renacer.

Pero, obviamente, por más importante que sea el lenguaje que transmite una cultura, esta no se reduce a él. El lenguaje, al fin y al cabo, es un medio para transmitir, entre otras cosas, ciertos valores. Puestos a recuperar la cultura clásica, lo más decisivo era, después de todo, recuperar justamente sus costumbres, sus «*mores*», si se prefiere: su moral o su filosofía de la vida. De modo que a la conciencia histórica y a la filológica había que añadir la filosófica como una tercera parte esencial de aquello que había que hacer renacer.

Estamos ahora en disposición de entender cómo y por qué el humanismo cristaliza en un proyecto pedagógico. Frente a la rígida y anquilosada formación escolástica transmitida y enseñada por las universidades medievales, se trataba de revitalizar, de hacer renacer, aquellos *studia humanitatis* de los que ya hablara Cicerón: los estudios de gramática, de retórica, de poética, de historia y de filosofía moral. Desde nuestras

categorías: la historia, la filología y la filosofía; los elementos básicos de ese cóctel que nuestras universidades todavía hoy ofrecen bajo el rótulo de «humanidades».

No debe suponerse que lo novedoso de este proyecto pedagógico estribara solo en su contenido sino también en su forma de transmisión y en sus destinatarios. La educación humanística tenía, por contraposición a la escolástica, un sesgo claramente antiautoritario; no tenía en la universidad su *locus* propio y exclusivo, sino que se transmitía a través de escuelas comunales, de preceptores privados o, incluso, podía estar al alcance de los autodidactas; y, cosa nada trivial, estaba destinada no solo a los hombres sino también a las mujeres.

El ideal era formar hombres y mujeres no tanto eruditos cuanto cultos. Ideal que a veces estaba muy cercano de la encarnación, como en el caso de Leone Battista Alberti. Jacob Burckhardt, en su clásico estudio de *La cultura del Renacimiento en Italia*, nos recuerda sus dotes de artista y arquitecto, hábil en toda índole de ejercicios físicos y gimnásticos, impecable en el andar, el cabalgar y el hablar, músico autodidacta, estudioso del derecho, pero también profundamente interesado por las técnicas de los artesanos, por la física y aun por las matemáticas, pintor, escultor, prosista...

Visto retrospectivamente, se podría decir que el gran éxito de los humanistas consistió en convertir a la cultura en un signo de distinción y, lo que es mucho más importante, de legitimación. Ciertamente, se podía tener el poder, civil o eclesiástico, pero si el poderoso no era un cultivado, no dejaba de ser un bárbaro.

1.3. Las tensiones del humanismo

Quizás se imponga a estas alturas una cierta recopilación. Se ha visto que el humanismo se concibe como un renacimiento de una cultura anterior, y que ello le lleva a desarrollar una aguda conciencia histórica, filológica y filosófica que cristaliza en un proyecto pedagógico: el cultivo de los *studia humanitatis*, algo más o menos coincidente con lo que hoy entendemos por humanidades.

A partir de este punto podríamos pensar que si razonamos *a contrario* se podría disponer ya de ciertas claves para entender las razones de la decadencia actual, o si se prefiere de la crisis, de estos estudios, y así se podría aseverar que esta obedece a que la nuestra no es una época de aguda conciencia histórica, ni filológica, ni filosófica. Claro que, bien mirado, legítimamente podría preguntarse si con semejante afirmación se ha avanzado algo dado que, al fin y al cabo, ¿qué aporta el decir que la nuestra es una época carente de aquellas conciencias sobre el mero decir que en nuestra época nos interesa poco la historia, la filología o la filosofía? Parece que más que una explicación, lo que se ha conseguido es una mera redescipción de lo que se pretendía explicar.

No obstante, en lo que se lleva dicho quizás sí pueda encontrarse alguna clave para abordar nuestro problema. Pues no solo se ha dicho que el humanismo se caracteriza por una aguda conciencia histórica, filológica y filosófica, sino que se ha apuntado que ello es así en tanto que es una época que se pretende de renacimiento de otra pasada... *ergo* bien puede sospecharse que si nuestra época carece de aquellas conciencias es porque no

se concibe así. Y esta no solo es ya una tesis informativa —nuestra época no tiene especial interés en los estudios humanísticos porque no busca su modelo en ninguna cultura pretérita— sino, parece, verdadera, o por lo menos verosímil. Realmente, ¿quién estaría dispuesto a dudar seriamente de que la nuestra es la mejor época de la humanidad? Sin duda, solo una minoría muy exigua de entre los miembros de la actual sociedad se atrevería a ello.

Por otra parte, aunque más bien de pasada se ha apuntado igualmente algo que probablemente merecería una mayor consideración, a saber, que el éxito de los humanistas renacentistas consistió en convertir la cultura —en la acepción aristocrática y elitista que todavía hoy conserva este término— en un elemento importante de legitimación social y política. Pero, de nuevo razonando *a contrario*, bien podría considerarse como una de las claves de la crisis de las humanidades en nuestra sociedad el hecho de que la cultura haya perdido este papel. Una tesis, de nuevo, que parece no solo informativa sino muy verosímil. Basta con preguntarse, para corroborarla, si se tiene a la cultura por un elemento importante que exigimos a quienes ostentan el poder en nuestra sociedad (políticos o empresarios) o a los personajes más admirados de la misma (deportistas, estrellas del pop, etc.).

En realidad, si esta no es la única clave del asunto, muy probablemente sea cuanto menos un factor extraordinariamente importante del mismo. Por ello habrá que intentar profundizar ahora un poco en la misma. Me retrotraeré de nuevo al humanismo renacentista porque, sospecho, podemos encontrar en él un hilo fructífero para llegar a entender la situación presente.

Se citaba antes el ejemplo de Leone Battista Alberti como algo cercano a la encarnación del ideal humanista. Y se hablaba de sus múltiples cualidades e intereses: atleta extraordinario, pintor, escultor, músico, escritor, arquitecto, estudioso del derecho, de las técnicas y las ciencias, elegante en el vestir, el andar y el cabalgar... Evidentemente, sería muy difícil, en realidad imposible, encontrar hoy en día a alguien que reuniera todas estas condiciones... y no porque la raza humana haya degenerado, sino porque nuestra cultura (ahora en el sentido amplio del término, que abarca al conjunto de las actividades no estrictamente naturales que los hombres realizan) y nuestra sociedad han cambiado. Podríamos preguntarnos en qué ha consistido este cambio que hace inalcanzable el ideal del *uomo universale*, y posiblemente resultara también esta una cuestión fructífera para aclarar nuestro tema. Pero no va a perseguirse aquí porque, entre otras cosas, creo que nos llevaría al mismo sitio al que quiero llegar. Por el momento, volvamos a Alberti.

Como se decía, él es uno —no desde luego el único— de aquellos seres humanos que estuvieron cerca de encarnar el ideal de la cultura de su tiempo. Las cualidades que él tenía eran las cualidades que los humanistas consideraban deseables. Sus intereses, los intereses del humanismo. Pero, ¿eran estos intereses compatibles entre sí o, cosa que los humanistas quizás no podían saber pero nosotros sí, su desarrollo había inevitablemente de desembocar en una contradicción? Veamos.

Se ha visto cómo los renacentistas, con su concepción modélica de la antigüedad

clásica, revalorizaron la historia, la filología y la filosofía moral. Pero en Alberti no solo encontramos estos intereses. También encontramos el interés por las técnicas y las ciencias. Y Alberti no es en esto la excepción. ¿De dónde podía proceder este interés?

Quizás, en parte, del propio mundo clásico, sobre todo romano. Al fin y al cabo, el esforzado Hércules (el *Heraklés* griego) se convirtió en el héroe por excelencia de la mentalidad estoica —probablemente, junto con el epicureísmo, la moral predominante en el mundo romano del Imperio—. Pero quizás, y esto no es menos probable, esta valoración por parte de los humanistas de la *vita activa* y del ideal del *homo faber*, esto es, el ideal del hombre que fabrica sus herramientas y, con ello, puede dominar la fortuna, se pudo producir como reacción frente a la predominancia en la Edad Media —una edad comprendida por los humanistas, no lo olvidemos, como de decadencia, y con respecto a la cual el Renacimiento se consideraba como un progreso— del ideal de la *vita* y el *homo* contemplativo.

Independientemente de cuál fuera el origen de esta valoración, lo cierto es que la mayoría de los especialistas coinciden en considerarla como un rasgo típico de la mentalidad humanista. Y sin embargo, esos mismos especialistas se muestran bastante divididos cuando lo que deben dictaminar es la relación entre el humanismo y la nueva ciencia que inmediatamente iba a surgir; una ciencia «operativa», por decirlo a la manera de Francis Bacon, orientada al dominio de la naturaleza, de la que debiera hacernos dueños y poseedores, por decirlo ahora al modo de Descartes. Una ciencia, por lo tanto, que parecería la concreción perfecta de aquel ideal de vida activa y de la comprensión «fabril» del hombre. ¿Cómo explicar este conflicto hermenéutico?

Para mí es evidente que hay una relación de filiación positiva entre el humanismo y los padres de la revolución científica. Su misma biografía lo atestigua. Galileo era hijo de un músico, Bacon tuvo una madre humanista con la que se carteaba en perfectísimo latín, Descartes soñaba con una enciclopedia de las ciencias, sí, pero también y al mismo tiempo con lo más antológico de la poesía latina. De modo que parte de razón tienen quienes defienden la existencia de una relación positiva entre el humanismo y la nueva ciencia. Esta tuvo su caldo de cultivo en aquel.

Pero por otro lado, preciso es reconocer que a quienes piensan que esta relación es más bien de conflicto y antítesis también les asiste la razón. Porque, ¿acaso necesita la ciencia de la filología o de la historia o de la filosofía moral, *studia* centrales, como vimos, para los humanistas? Vayamos por partes.

Si algo no requiere la ciencia es de la retórica. Nadie esperaría abrir un libro científico y encontrar en él una prosa brillante (no digamos ya una poesía valiosa; un libro científico escrito en forma poética nos resulta sencillamente inimaginable). Y si la encontrara, en cualquier caso su valor científico no estibaría en ello. No se trata de un accidente. Ya Galileo lo advirtió claramente en su *Saggiatore* (libro que, no obstante, dada su naturaleza epistolar, todavía es formalmente humanista): la matemática es el lenguaje en el que está escrito el libro de la naturaleza. Luego del lenguaje de la ciencia lo que esperamos es que sea preciso y exacto; no brillante.

La relación de la ciencia con la historia es más compleja. En principio, la ciencia tal y

como la conocemos y practicamos a partir de la modernidad es el terreno por antonomasia del progreso. Si algo significa para nosotros claramente la palabra «ciencia» es un incremento del conocimiento. Quien hace una aportación a este incremento, pasa a su historia. Quien no, queda fuera de ella. Kepler y Galileo pasaron a su historia porque mejoraron el sistema de Copérnico. Newton, porque mejoró el de los tres.

En principio, este rasgo progresivo de la ciencia parecería que debiera conspirar para que en la misma se diera importancia crucial a la historia. Al fin y al cabo, los científicos deben asumir que *veritas filia temporis*, y que por lo tanto, parafraseando a Newton, si uno puede llegar a ver un poco más lejos de hasta donde alcanzaron sus predecesores, ello se debe a que se ha encaramado sobre sus hombros. Y sin embargo, todo el mundo sabe que la historia de su disciplina no es algo que interese especialmente a los científicos, y que esa historia juega un papel muy secundario, si es que juega alguno, en su formación como científicos. ¿Cómo explicar esta aparente paradoja?

Bueno, puede ser que bien mirado el asunto no tenga nada de paradójico. Pues justamente porque la ciencia es esencialmente una actividad progresista es por lo que la historia tiene poco interés para ella. Al fin y al cabo, ¿qué puede encontrarse en la historia de la ciencia? solo los cadáveres de las teorías que fueron refutadas, o los antecedentes, correctos pero demasiado toscos, de los actuales puntos de vista.

Quizás estemos ahora en disposición de comprender que el «progresismo» de los humanistas nada tiene que ver con el «progresismo» de la ciencia moderna. Aquel era, valga la paradoja, un progresismo regresivo. El progreso consistía, para los humanistas, en un regreso. El regreso a la cultura clásica. Era, en este sentido, un progreso con un fin predeterminado (con un *télos*, dirían los griegos). Por el contrario, el progresismo de la ciencia es un progresismo, valga la redundancia, esencialmente progresista. Un progreso que no conoce otra finalidad que sí mismo. Un progreso sin fin. O al menos, sin fin intrínseco, porque fin externo sí puede tener (por ejemplo, por falta de financiación). De ahí su diferente valoración del pasado y de la importancia de su conocimiento, de la historia. Para los unos, los humanistas, esta nos descubriría la culminación de aquello a lo que podríamos aspirar en nuestra cultura. Para la otra, ya lo hemos visto, los desechos que nuestra cultura va dejando por el camino.

Por lo que hace a la relación de la ciencia con la moralidad, sus relaciones son no menos complejas que con la historia. Podría defenderse, y así lo han pensado algunos importantes pensadores, que la ciencia es axiológicamente neutral. Vale decir: ni moral ni inmoral, simplemente amoral. A ella no le compete determinar los fines, simplemente los medios. Ella fisiona el átomo, pero no decide en qué emplear la energía nuclear así liberada. Que se construya una central eléctrica o una bomba atómica, no es asunto suyo. Y aun si colabora en esta última empresa, sigue sin ser su asunto si esa bomba se lanza, dónde y cuándo se lanza, y contra quién se lanza. Quizás, después de todo, no fuera tanta casualidad que Descartes hablara en su *Discurso sobre el método* de una moral provisional. Al fin y al cabo, y según lo dicho, el científico, *qua* científico, no necesita de ninguna moral definitiva. A lo sumo, de una mínima ética profesional: no plagiar,

facilitar la corroboración de sus hallazgos, etc.

De modo que, en definitiva, puede preguntarse: ¿para qué necesita la ciencia de la (filosofía) moral? Parece que más bien para poco. En todo caso, esta sería de utilidad para otros profesionales. Quizás para los políticos. Pero no para ella.

1.4. La ciencia como fuente de legitimación

¿Qué es lo que todo esto demuestra? Demuestra que humanidades y ciencia, ciencia moderna, son antitéticas. Que la filología, la historia o la filosofía moral, que constituyen el nervio central de aquellas, poca cabida tienen en esta. Que no es casualidad el que, si bien en un principio compartieron valores e incluso pudieron aliarse contra un enemigo común, el «oscurantismo» y la «barbarie» medieval, con el tiempo hayan terminado por divergir hasta cristalizar en eso que se ha venido llamando las «dos culturas». Puede incluso que demuestre que esa divergencia no se suturará con una «tercera cultura» encargada de divulgar el significado profundo de los últimos descubrimientos científicos. Pero, ¿por qué, y qué, tendría que ver todo esto con la crisis de las humanidades? ¿Por qué al auge de la ciencia tendría que corresponderle la decadencia de las humanidades?

En mi opinión es porque la ciencia, que como he intentado exponer es profunda y esencialmente ajena a las humanidades (aunque obsérvese bien: en absoluto antihumanista), ha reemplazado a aquellas como fuente de legitimación social y política, por lo que el desarrollo de la una correlaciona con la crisis de las otras.

Pero antes de entrar en este argumento quisiera hacer cierta consideración que puede ayudar a hacer creíble mi diagnóstico acerca de la decadencia de las humanidades. Y es que si como acaba de verse humanidades y ciencia suponen actitudes diferentes, incluso antitéticas, ¿qué mejor prueba podría tenerse de la crisis de las primeras que su colonización por la segunda?

Para cualquiera que hoy se dedique al cultivo de las disciplinas humanísticas y no haya perdido toda capacidad de autoconciencia profesional debe ser muy obvio que ya, y cada vez más, estas se rigen por criterios científicos. Se ve claro, entre otras muchas cosas, en la galopante especialización de las mismas. Y es que esto, la especialización, o si se prefiere la división del trabajo, en este caso intelectual, es, como ya considerara Descartes, una de las condiciones fundamentales del progreso cognitivo.

Pues bien, hoy en día abundan entre los que se dedican a las humanidades los especialistas; profesores e investigadores que conocen excepcionalmente bien alguna minúscula área de su disciplina pero prácticamente ignoran amplísimos campos de la misma. Y esta no es una situación que simplemente se esté dando *de facto*, sino una situación que el mismo *stablishment* académico auspicia, y que tiene mil y una consecuencias: desde la forma de citar, hasta la cristalización del trabajo en forma de artículos breves, publicados en revistas especializadas.

De modo que ni siquiera entre los herederos actuales de los *studia humanitatis* renacentistas parecen hoy vigentes los valores que con ellos se pretendieron

salvaguardar: el amor al lenguaje, a la historia, a la reflexión moral. Y así, a los filósofos, a muchos filósofos, por ejemplo, parece importarles bien poco el escribir bien o la historia, ni siquiera la de su propia disciplina, convencidos como están —otro síntoma de su conversión a la mentalidad científica— de que una cosa es la filosofía y otra, perfectamente distinta, su historia. Y mucho me temo que lo que se dice aquí de los filósofos pueda aplicarse por igual al resto de disciplinas humanísticas.

Por cierto, y ya que estamos hablando de esta especialización, de la inaudita división del trabajo, intelectual y no intelectual, sobre la que descansa el progreso (del conocimiento y de lo que no es el conocimiento) típico de nuestra sociedad, apuntar, volviendo a un tema que quedó con anterioridad pendiente, que es ella la que hace imposible y torna caduco el ideal del *uomo universale*. No es que hoy en día no nazcan seres humanos con capacidades semejantes a las de Leon Battista Alberti; es que si alguien con esos dones quiere sobresalir en nuestra sociedad en cualquiera de los campos en los que Alberti sobresalió en la suya necesitará de una dedicación prácticamente exclusiva a la misma. (Si, por ejemplo, quisiera ser un atleta extraordinario en nuestra sociedad, como lo era Alberti en la suya, tendría que dedicar tal cantidad de horas al ejercicio físico que a duras penas le quedaría tiempo para cultivarse intelectualmente).

Abierto y cerrado este paréntesis, volvamos a retomar el hilo central de nuestra argumentación. Se apuntaba que en última instancia quizás el hecho decisivo que explique el fenómeno de la crisis de las humanidades fuera que, justamente, el papel legitimador que otrora les correspondiera ha pasado a recaer sobre la ciencia. Veamos si podemos explicarlo con cierta claridad.

Cuando hablábamos del humanismo decíamos que este, por contraposición a los valores medievales, y quizás haciéndose eco de un planteamiento difundido ya en el mundo romano, alababa la *vita activa* y al *homo faber*; en definitiva, al hombre capaz de dotarse de instrumentos con los que someter a la fortuna. Se trata de un tema recurrente en mucha de la literatura humanista.

Ahora bien, el instrumento fundamental con el que según los humanistas el hombre podría someter a la fortuna era, precisamente, la «virtud», su *virtú*. Una virtud, eso sí, no entendida de forma ascética sino como fuerza de ánimo o de carácter o, si se prefiere, y de manera más fiel a la etimología del término, como virilidad. De ahí la importancia de la filosofía moral. Las técnicas y las ciencias eran, en última instancia, instrumentos secundarios en este objetivo de doblegar a la fortuna.

El planteamiento, después de todo, no era tan diferente del que hacía el Sócrates platónico en el diálogo *Alcibiades*. Lo que los humanistas venían a decirle ya no al futuro estratega sino al futuro príncipe era que si quería gobernar a los hombres, y dominar la fortuna, y por lo tanto hacer más segura tanto su vida como la de sus súbditos, debía cultivar la virtud. Y para ello, los *studia humanitatis* eran el instrumento adecuado.

Lo que la carrera de los siglos ha venido a descubrir no es tanto que el método humanista, el cultivo de las humanidades, haya fracasado en su propósito cuanto que ha aparecido otro medio mucho más fructífero de conseguirlo. A saber, la aplicación de la

ciencia a la producción. O si se prefiere, la revolución científico-técnica. O la aparición en escena de la tecno-ciencia. O todavía, si se desea expresarlo en términos más clásicos, la industrialización. Y quizás sea ahora el momento de volver a recordar que, como ya se dijo, puede que en la ciencia lata una contradicción de fondo con las humanidades, pero en ningún modo con el humanismo del que, si no me equivoco, ha terminado por ser su instrumento más útil.

Es justamente porque lo que la gente parece realmente desear es el incremento de la riqueza, de los bienes de consumo y de la seguridad sanitaria, el dominio de la fortuna, en definitiva, en la forma de erradicación del hambre, las pandemias y, probablemente, quisiera pensar, también de las guerras —y en este sentido los ideales del humanismo bien podría decirse que han triunfado—, y es porque es la ciencia la que al aplicarse sistemáticamente a la producción ha permitido obtener estos resultados, por lo que ella, y no las humanidades, se ha convertido en fuente última de legitimación social y política.

Entiéndase bien, cuando se dice que la ciencia se ha convertido en la fuente de legitimidad política y social no se quiere decir con ello que estemos en una sociedad gobernada por científicos. En realidad, y si el diagnóstico weberiano de la neutralidad de la ciencia es correcto, hay pocos motivos para pensar que semejante estado de cosas, que algunos han deseado y otros han temido, vaya a producirse.

Lo que más bien quiere decirse es que los bienes que la ciencia o, para ser más exactos, su aplicación a la producción, proporciona, se han convertido en los logros que esperamos que los políticos nos garanticen. Y si lo hacen, parece que estamos dispuestos a perdonarles que no sean especialmente cultos, ni siquiera virtuosos, incluso que sean en alguna medida corruptos o, en el extremo, hasta que ejerzan el gobierno de una forma no democrática. Dejo a la sagacidad del lector el buscar ejemplos de lo que digo. Quizás no hiciera falta ir demasiado lejos, ni en el tiempo ni en el espacio, para encontrar algunos.

1.5. El futuro de las humanidades

A estas alturas debieran haber quedado claras las razones para pensar que las humanidades se encuentran en decadencia. Incluso debiera estar justificada la tesis de que, por más paradójico que pueda parecer, es justamente porque el ideal del humanismo —recuérdese: domar la suerte mediante la actividad del hombre fabril— se ha logrado en buena medida y de una forma prácticamente literal, por lo que las humanidades están en decadencia. En definitiva la tesis que hasta aquí se ha sostenido y articulado es que, justamente porque ha sido la ciencia, cuyos intereses rectores son esencialmente ajenos a los de los *studia humanitatis*, la que ha permitido el logro de aquel objetivo, por lo que ella, y no estos estudios, se ha convertido en la fuente de legitimación social y política en nuestra civilización, contra lo que pensaron y desearon los humanistas renacentistas.

Sin embargo, tampoco conviene extremar la oposición entre ciencia y humanidades, pues aunque quizás de una forma involuntaria e indirecta, la propia ciencia ha ayudado a difundir la formación humanística entre la población hasta extremos que ninguna

sociedad previa conoció y que, muy posiblemente, hubieran sorprendido a los más entusiastas de entre los humanistas del Renacimiento. Expliquemos sucintamente por qué ello es así.

Cuando la ciencia se aplicó al proceso de producción el resultado fue el surgimiento de la sociedad industrial. Esta sociedad tenía necesidades productivas y reproductivas — es decir, necesidades políticas, pues entiendo el gobierno como una institución cuyo objetivo último es la preservación de una sociedad— muy diferentes de las sociedades agrarias que le habían precedido. No hará falta abundar en ellas. Me limitaré a señalar simplemente dos muy obvias. La alfabetización masiva de la población, dado el carácter cada vez más abstracto del trabajo que la creciente división y mecanización del mismo imponía, y la creación entre la población de una conciencia nacional, pues como ya bien viera Marx, hay una estrecha afinidad entre nacionalismo e industrialización.

De este modo, esta sociedad terminó por encontrar, después de todo, una utilidad para los antiguos *studia humanitatis*, pues disciplinar filológicamente a las masas —eso que ahora se llama «normalización» lingüística— y la creación en ellas de una memoria nacional, en la que la historia, y en algunas naciones incluso la filosofía, ha jugado un papel decisivo, se convirtieron en necesidades perentorias. Fue así como la filología, la historia y, en medida menor y mucho más variable, la filosofía han adquirido un alcance pedagógico con el que ni los humanistas más entusiastas se hubieran atrevido a soñar. Al fin y al cabo no debiera olvidarse que aunque estos ampliaron la población a la que ofrecían sus servicios educativos, incluyendo en ella a las mujeres, sus planteamientos nunca dejaron de ser elitistas.

Así que, aunque ciencia y humanidades respondan a intereses profundos diferentes, como se ha estado subrayando, esto solo es la mitad de la verdad, pues lo que hay que decir también es que las humanidades se han beneficiado extraordinariamente del éxito de una ciencia puesta al servicio del ideal humanista.

Llegados a este punto, me gustaría pensar que se han proporcionado algunos mimbres para comprender la situación actual de las humanidades y cómo se ha llegado a ella. Aunque no creo en la profecía social, me gustaría no obstante hacer una serie de consideraciones que tienen que ver con el futuro de estas disciplinas.

Lo primero que cabría apuntar es que me parece que el papel legitimador social y político que los humanistas otorgaron a las humanidades estas no lo van a recuperar ni ejercer. No preveo un futuro en el que los ciudadanos antepongan en su escala de valores la cultura de sus representantes a su eficacia en la gestión administrativa y económica.

Tampoco preveo un futuro en el que los ciudadanos anhelan masivamente cultivar las humanidades. Ciertos intelectuales expresan su deseo de una sociedad de «masas ilustradas». Pero aparte de que no estoy muy convencido de que semejante expresión no vaya a ser una *contradictio in adjecto*, no creo que su deseo sea muy realista. El sistema, reconozcámoslo, no necesita para nada de masas ilustradas.

Dicho esto añadiré que tampoco preveo que las humanidades sean prescindibles en la reproducción de nuestra sociedad, ni por lo tanto en el sistema educativo de la misma. La secreta alianza que, merced a la sociedad industrial, se selló entre la ciencia y las

humanidades seguirá funcionando. Ahora bien, si las humanidades no quieren quedar fosilizadas deberán, por decirlo hegelianamente, ponerse a la altura de los tiempos. Y aquí se imponen varias precisiones.

La primera tiene que ver con ese fenómeno complejo que ha dado en llamarse la globalización. Nos guste o no, el fenómeno ya se ha dado y parece irreversible. Los que se dedican a las humanidades debieran intentar ser conscientes de los desafíos que el mismo impone a sus disciplinas. Sería paradójico que quienes se dedican a las humanidades no vieran en el proceso de globalización sino elementos negativos. El humanismo, al fin y al cabo, conviene recordarlo, nació con espíritu cosmopolita.

Pero no menos paradójico sería ver en este proceso aspectos únicamente positivos. La difusión de una *lingua franca* no debiera hacerse a costa de la destrucción de un acervo cultural forjado por una humanidad plurilingüe; la denuncia de la «superstición nacionalista» —por decirlo con Tolstoi— debiera correr pareja con la denuncia de las formas de opresión que tantas veces se han escondido bajo el ropaje de la fraternidad universal; y la crítica de toda mistificación retrógrada, que quiere encontrar en el pasado una edad de oro perdida, mistificación a la que no fueron inmunes los propios humanistas, debiera ir de la mano de la crítica de la mistificación de un progreso que algunos de sus herederos —quizás Marx fuera el caso más notorio— entendieron como un dios en cuyo culto cualquier sacrificio, natural o humano, estaba permitido. Encontrar el difícil equilibrio entre estas Escilas y Caribdis es el desafío que la globalización plantea a los filólogos, historiadores y filósofos que quieran seguir moviéndose en las coordenadas del humanismo.

La segunda precisión tiene que ver con el impacto de las nuevas tecnologías. Para suerte o desgracia, la educación ya no se circunscribe al ámbito de la escuela y la familia (las dos únicas instituciones sociales por las que necesariamente pasa toda la población, aunque quizás habría que añadir ya, tal y como están las cosas, una tercera: los hospitales). También esto es un hecho y un hecho irreversible. Quienes cultivan las humanidades harían bien, por consiguiente, en seguir el viejo consejo: si no puedes con él, únete a él. Debieran, pues, dejar de lado la tecnofobia y considerar a las nuevas tecnologías como instrumentos útiles tanto en el proceso de investigación cuanto en el de docencia. Al fin y al cabo, ya la imprenta fue un formidable aliado del humanismo.

Obviamente, estas tecnologías son meros instrumentos. Y parodiando a Kant bien podría decirse que «instrumentos» sin contenido son vacíos. Cualquier profesor de las disciplinas humanísticas habrá podido comprobar cómo las exposiciones de muchos de sus alumnos, a pesar de utilizar magistralmente el Powerpoint, eran de una pobreza alarmante. Pero si el dominio del instrumento por sí mismo no garantizará una mejor formación, su utilización sí puede coadyuvar a la misma.

La tercera y última de las precisiones que quiero hacer quizás sea la más importante y discutible. A mi entender, las sociedades más desarrolladas ya no pueden ni deben catalogarse como sociedades industriales. Hay varios nombres que flotan en el ambiente y que pueden ser buenos candidatos para caracterizarlas: sociedades de la información, del conocimiento, etc. Fuera como fuere, a mí me parece evidente que nuestras

sociedades son también sociedades de servicios. Y entiendo por tal que son sociedades que no solo se preocupan por garantizar lo necesario sino por permitir, e incluso fomentar, el acceso a lo superfluo. Supongo que a los moralistas ascéticos esto les parecerá mal. Pero, aparte de que su moralismo parece condenado a la ineficacia, creo que si no se traspasan ciertos límites críticos —la palabra clave aquí es, obviamente, «sostenibilidad»— su ascetismo resulta racionalmente cuestionable.

Pues bien, creo que las humanidades pueden tener un futuro prometedor en estas sociedades si convierten su debilidad en su fuerza. Esto es, si se hacen conscientes de que, justamente porque no son lo más importante de esta sociedad, porque no constituyen su fuente última de legitimación, pueden reservarse como recursos para lo accesorio, siendo lo accesorio lo que hoy, como siempre, marca la distinción. Quiero decir, la defensa de las humanidades bien podría pasar por asumir su carácter (hasta cierto punto, claro) prescindible y en insistir en que, por ello mismo, son muy recomendables.

Podría pensarse que esta defensa de las humanidades es frívola, incluso cosmética. Personalmente, prefiero el calificativo de elegante, dado que esta palabra, que procede del latín *elegans*, alude en última instancia a nuestra capacidad de elegir. Saber escribir y hablar bien y tener un buen conocimiento de las disciplinas humanísticas es una elección que dota de profundidad a nuestra personalidad. En el siguiente capítulo se profundizará en este punto por lo que a la filosofía respecta.

Claro que, y para terminar este apartado con una necesaria dosis de pesimismo escéptico, el primer obstáculo que las humanidades deben superar para acceder a esta defensa lo tienen en su propia casa: se trata de la ya aludida colonización a la que la ciencia las tiene sometidas. Si lo que las humanidades van a ofrecer es solo una especialización, difícilmente podrán acceder a un público más amplio que aquel muy reducido de quienes quieran dedicarse profesionalmente a ellas. Hoy como ayer, el gran enemigo de los *studia humanitatis* sigue siendo el escolasticismo.

Capítulo 2

Apología de la idiotez. Elogio de la filosofía

2.1. Los sentidos de la idiotez

Concedámoslo, si solo tuviéramos el castellano, incluso el latín, el título de este capítulo sería una insensatez. Porque idiotez es, según el diccionario de nuestra Real Academia, el dicho o el hecho propio del idiota; y este un profundo deficiente psíquico, o por lo menos un corto de entendederas, o un inculto, o, en última instancia, un engreído sin justificación ninguna. De modo que si idiotez es imbecilidad, tontería, incultura o engreimiento, ¿quién, salvo un rematado idiota, iba a hacer su apología?

La idiotez solo podría ser vindicada si, aparte de estos, tuviera otro sentido. Si hubiera una forma de ser idiota que no fuera la del imbécil, ni la del tonto, ni la del inculto, ni la del engreído. Un idiota inteligente, culto, no inflado de sí. Pero ¿hay una tal forma de ser idiota?

Aquí es donde el idioma griego puede venir en nuestra ayuda. Porque *idiótes*, aunque también tenía en la lengua de Platón una connotación peyorativa, refería fundamentalmente una condición, una forma de ser, cuya desacreditación, al menos desde nuestra perspectiva, necesitaría cierta justificación. *Idiótes* era el simple particular e *Idiotismós* el género de vida que practicaba, dedicado a la *Idioteía*, sus propios y privados asuntos.

Así entendida la idiotez, esta resulta no ser sino un nombre más provocativo para posiciones como el individualismo que, por decirlo a la manera de uno de sus principales estudiosos (y detractores), se caracterizan por anteponer el individuo al todo social.

Pero si la idiotez se entiende de esta manera, ¿no habrá pasado su apología de ser una insensatez a ser simplemente superflua? Pues el caso es que resulta prácticamente un tópico caracterizar a nuestras sociedades y culturas como individualistas. Incluso como excesivamente, hasta ferozmente, individualistas. De modo que más que necesitada de una apología, la idiotez, en el sentido del término que acabamos de precisar, estaría necesitada de una crítica. Ante este fallo cabe, no obstante, levantar recurso. Un recurso que se basa en una consideración de nuestra historia reciente.

En efecto, si leemos a muchos de los intelectuales que escribían en la tercera década del anterior siglo constatamos que su preocupación fundamental era no tanto la exorbitancia de una sociedad y cultura individualista, cuanto el peligro de extinción en que la misma se hallaba. Y su miedo, ahora podemos verlo con claridad, no era paranoico sino fundamentado en la entonces imparable ascensión de ideologías antindividualistas como el fascismo o el bolchevismo.

Fascismo y bolchevismo son hoy fenómenos políticos residuales, pero ello no significa que no haya otras ideologías que han tomado el relevo de la lucha antindividualista: el integrista religioso o el nacionalismo radical, tantas veces yuxtapuestos, podrían ponerse como ejemplos conspicuos.

Estas consideraciones permitirían llevarnos a la prudente conclusión de que el individualismo, en cuanto fenómeno ideológico, siempre es frágil, y que aparte de que valdría la pena reflexionar sobre las causas últimas de esta su fragilidad endémica, nunca le vendrán mal las apologías que le ayuden a afrontar los poderosos enemigos con los que recurrentemente tiene que enfrentarse. Volviendo al lenguaje paradójico de la idiotez, cabría decir que esta es una conquista siempre precaria que necesita ser constantemente defendida.

Bien, se replicará, pero aun si es así, ¿no es cierto que en nuestras sociedades democrático-liberales impera el individualismo y que, por lo tanto, en ellas la defensa del mismo está de más? Por otra parte, ¿qué relación habría de haber entre la defensa del individualismo y un elogio de la filosofía? Espero que la respuesta a ambas preguntas queden más o menos claras al final de este capítulo. Quizás la clave del asunto estribe en que la apología del individualismo que aquí se pretende no es la de un individualismo cualquiera y sin matización, sino solo la de cierto individualismo, un individualismo al que la práctica de la filosofía podría ayudar. Y por resultar aquel valioso, podría ser esta elogiable. Pero no adelantemos acontecimientos. De momento, pasemos a ver cuál es la situación, aquí y ahora, de esta, de la filosofía.

2.2. La filosofía, especie protegida

Quisiera partir, al reflexionar sobre esta situación, de un dato, a saber, la convocatoria que la Unesco hace los jueves de la tercera semana de todos los meses de noviembre del día mundial de la filosofía.

Que la Unesco proponga la celebración de un día mundial de la filosofía es algo, a mi entender, que por una parte debe llenar de gozo a quienes gustan de esta disciplina, pues de un modo u otro se trata de un reconocimiento a la importancia de la misma; pero por otro no deja de resultar inquietante, al producir la impresión de que son sus adictos algo así como el lince ibérico, el oso pirenaico o la posidonia mediterránea, esto es, una especie, la de los filósofos, en peligro de extinción necesitada, por lo tanto, de una protección especial.

Cuando juntamos las causas de estos dos sentimientos contradictorios lo que tenemos es algo que parece un enigma, por no decir una paradoja: si son tan importantes los filósofos, si la filosofía es tan importante en nuestra sociedad, ¿por qué nuestra sociedad la pone en peligro?

Claro que, bien mirado, alguien, un escéptico, y en la profesión filosófica no andamos escasos de ellos (yo mismo, sin ir más lejos), podría discutir la verosimilitud de ambas tesis y, por ende, el significado que hemos atribuido a la iniciativa unesca. Es decir, podría negar que la filosofía esté en peligro, que la filosofía sea importante y que el objetivo de esta benemérita institución de las Naciones Unidas sea el protegerla — quizás, por ejemplo, por pensar que esta iniciativa se deba simplemente a la rutina tediosa y burocrática de este tipo de instituciones, y no tenga otro significado que el de permitir cubrir el expediente del funcionario encargado de inventarse celebraciones.

Me abstendré de hacer juicios sobre las intenciones ajenas —en este caso, de la Unesco—. Pero sí quisiera decir algo a propósito de las otras dos tesis, pues creo que son correctas. Empezaremos por reflexionar sobre la tesis según la cual la filosofía está en peligro en nuestra sociedad.

Tengo para mí que no hace falta aportar demasiada evidencia a favor de la misma. Basta recordar que cada vez que se propone una reforma del sistema educativo de nuestro país —¡y se proponen tantas!— los profesores de filosofía sufren un sobresalto y se dan por bien parados si, al final de cuentas, no pierden horas de impartición de su disciplina (estoy seguro de que semejante sobresalto no lo experimentan otros colegas como, por ejemplo, profesores de matemáticas o de inglés).

Dicho de otro modo: los filósofos suelen estar en el punto de mira del fusil reductor de los políticos. Y no creo que se trate de una cuestión epidérmica. Pues al fin y al cabo, los políticos forman parte de la sociedad y no suelen pensar muy diferente de ella. Pero, cabe preguntarse ¿qué le hacen los filósofos a esta nuestra sociedad para que les tenga esta inquina?

Nada. La respuesta es: nada. Y quizás aquí empieza a estar el problema. Pues es un sanbenito colgado desde tiempos inmemoriales —quizás desde que Tales se cayera al pozo por ir mirando las estrellas— que la filosofía no sirve para nada y es más bien algo bastante inútil. Y si es inútil pues claro, difícilmente puede aportar algo a eso que se llama el progreso.

Quizás ahora podamos comprender un poco mejor por qué esta disciplina está en peligro de extinción en nuestra sociedad, a saber, porque por su propia naturaleza choca con algunos de los valores más profundos de la misma, como son la utilidad y el progreso. Y no son estos los únicos valores de nuestra sociedad con los que la filosofía fricciona. Hay muchos más que no comentaré, me limitaré a apuntar otro que me parece importante.

Pensemos por un momento en la tortura a la que los profesores de filosofía someten a sus estudiantes. Les obligan a leer textos abstractos, de difícil comprensión incluso para quienes están habituados a ellos. Textos que deben leerse lentamente —subrayo: lentamente— y en ocasiones (muchas) hasta releerse varias veces. Pero esto, reconozcámoslo, no está muy acorde con unos tiempos en los que el tiempo es oro y todo ocurre muy deprisa, incluso instantáneamente. He aquí, pues, el nuevo valor, la velocidad constantemente acelerada de los acontecimientos en nuestra sociedad, con la que nuestra disciplina, tan lenta ella, tan pesada, vuelve a chocar.

Dichas pues algunas de las razones que hacen que nuestra sociedad no pueda mirarla con demasiada simpatía, intentemos defender a la filosofía. Digamos algo, o intentémoslo al menos, en su favor. Expliquemos por qué nos parece importante que la filosofía no se pierda.

2.3. Filosofía e idiotéz

Es sabido que los buenos sofistas de la vieja Grecia eran capaces de convertir

fácilmente la tesis más débil en la más fuerte y viceversa. El viejo arte sofístico ha revestido luego nombres más respetables, como el de dialéctica, o incluso formulaciones más poéticas, como quizás en aquella idea de Hölderlin de que justo allí donde está el peligro, crece lo que salva.

Lo que quiero apuntar es que justamente de las debilidades de la filosofía para nuestra sociedad surge su fortaleza, o por lo menos, lo que no es lo mismo, su importancia. Por ejemplo, justamente porque no sirve para nada —pero tampoco a nada, habría que añadir deleuzianamente— es por lo que puede resultar extraordinariamente útil.

En efecto, el filósofo con sus escrúpulos conceptuales estará presto a recordar que la utilidad no puede ser un fin en sí misma, pues lo útil solo lo es por referencia a determinados fines. Se puede expresar esta idea, un tanto pedantemente, desde la perspectiva de la filosofía del lenguaje, diciendo que el filósofo nos recordará que la expresión «x es útil» es una expresión incompleta en tanto no se especifique para qué fin es útil x.

Y *mutatis mutandis*, lo que vale para la utilidad vale para el progreso, pues de creernos —y a mí me parece bastante verosímil— el diagnóstico de Wittgenstein, si la nuestra es una sociedad que ha hecho del progreso su fin lo que ello significa es que nuestra sociedad carece propiamente de fines, y si queremos utilizar metáforas orgánicas para caracterizarla será menester decir que a lo que más se parece es a un pollo corriendo sin cabeza.

Dicho de otro modo, con sus preguntas impertinentes el filósofo nos pide que nos paremos un poco a pensar sobre aquello que, justamente, casi nunca nadie se plantea: adónde vamos, y no en un sentido trascendente sino muy mundano; cuáles son —si es que los tiene— los valores últimos de nuestra sociedad; hacia dónde queremos que nuestra sociedad progrese.

Acaba de apuntarse que el filósofo nos pide que nos paremos a pensar, y me sirve esta expresión para ya terminar cerrando el otro aspecto que introduje por el que la filosofía, a mi entender, entra en confrontación con los sins de nuestra época: la aceleración de los acontecimientos o, si se quiere, del propio tiempo.

En principio, esta característica de nuestra época y sociedad no es de por sí mala. Nos permite hacer más cosas y experimentar más vivencias. En cierto sentido nos permite vivir más vidas. Particularmente, no añoro ninguna estable sociedad agraria y gozo de la movilidad que la técnica y la disolución de las rígidas barreras sociales ha puesto a nuestra disposición (repárese en que un número significativo de los ciudadanos de las sociedades de capitalismo avanzado han viajado más kilómetros de los que viajara el mayor viajero de los tiempos pretéritos, pongamos por caso Marco Polo o incluso Juan Sebastián Elcano; o en que en un solo día pueden encontrarse con más personas de las que se encontrara en toda su vida cualquiera de sus abuelos confinados en su pueblo, por no decir nada del hecho de que muchos de nosotros somos la primera generación que no ha estado condenada a heredar el oficio de sus padres, o en el caso más llamativo aún de las mujeres, que ha podido tener un oficio en términos absolutos).

Pero esta movilidad y pluralidad de personas, ideas y experiencias, que se ha

incrementado exponencialmente con el advenimiento de eso que ha dado en llamarse la sociedad del conocimiento, tiene también sus peligros. Sociólogos, psicólogos y filósofos han alertado sobre ellos.

No siempre es fácil integrar ni asimilar tantas experiencias y tan dispares. El sujeto se fragmenta y se satura, se vuelve anémico moralmente o, lo que viene a ser lo mismo, tendente a la anomia. Y es aquí donde la disciplina filosófica, la ralentización de la experiencia de la comprensión y el esfuerzo para lograrla que supone, puede tener una utilidad importantísima.

La reflexión, filosófica o no, pero desde luego si es filosófica, por su propia naturaleza ardua, necesaria y acusadamente, da gravedad al sujeto, lo dota de consistencia, ayuda a proporcionarle, vamos a decirlo así, una solidez que le permite integrar un mayor número y disparidad de vivencias. Funciona, en definitiva, como antídoto o al menos paliativo contra la fragmentación.

Supongo que a nadie se le escapará el significado político de esta funcionalidad de la filosofía. Es falso pensar que esta nos vaya a hacer demócratas. De hecho, no creo que la mayor parte de los grandes filósofos lo hayan sido. Pero si no me equivoco y la filosofía sirve, aún sin proponérselo y con independencia de las tesis sustantivas que discuta, en virtud por así decirlo de sus características meramente formales, para fortalecer el carácter, entonces la educación filosófica sí servirá para que la opinión pública esté compuesta por individuos con más capacidad de reflexión, más estables, en una palabra: más difícilmente víctimas propiciatorias de la demagogia o de la simple arbitrariedad. Es a este individualismo, a esta idiotez, no a la que la sociedad de masas empuja a sus miembros, a la que la filosofía debiera y podría coadyuvar. Y con ello se ganaría de sobra su legitimidad social.

A la impertinente y reiterada pregunta «¿para qué sirve la filosofía?» podría darse, pues, la siguiente respuesta: «para ser más idiota pero no tan imbécil».

Capítulo 3

¿Por qué habría de importarle a la filosofía su propia historia?

3.1. Dos posiciones metafilosóficas

Empezaré con una constatación que me parece difícilmente controvertible: la relación de la filosofía con su pasado, con su historia, constituye ella misma un problema filosófico. Un problema que pone en juego la concepción de la historia y de la filosofía que se tenga. Un problema, pues, perteneciente al ámbito de eso que ha dado en llamarse metafilosofía, esto es, aquella parte de la filosofía que pretende dilucidar la naturaleza de la propia filosofía.

Dado que no hay filosofía particular que no explicita, o al menos asuma, una particular metafilosofía, y por ende, una particular tesis acerca de la relación entre la filosofía y su historia, el tema es lo suficientemente complejo como para que no podamos abordarlo sin someterlo a una simplificación esquemática. Advierto, pues, que lo que viene a continuación es tal simplificación; me conformaré si no se degrada en caricatura grotesca y si resulta, a pesar de todo, orientadora.

A falta de un término más apropiado y abusando de una palabra de la que ya se ha abusado en exceso, bautizaré como de talante «antihistoricista» a todas aquellas posiciones metafilosóficas que tienden, digámoslo así, a devaluar la relación entre la filosofía y su historia. Bautizaré de «historicistas» a las posiciones que defienden lo contrario. Adelanto que mi posición es radical, furibundamente historicista. Aunque, como luego advertiré, hay historicismos que me parecen insostenibles.

3.2. Metafilosofías antihistoricistas

Podemos encontrar una formulación casi paradigmática de un talante antihistoricista en aquel padre fundador de la modernidad que fue Galileo cuando en *Il Saggiatore*, criticando a los filósofos escolásticos representados, en aquel caso, por el jesuita Horacio Grassi, les espetaba que debieran llamarse antes «historiadores de la memoria» que propiamente «filósofos», pues su interés parecía concentrarse más en el mundo de papel —la exégesis de las obras de Aristóteles— que en el mundo real.

Galileo explicitó, con la brillantez polémica que en él era usual, muchas de las intuiciones que los actuales filósofos de mentalidad científica todavía asumen. La historia de la filosofía es una especie de actividad filológica, regida por el propósito de clarificar el significado de las palabras que otros dijeron antes que por el de resolver los problemas que la realidad nos plantea. Su interés es, por consiguiente, secundario. Una actividad curiosa, poco más que un pasatiempo que puede esperar al momento de ocio en que no tengamos ningún problema urgente que resolver para ser abordada, pues ¿qué podemos encontrar en la historia? O bien problemas resueltos, pero que entonces por ello

mismo ya no nos conciernen, o bien errores que mejor haríamos en olvidar.

En suma, que el pasado de la filosofía es página justamente pasada. El aprendiz de filósofo puede acudir a él con una finalidad gimnástica —por robarle a Aristóteles una expresión que él utilizaba para caracterizar la utilidad de la dialéctica—, para adiestrarse reconstruyendo soluciones afortunadas o desafortunadas a viejas dificultades; pero en cualquier caso, mejor haría familiarizándose con otro *organon* más útil para la resolución de nuestros actuales problemas: las matemáticas, en cuyo lenguaje parecen estar escritas las leyes que rigen el mundo natural, o la ciencia cognitiva, que nos dará la clave del mundo psíquico, o la economía, que según todas las apariencias rige los avatares del mundo social, etc.

Pero al antihistoricismo se puede llegar igualmente desde una perspectiva metafilosófica muy diferente a la que los filósofos de orientación científica suelen asumir (más que explicitar). En efecto, podemos llegar igualmente a devaluar el papel de la historia de la filosofía partiendo justo de la premisa de que, por decirlo wittgensteinianamente, la filosofía ha de estar por encima o por debajo de las ciencias, pero no a su mismo nivel; de que no debe ocuparse con la resolución de problemas contingentes como aquellos que preocupan al científico. Su interés ha de centrarse en la clarificación de la estructura más profunda y general de nuestro pensamiento o lenguaje, que justamente por profunda y general carece de historia.

En la versión pesimista de esta nueva concepción perenne de la filosofía, la historia de la misma no nos suministra más que un elenco de errores conceptuales o gramaticales. En su versión optimista, una reiteración de verdades trascendentales formuladas con aparatos críticos cada vez diferentes y, quizás, más precisos.

En cualquier caso, la historia no viene a ser sino repetición. Nada nuevo bajo su sol. Lo que de ella podemos aprender, podríamos aprenderlo igualmente sin ella, fijándonos, por ejemplo, en la gramática profunda del lenguaje, o en la necesaria, y por lo tanto intemporal, conexión entre ciertos conceptos, o reduciendo los fenómenos a sus esencias. De este modo, el papel de la filosofía para la formación filosófica vuelve a ser un tanto accidental. Mejor haríamos con ir a las cosas mismas que no a lo que otros han dicho sobre las mismas cosas.

Una consecuencia de estas dos formas de antihistoricismo que no deseo dejar pasar inadvertida es que, curiosamente, ambas vendrían a coincidir en la recomendación de una historiografía que llamaré, de nuevo a falta de mejor nombre, «presencialista». Quiero decir: aunque como hemos visto en ningún caso el pasado de la filosofía resulta esencial para la formación filosófica, cuando no obstante desde estas posiciones metafilosóficas se acude a él se puede perfectamente bien prescindir del contexto de los autores estudiados. Perfectamente se podría preguntar, por ejemplo, qué aporta Hume a la filosofía de la mente sin tener en cuenta no solo sus intenciones ilustradas de socavar cualquier apoyo a la hipótesis religiosa —como él la llamaba— sino incluso su más o menos soterrado diálogo con otros pensadores como Descartes, Locke o Butler cuando aborda el tema.

Hay, sin duda, otras muchas metafilosofías con consecuencias antihistoricistas. Pero

las recién aludidas me parecen bastante representativas de los planteamientos de algunas de las corrientes filosóficas más importantes del siglo XX, como la fenomenología o la filosofía analítica. De modo que me conformaré con lo apuntado hasta aquí.

3.3. Metafilosofías historicistas

Admito que hay intuiciones en las posiciones antihistoricistas recién aludidas que me parecen respetables. Por ejemplo, me parece respetable la aspiración de los antihistoricistas científicistas, por llamarles de alguna manera, a que la filosofía tenga algo que decir más allá de sí misma y de su propia historia, a propósito de problemas actuales, aunque no porque de este modo se puede dotar a la filosofía de alguna utilidad (pues no anheló una civilización tan bárbara como para no aceptar sino lo que tenga utilidad) sino por una razón, paradójicamente, al menos de momento, historicista: los filósofos, los grandes filósofos, siempre tuvieron algo que decir a propósito de los problemas de los tiempos que les tocó vivir. Su pensamiento, y con él la filosofía, siempre fue actual.

Claro que no solo fue actual. Pues de hecho, y por contradictorio que esto pueda parecer ahora, también me parece respetable la idea del antihistoricismo trascendental, por seguir poniendo etiquetas, que no ve en la historia de la filosofía una historia de progreso semejante a la de la ciencia. Aunque de nuevo la razón de la credibilidad que concedo a esta intuición vuelve a ser *prima facie* historicista: cuando uno lee a los filósofos, a los grandes filósofos, parece que pueda encontrar en ellos una enseñanza que trasciende su propio tiempo. Cuando leo a Platón no solo encuentro a alguien que formula una receta para revitalizar una polis en decadencia (o a un amigo de Esparta, según otra lectura); extrañamente me da la impresión de que también estoy leyendo a un autor que me puede servir para orientarme en mi presente. De modo que la filosofía también tiene algo de inactual.

A pesar de estos reconocimientos, no simpatizo, como ya he adelantado, con el antihistoricismo en ninguna de las formas que he traído a colación (ni con ninguna de sus formas *tout court*). Encuentro la metafilosofía que las respalda bastante implausible. No creo que la filosofía esté en línea con la ciencia y que lo único que la diferencie de la misma sea su grado de generalidad; como tampoco creo que no tenga nada que ver con la misma. Entre las posiciones contrarias de estas dos formas de antihistoricismo sospecho que cabe un *tertium* más razonable.

Tampoco creo que la historia esté condenada a ser filología en el sentido apuntado (en realidad, creo que ni siquiera podría serlo ni aunque se lo propusiera), ni creo que los sistemas filosóficos del pasado sean simplemente el resultado de malas comprensiones de la gramática (superficial o profunda), o de la relación entre ciertos conceptos, o de la esencia de los fenómenos.

Pero, sobre todo, lo que no acepto es que la relación entre la filosofía y su historia sea externa (y por ello mi rechazo del antihistoricismo es de todas sus formas, y no solo de las dos concretas que he bosquejado) como habría de serlo en el caso de que estas

metafilosofías estuvieran en lo correcto.

La relación entre la filosofía y su pasado me parece intuitivamente muy diferente de la relación que media entre la ciencia y su pasado. Un físico, por ejemplo, que no haya leído a Newton (sospecho que la mayoría), tiene una laguna en su formación cultural, no en la profesional. No creo que se pueda decir lo mismo de un filósofo que no haya leído ni una línea, pongamos por ejemplo, de Platón.

Por otra parte, la tesis que defiende que basta con atender al uso actual de nuestros términos y a la relación entre los conceptos que aquel uso transmite ignora dos cosas a mi entender importantes: la primera, que la propia filosofía forma parte de nuestra cultura y, por lo tanto, ha contribuido a que el uso de ciertos términos y el alcance de ciertos conceptos sea el que es. Y segundo pero no menos importante, que de hecho en ese uso suelen comparecer, por así decirlo, estratos de origen muy diferente. O dicho de otra manera, que los conceptos de los que actualmente nos servimos se han formado históricamente, en un proceso en el que han ido incorporando diferentes dimensiones introducidas con propósitos muy diversos. De hecho, cabría preguntarse si muchas de las perplejidades que experimentamos cuando consideramos ciertos conceptos, como le pasaba a Agustín de Hipona cuando se ponía a pensar en el tiempo, no obedecerán, aparte de a la superficial estructura de la gramática, también a esta su inevitable dimensión diacrónica.

Pero quizás quepa otra observación más general contra el antihistoricismo en cualquiera de sus formas, una observación que se apoya en la constatación para mí difícilmente controvertible con la que iniciaba estas reflexiones, a saber, el hecho de que la relación entre el pasado de la filosofía y la formación filosófica, entre la filosofía y su historia, constituyen un problema él mismo filosófico. Pues, ¿no atestigua ello suficientemente que la actitud del filósofo exige una relación con el pasado de su disciplina muy diferente a la que tiene el científico natural con la suya, o el hablante medio con su idioma?

Parafraseando a Goethe diría que estos pueden pasar a servirse inmediatamente de lo que han heredado, la teoría en vigor o el lenguaje; mientras que el filósofo todavía tiene que hacer suyo lo que le es dado, apropiarse lo que ha recibido en herencia. Quizás sea por ello por lo que la relación de la física con su historia no es un problema físico, ni es una exigencia para ser un hablante competente de un idioma conocer la etimología de las palabras que se utilizan, mientras que sí es un problema propiamente filosófico el de la relación de la filosofía con su historia y siempre se puede exigir a cualquiera que profese cualquier filosofía que explique, si es que no las ha explicitado, cuáles serían las consecuencias de la misma para esta cuestión.

Ahora bien, que no acepte yo el antihistoricismo no significa, como también adelanté, que comulgue con cualquier forma de historicismo. Me resulta especialmente sospechoso aquel, si no me equivoco objeto principal de las iras popperianas, que vendría a decirnos que debemos prestar atención a la historia en general, y a la de la filosofía en particular, porque, al fin y al cabo, nosotros somos el resultado necesario de su desarrollo e, incluso, está de algún modo predeterminado en el pasado lo que

habremos de ser en el futuro.

Esta visión de la historia me parece, como le parecía a Popper, cripto-teología. Una especie de teodicea oculta por más que se pretenda una filosofía rigurosamente laica. Es como si se hubiera despojado al dios semita de los atributos con los que le revestía la tradición para transferírseles a una nueva divinidad: una Historia escrita con mayúsculas. Mi punto de vista es, más bien, que la historia en general es el producto en muy buena medida de la contingencia, entre otras cosas, y esto valdría especialmente para la historia de la filosofía, porque es el resultado de la iniciativa de los individuos con sus irreductibles idiosincrasias.

Pero si el hilo que une el pasado con el presente en general, y con el de la filosofía en particular, no es el de la inexorable necesidad, ¿no habremos de renunciar a entender su relación como una relación interna? Probablemente no, pues que la historia sea el resultado también del azar no significa, y esto es lo que habríamos de concederle a esta forma de historicismo sospecho que hoy especialmente desacreditado, que no se pueda, sobre todo *a posteriori*, descubrir cierta lógica en su desarrollo. No todo es furia y ruido en la historia. Al fin y al cabo, el principal factor de novedad en la misma —me refiero, claro está, a la historia humana— viene de la mano de la actuación de agentes intencionales que, en cuanto tales, actúan movidos por razones, aunque, obvia decirlo, en muchos casos estas razones sean pésimas.

3.4. La filosofía y su pasado

La labor de zapa que nuestra crítica ha realizado hasta aquí debiera servirnos, al menos, para empezar a poner los fundamentos de qué es lo que queremos. Queremos una metafilosofía que aunque no vea la filosofía como un mero capítulo de la ciencia tampoco proscriba una relación significativa con ella; una metafilosofía que nos permita ver a la filosofía preocupada por la actualidad y, a la vez, como trascendiendo esta; una metafilosofía que sea historicista sin ser determinista, que no haga de la relación entre la filosofía y su historia una relación meramente externa y que, por lo tanto, conceda al pasado de la filosofía un papel privilegiado en la formación filosófica. La pregunta es, ¿podemos tener todo esto?

Para empezar a poder articular una alternativa metafilosófica en la que todo esto tenga cabida quizás pudiera resultarnos de utilidad reactivar la vieja distinción, acuñada por Droysen, entre explicar y comprender. Como se sabe, esta distinción se hizo jugar para establecer una diferencia entre ciencias naturales y del espíritu. Mi propuesta es servirnos de ella de una forma crítica para comprender la naturaleza de la propia filosofía. La filosofía, a la luz de esta distinción, tendría una finalidad comprensiva antes que explicativa. Por aquí vendría su diferencia con la ciencia, al menos la natural. Pero también su relación especialmente significativa con ella, pues sospecho que no se puede comprender la realidad ignorando las explicaciones que de la misma se dan. Y pocos dudarían hoy de que es justamente la ciencia la que nos suministra las explicaciones más plausibles de, por lo menos, la realidad natural. Así que nada que objetar a la

recomendación de que el filósofo se familiarice con otros *organa* diferentes de la propia historia de la filosofía... pero siempre y cuando, por lo que pronto veremos, se tenga bien presente que esta juega un papel esencial en la formación filosófica.

Ligada a las explicaciones disponibles en cada particular momento de la realidad, la comprensión de la misma que la filosofía propone lleva inevitablemente la marca de su actualidad, y esto, una comprensión de la actualidad de la filosofía, era lo primero que queríamos de nuestra metafilosofía. Claro que el precio que por ello paga la filosofía es el de incorporar en ella elementos con fecha de caducidad; elementos que cuando declinan arrojan una sombra sobre su verosimilitud. El derrumbe de la astronomía y de la física geocentrista, por ejemplo, supuso un duro golpe para la credibilidad de la comprensión aristotélica de la realidad. Y sin embargo, ni siquiera cuando a ese terremoto teórico se le unió el maremoto del darwinismo y de la biología evolucionista bastó ello para arrumbar y sepultar por completo y para siempre el valor de la filosofía aristotélica.

Que ello sea así obedecerá probablemente a varias razones. Yo solo apuntaré aquí dos. La primera, sospecho, es que todavía podemos ponderar ciertas virtudes de una comprensión de la realidad —su coherencia, su elegancia, etc.— aun después de haber descubierto que asume premisas falsas. Ya sabemos que Aristóteles asume muchas premisas erróneas... pero todavía podemos disfrutar comprendiendo su genio para justificarlas y para argumentar a partir de ellas.

Reconstruir una filosofía pasada proporciona una ocasión para ejercitar con placer nuestro ingenio de manera análoga a como nos place comprender la solución de un problema incluso cuando ha sido otro el que la haya propuesto. Es este un aspecto que no debiéramos descuidar si queremos entender la relación de la filosofía con su pasado, pues desde antiguo se nos reitera que la filosofía es, antes que nada, una actividad intelectual que tiene las marcas de lo lúdico y hedonista, incluso de lo erótico. Y yo creo que así es, aun cuando para algunos grandes filósofos la filosofía no haya sido sino esa forma negativa de placer que consiste en dejar de experimentar el dolor que el mundo les causaba. Y creo también que así debiera seguir siendo; razón por la que, supongo, se entenderá ahora mejor mi oposición a esa forma de barbarie que supondría una civilización en la que no tuviera cabida sino lo útil, pues en ella a la filosofía solo le quedaría (¿o solo le queda ya, y es que estamos viviendo desde hace tiempo, como defienden algunos, dominados por los bárbaros?) un espacio más bien angosto, si es que alguno le quedara.

Pero dejando al margen esta pequeña digresión, volvamos a retomar la cuestión de la relación entre la filosofía y su pasado. A quien nos pregunte por qué nos dedicamos al estudio del pasado de la filosofía podemos responderle, parafraseando al filósofo escéptico, que porque de otra manera sentiríamos que nos estaríamos perdiendo un placer. Exactamente la misma razón que aduciríamos a favor de la filosofía. Y es que no es una cosa hacer filosofía y otra distinta hacer historia de la filosofía. No, intentar comprender la historia de la filosofía ya es una manera de hacer filosofía. Y ahora empezamos a ver que la relación entre la filosofía y su pasado no puede ser más interna.

Podríamos volver ahora sobre la metáfora gimnástica a la que acudimos cuando caracterizábamos la posición antihistoricista y que, por cierto, tomábamos prestada del mismo Aristóteles. Ciertamente la gimnasia supone un esfuerzo y persigue una finalidad higiénica, mantener la salud de nuestro organismo; pero para el atleta la gimnasia también tiene una dimensión placentera y hasta erótica. Pues bien, algo análogo podremos decir ahora que ocurre con la historia de la filosofía. Esta no solo tiene el valor instrumental de servirnos para, por seguir con la metáfora, poner en forma nuestro entendimiento reconstruyendo antiguas soluciones a viejos problemas; el filósofo encontrará en esta reconstrucción esa especie de placer intelectual que es signo distintivo de la misma filosofía.

De todas formas, hemos adoptado la hipótesis más austera. Hemos supuesto que quien se dedica a estudiar el pasado de la filosofía se limita a reconstruir un sistema y hemos utilizado la analogía de quien reconstruye la solución que otro ha dado a un problema. Pero esta situación rara vez se da, si es que se da alguna. En realidad, mejor haríamos en cambiar de analogía. Reconstruir un sistema filosófico pasado es más parecido a reconstruir una partida de ajedrez que otros jugaron: repetimos sus movimientos, pero también exploramos otras posibilidades para comprender dónde fallaron.

Comprender una filosofía pasada suele involucrar, yo diría que siempre exige, querer comprender sus puntos débiles. De hecho, toda esta última parte de nuestra reflexión partió del ejemplo de una filosofía, la de Aristóteles, que se apoyaba sobre premisas que hoy sabemos erróneas. Ahora bien, comprender por qué una comprensión de la realidad falla ya es avanzar en el camino de una mejor comprensión de la realidad. De modo que no solo por el tipo de actividad que constituye la historia de la filosofía sino también por su rendimiento volvemos a establecer la conclusión recién alcanzada: la historia filosófica de la filosofía (y ahora esta redundancia creo que está doblemente justificada) ya es filosofía, no una mera propedéutica ni un mero *organon* para la misma (aunque aprovecho la ocasión para apuntar que también es ambas cosas: que es la mejor propedéutica se podría justificar por lo que podríamos llamar el principio de autonomía—no confundir con independencia—, según el cual buena parte de los problemas filosóficos los engendra la misma filosofía. Como aval, espero que solvente, de que es un buen *organon* para afrontar problemas filosóficos pongo esta misma exposición).

Vemos por lo demás lo lejos que está esta comprensión de la historia de la filosofía de las comprensiones antihistoricistas de la misma. El historiador filosófico de la filosofía no está condenado a ser un filólogo (luego veremos que el historiador, a secas, tampoco), un obseso fetichista del mundo de papel, aunque se sirva del papel para potenciar su relación erótica con la realidad de carne y hueso (evidentemente, lo mismo vale para la historiadora). La historia de la filosofía no es mera repetición. Y aunque el presencialismo (término espantoso pero para el que no encuentro mejor sustituto) sea una forma posible de hacer historia de la filosofía, quizás no sea, con todo, la más adecuada, pues la contextualización de un pensamiento a su época y a otros pensamientos de la misma, siempre nos permitirá una mejor comprensión de él.

Recapitulemos. Creo que tenemos ya mucho de lo que deseábamos. Una metafilosofía

que nos permite entender a la filosofía como una actividad diferente de la ciencia aunque no sin relación con ella. Una metafilosofía que nos permite entender la necesaria actualidad (y por lo tanto la inevitable caducidad) de la filosofía. Pero sobre todo una metafilosofía que nos permite comprender que hacer historia de la filosofía ya es hacer filosofía, que la relación entre la filosofía y su pasado es interna, de modo que el aprendizaje de este se convierte en la mejor propedéutica y en un magnífico *organon* para aquella. Nos falta comprender cómo es posible que la filosofía sea, no obstante su actualidad y caducidad, también inactual y perenne, y cómo nuestra metafilosofía puede ser historicista sin por ello caer en el determinismo. Creo que todo esto también podremos entenderlo al hilo de la consideración de la segunda razón, que prometí más arriba glosar, de por qué una comprensión de la realidad puede conservar su valor filosófico aun cuando ya pensemos que descansa sobre premisas falsas y, en ese sentido, la consideremos como pasada.

3.5. La comprensión filosófica

Esta segunda razón tiene que ver con el sentido que yo quisiera darle al término «comprensión» cuando lo utilizo para caracterizar la filosofía. En la filosofía de la mente contemporánea se suele distinguir los estados mentales con contenido representacional por lo que se llama «su dirección de ajuste». Las creencias, por ejemplo, siguen la dirección de ajuste de la mente al mundo, pues lo que pretenden es ajustarse a este, ser verdaderas. Los deseos, por el contrario, siguen la dirección de ajuste inversa, van del mundo a la mente, pues lo que pretenden es que el mundo se ajuste a ellos, es decir, realizarse. Claramente una explicación sigue la primera dirección, pretende ajustarse al mundo, ser verdadera, pero ¿y la comprensión?

Yo diría que aquí el caso es menos claro. Ciertamente una comprensión de la realidad también participa de esa dirección... pero no solo. Por ello diría yo que aunque los sistemas filosóficos aspiran a la verdad no lo hacen en el mismo sentido que las explicaciones científicas. Y es que creo que una filosofía no solo nos presenta una determinada imagen del mundo sino que también nos propone una manera de estar en él. En este sentido, la filosofía no solo pretende ser verdadera sino también, y quizás más decisivamente, persuasiva. Siempre tiene algo de proposición. Una filosofía no es la simple afirmación de que la realidad es así o asá. Es también una propuesta: ¿y si miras las cosas de este modo? El aristotelismo, por volver a nuestro ejemplo, no solo nos dice que el universo es finito y las especies más o menos fijas. Su mensaje más importante es una invitación a considerar que hay un orden natural de las cosas y una forma de vivir conforme al mismo.

Muchos, desde Hume a Wittgenstein, pasando por Fichte o James, han señalado que la filosofía tiene que ver con el carácter. Creo que lo que estoy apuntando tiene que ver con ello. Una filosofía transmite un carácter, nos da una ocasión para la empatía (positiva o negativa; yo, por ejemplo, no simpatizo con el kantismo, lo cual no es óbice para que pueda comprender que el de Königsberg es uno de los filósofos más grandes de la

historia), para forjarnos un carácter, cultivar el cuidado de nosotros mismos, para, y espero que esto no suene demasiado rimbombante, realizarnos.

Si tenemos en cuenta esta dimensión, llamémosla sapiencial, a la que, en mi opinión, la filosofía no puede ni debe renunciar, podemos ganar para nuestra metafilosofía lo que le faltaba. En cuanto que propuesta, la filosofía está en profunda relación con el carácter. La polis en decadencia, por sí misma, no habría engendrado el platonismo o el aristotelismo; ni el imperio el epicureísmo o el estoicismo. Todas esas eran alternativas «lógicas» en las situaciones en que afloraron. Pero es muy importante tener en cuenta que la lógica situacional no es determinista. Para que aquellos sistemas cristalizaran fue preciso que se diera la contingencia de la existencia de los caracteres idiosincrásicos e irrepetibles que fueron Platón y Aristóteles, Zenón o Epicuro...

No hay inexorable necesidad, pues, en la historia de la filosofía, ni en la historia en general. No estamos determinados por el pasado ni condenados a repetirlo si lo ignoramos. Aunque podamos aprender mucho del mismo... El historicismo de nuestra metafilosofía no es, pues, determinista.

Pero esta consideración de la dimensión sapiencial de la filosofía también nos permite comprender el carácter perenne de la filosofía. Siendo una propuesta, una invitación a forjarnos un carácter, no puede quedar nunca totalmente desmentida por los hechos, aunque estos se lo pueden poner más o menos difícil. Lo que quedará siempre del aristotelismo, por acabar con nuestro ejemplo, será una invitación a ser de cierta forma.

Capítulo 4

¿Hermenéutica de la epistemología?

4.1. Hermenéutica y epistemología, una relación aporética

Para quien conozca, aunque sea superficialmente, el desarrollo de la filosofía en los últimos treinta años, muy probablemente el título de este capítulo le sorprenderá como fuertemente paradójico. ¿Una hermenéutica de la epistemología? ¿No remiten acaso cada uno de estos dos términos a posiciones filosóficas irreconciliablemente enfrentadas? De hecho, fácilmente podrá aducir el lector avisado ejemplos de esta relación polémica.

Consciente de lo problemático de la misma he querido plantear la cuestión en los términos abiertos de una interrogación. Es posible que la fórmula «hermenéutica de la epistemología» encierre en su seno una tensión irresoluble. Pero si ello es así me gustaría saber precisamente por qué.

4.2. Hermenéutica: la interpretación de la tradición

Una buena manera de empezar a aclarar nuestro problema es intentar precisar qué deba entenderse por hermenéutica. Quizás ayude a ello, siguiendo un proceder típico de los filósofos de esta escuela que consideran la historia conceptual como una tarea propia de la filosofía, volver la mirada al origen del término. Nos encontramos entonces que «hermenéutica» entronca con el griego *hermeneuein*; un verbo que según una tradicional etimología tendría que ver a su vez con el nombre del dios Hermes.

Como muchas de las etimologías que suelen aducirse, probablemente también esta sea falsa. Pero aun si hubiera de concluirse que *non è vera*, sería pertinente preguntarse si no estará, al menos, *ben trovata*. Y es que en el Panteón Olímpico, Hermes es el dios *hermeneús* por excelencia. Siempre cercano a Zeus, como Mercurio al Sol, es Hermes su heraldo, el encargado de trasladar a dioses y a hombres sus mandatos. Hermes, pues, el *hermeneús*, o como se dirá en latín, el *trâductor*, el *interpre*s, de donde proceden nuestras palabras «traductor» e «intérprete». Y la hermenéutica el arte que le corresponde: el arte de la traducción o de la interpretación.

Conviene, no obstante, saber lo que se dice. Volvamos al latín. *Trâductor* e *interpre*s, como ocurre con sus equivalentes españoles, son vocablos muy cercanos en su significación. Pero uno y otro tienen connotaciones que en nuestra lengua prácticamente se han perdido. Su significación primaria, por ejemplo, no remite estrictamente a la práctica lingüística: el *interpre*s es básicamente un intermediario, un negociador; y el *trâductor* el que hace pasar algo de un lugar a otro.

Esta última acepción es especialmente interesante por dos motivos. Primero, porque la trans-ducción que realiza el traductor no se realiza entre dos lugares situados, por así decirlo, en el mismo plano. Hay cierta connotación de desequilibrio. Si volvemos a considerar el caso de Hermes comprenderemos bien esta idea. Al fin y al cabo Hermes no traduce (trans-duce, transporta) cualesquiera mensajes, sino mensajes divinos.

Mensajes que son, y así los denominé más arriba, mandatos. Mensajes con fuerza imperativa.

El segundo motivo que hace interesante la acepción primigenia del vocablo *trâductor* que estamos considerando es que permite apreciar bien la estrecha cercanía con otro vocablo especialmente significativo. En efecto, si el *trâductor* es quien hace pasar algo de un sitio a otro, a la acción de entregar, de remitir, que él cumple se le dice en latín *trâditio*.

Estamos ahora en disposición de ganar una mayor precisión en la comprensión de lo que sea el hermeneuta. Arriba lo hemos caracterizado como el traductor o intérprete, y a su arte como un arte de la traducción o de la interpretación. Ahora podemos añadir que lo que el hermeneuta traduce o interpreta, lo que transmite, es algo con fuerza normativa, una tradición. Para utilizar una fórmula que evite redundancias bien podría decirse que el hermeneuta es el intérprete de la tradición; y la hermenéutica, por consiguiente, el arte de la interpretación de la tradición.

También ahora podemos empezar a comprender por qué tenemos la inclinación a considerar al exégeta bíblico o al jurista como destinatarios más adecuados del título de «hermeneutas». Y es que su negocio no es una interpretación cualquiera sino la interpretación de lo normativo por excelencia: del libro que guarda nuestra tradición sagrada, la ley de Dios, en el primer caso; de las fórmulas en que se condensa nuestra tradición de convivencia, el código legal, en el segundo.

Por encima de todas estas consideraciones cabe preguntarse, sin embargo, qué significa la hermenéutica para la filosofía. Creo que puede darse a esta pregunta una doble respuesta.

En primer lugar, la hermenéutica puede proporcionar a la filosofía un objeto para la reflexión. Se trata de clarificar los problemas relacionados con la interpretación y la transmisión de la tradición. En la medida en que estas actividades fueron cristalizando en disciplinas científicas, especialmente a lo largo del siglo XIX, la hermenéutica filosófica, entendida en este sentido que podríamos calificar como restringido, fue a su vez consolidándose como una filosofía de las ciencias hermenéuticas, la teología y el derecho, pero también la filología, la historia e incluso la psicología, disciplinas todas ellas relacionadas con la interpretación: de los textos sagrados, de las leyes, del lenguaje o, en general, de las acciones humanas, pasadas o presentes.

Ahora bien, no basta con que la reflexión filosófica tome como objeto estas disciplinas para que automáticamente se haga acreedora al calificativo de «hermenéutica». Consideremos, por ejemplo, el famoso tratamiento que hace Quine del problema de la traducción radical en el segundo capítulo de *Palabra y objeto*.

Obviamente el filósofo norteamericano está con este experimento mental, que sitúa a un antropólogo en la tesitura de tener que aprender un lenguaje que desconoce totalmente, planteando una cuestión de relevancia para la filología. Pero no creo que simplemente por ello su punto de vista merezca el calificativo de hermenéutico. Y es que Quine no deja de ver en el lenguaje un tipo de evento físico —una sofisticada clase de conducta— desencadenado en última instancia por otro tipo de eventos físicos —los

impactos de los rayos de luz y de las moléculas sobre nuestros órganos sensoriales.

El enfoque quineano del lenguaje neutraliza su dimensión tradicional y es, en consecuencia, fuertemente naturalista. Lejos de operar tal neutralización, los planteamientos dignos de ser calificados como hermenéuticos subrayan esta dimensión del lenguaje como del resto de realidades que constituyen el objeto de las ciencias humanas. De este modo lo específico de una filosofía hermenéutica restringida es, junto con la defensa cerrada del estatuto de cientificidad de estas disciplinas, el reconocimiento de su irreductibilidad a las ciencias naturales.

Pero la hermenéutica puede proporcionar a la filosofía bastante más que un campo específico de problemas si se convierte en fuente de inspiración para comprender el ser y la verdad, la naturaleza de la racionalidad, e, incluso, la tarea misma de la filosofía. La filosofía hermenéutica es entonces mucho más que una particular filosofía de un cierto tipo de ciencias y adquiere lo que Gadamer denominó un «aspecto universal».

Una filosofía hermenéutica, entendida ahora la expresión en este sentido universal, defiende una serie de tesis de largo alcance relacionadas entre sí: el sentido eminentemente práctico del saber filosófico, la tradición como *locus* original de la verdad y del conocimiento, el carácter finito y a la vez inclausurable de la racionalidad, la temporalidad e historicidad del ser, la naturaleza lingüística de nuestra experiencia del mundo... La filosofía hermenéutica, así entendida, se presenta entonces como una descendiente directa del pensamiento de Heidegger, pero emparentada también con los planteamientos de otros grandes filósofos más pretéritos: Hegel, Aristóteles y Platón.

Quizás si volvemos a considerar las conclusiones de nuestra sucinta elucidación filológica se comprenda bien cómo puede haberse llegado a esta «universalización» filosófica de la hermenéutica. Convertir al hermeneuta en modelo para el filósofo significa, por ejemplo, comprender que el propósito de este es análogo al de aquel: la transmisión de una tradición que es mandato; una razón para la prioridad concedida a la dimensión práctica de la filosofía.

Otro punto que debemos tener en cuenta es que el hermeneuta al transmitir un mandato cumple él mismo un mandato. De este modo bien puede decirse que él mismo pertenece a la tradición que interpreta. Pero esta relación de pertenencia es recíproca, pues la tradición, a su vez, se va constituyendo gracias a sus sucesivas interpretaciones. Una tradición no interpretada es una tradición no transmitida y, por lo tanto, trunca.

De esta copertenencia de tradición y hermeneuta la filosofía puede extraer múltiples y muy importantes enseñanzas universales. Como la tarea de interpretación, cualquier tarea de conocimiento que la razón pueda emprender tendrá que llevarla a cabo desde una particular situación ya heredada. La verdad no puede ser accedida, pues, más que desde una razón inscrita en una tradición.

Pero si la racionalidad es siempre una racionalidad inscrita, es por ello mismo una racionalidad circunscrita, delimitada, limitada, finita. Así, de nuevo de manera análoga a lo que ocurre en la original situación hermenéutica en que la tradición se trasciende a sí misma gracias a las interpretaciones que la constituyen, la razón estará constantemente trascendiéndose y constituyéndose a sí misma, de modo que justo en igual medida en

que es una razón finita es también una razón inclausurable. No extrañará, por consiguiente, que el filósofo partidario de la hermenéutica ponga al diálogo como ejemplo privilegiado de actividad racional.

Por otra parte, tiene la hermenéutica una naturaleza doblemente temporal e histórica. Temporal e histórico es el objeto hermenéutico como temporal e histórico es el arte hermenéutico. Aquel porque coincide con la tradición, una realidad que esencialmente se constituye en el tiempo, una realidad histórica. Este porque es un arte de la interpretación que, como hemos visto, pertenece igualmente a la tradición a cuya constitución en realidad contribuye; de modo que también ella es una realidad esencialmente temporal, histórica.

La enseñanza filosófica universal que de todo ello puede extraerse es igualmente clara. La razón tiene una naturaleza histórica y temporal. De hecho esto no debiera sorprendernos una vez que hemos visto su doble carácter finito e inclausurable que la mueve a una continua autotranscendencia. Pero el ser cuya verdad ella desvela tendrá una naturaleza esencialmente temporal y, en este sentido, histórica.

A mi entender es este un punto en el que la hermenéutica remite, en última instancia, a algunas enseñanzas de la fenomenología husserliana. La hermenéutica se estaría tomando con toda radicalidad el *a priori* de la correlación, y ello le llevaría a negar el carácter subjetivo, aunque sea trascendental, de la temporalidad. Si la razón que descubre el ser de las cosas lo hace temporal, históricamente, es porque el ser de las cosas que la razón descubre es él mismo temporal e histórico. Y viceversa. De la misma manera creo que esta temporalidad está también a la base de la esencial negatividad que, según la hermenéutica, caracteriza a la experiencia, y que constituye otro aspecto de la finitud.

Por último hay que tener en cuenta que el lenguaje es el medio privilegiado en el que se transmite la tradición que el hermeneuta interpreta. Pues bien, de manera análoga, y ello es una muestra más de su finitud e historicidad, no puede la razón experimentar el mundo si no es sirviéndose de los conceptos que esa realidad histórica que es el lenguaje legado por la tradición vehicula.

4.3. Epistemología: la crítica de la tradición

Podemos ahora precisar un poco más lo que una hermenéutica de la epistemología supondría. Si hermenéutica se entendiera en el primero de los dos sentidos filosóficos recién apuntados, el más restringido, la expresión equivaldría poco menos que a un sinsentido, pues lejos de ser posible una hermenéutica de la epistemología, habría que entender aquella como una parte de esta, como una concreta posición en el ámbito de la filosofía de las ciencias humanas.

Si cabe una hermenéutica de la epistemología habrá que concluir que la hermenéutica que ha de dar cuenta de la epistemología ha de ser entendida en el segundo de los sentidos recién señalados. Solo una hermenéutica filosófica universal puede tomar a la epistemología como su objeto. Y esto quiere decir: convertirla en objeto de interpretación. He aquí, por fin, una fórmula que explicita lo que una hermenéutica de la

epistemología sería: una interpretación de la epistemología. ¿Por qué no habría de poder llevarse a cabo semejante empresa?

Si aplicamos lo que ya sabemos sobre la hermenéutica, inmediatamente comprenderemos que la interpretación de la epistemología supone tratarla como una tradición. Pues bien, sospecho que esta es una importante fuente de tensiones.

Para empezar no creo que los epistemólogos tengan conciencia de configurar tradición ninguna. Muy probablemente piensen ellos que lo que les une es más la preocupación por una serie de problemas que no un conjunto de opiniones históricamente transmitidas, que al fin y al cabo es lo que define a una tradición. La epistemología es a sus ojos más un campo de investigación que un conjunto de doctrinas positivas. Considerar a la epistemología una tradición sería tan confundente como afirmar que las ciencias positivas son una tradición.

No extrañará al filósofo hermenéutico, sin embargo, esta comparación que el epistemólogo hará de su disciplina con las ciencias positivas. Al fin y al cabo, podría añadir, en su desarrollo más extremo esta tradición está abocada a considerar la epistemología como una disciplina científica más. Quine, por ejemplo, propuso la reconversión de la epistemología en psicología, y creo que puede afirmarse que esta propuesta de naturalización de la epistemología ha tenido un gran eco en el último tercio del siglo pasado.

Este científicismo de los epistemólogos, por otra parte, muestra que su concepción de su propia tarea filosófica es bien diferente de la que el partidario de la hermenéutica asume: lejos de conceder primacía a la dimensión práctica de la filosofía el epistemólogo entiende que la filosofía debe ser una disciplina fundamentalmente teórica (por ello, un enfoque epistemológico de la ética se moverá preferentemente en un terreno metaético lo más aséptico posible).

Por lo demás, subyace a la concepción eminentemente teórica de la filosofía propia de la epistemología una diferencia con respecto a la comprensión hermenéutica de la racionalidad. Si el filósofo hermenéutico concibe la razón como inevitablemente finita a la vez que inclausurable, tomando la mayor parte de las veces como paradigma de ejercicio racional el diálogo inagotable, el filósofo de talante epistemológico suele considerar como modelo de racionalidad la inferencia cuyo objetivo es el establecimiento de una conclusión que precisamente concluya, esto es, closure, el proceso inferencial. La razón se concibe así como esencialmente concluyente e, incluso, como potencialmente infinita. Una concepción de la razón que puede rastrearse en los orígenes mismos de la tradición epistemológica, en Galileo, por ejemplo, cuando este defendió que la razón humana no difería de la divina más que extensivamente.

Claro que esta variación en la manera como se concibe la razón viene acompañada también de una correlativa diferencia en la manera de entender la realidad. Ciertamente que el proceso de conocimiento de la misma puede ser un proceso histórico, pero esta historicidad tiene más que ver con las condiciones subjetivas y accidentales que afectan al establecimiento de la verdad que a la esencia de lo verdadero.

Así la historicidad de la razón es para el epistemólogo más un síntoma de su

deficiencia que de su esencia. Si hay historia es porque aún no se ha alcanzado la verdad —y entonces la historia es la historia de las refutaciones— o, al menos, toda la verdad —y entonces la historia es la historia «sin historia» de un progreso acumulativo—. La constante aspiración de una razón conclusiva es clausurar su accidental historicidad.

La esencia de lo verdadero pasa ahora a residir en una objetividad que tiene en lo reiterable de su presencia el criterio más distintivo. Una objetivación del ente que en su origen viene acompañada de una correlativa objetivación de la temporalidad. Esta no es concebida histórica sino matemáticamente. También la historicidad sería algo accidental para el tiempo. La historia es algo que puede ocurrir en el tiempo, pero el tiempo podría no (con)tener (ninguna) historia. (Muy probablemente, la concepción del tiempo que incorpora la física contemporánea haya roto el marco de esta objetivación de la temporalidad).

Por otra parte, ligada a esta concepción objetiva del ser (y del tiempo) de lo real hay también una concepción de la experiencia que entiende esta como una relación ella misma objetiva, causal, entre los objetos del mundo y el sujeto de la experiencia. La perspectiva epistemológica impone así una «esquematización» (por decirlo a la manera de Gadamer) sobre el concepto de experiencia; una esquematización que arranca de la experiencia su dimensión histórica.

Podemos ahora comprender por qué la epistemología parece abocada a la naturalización. Esta no es más que el resultado de generalizar esta consideración de la experiencia. No solo la experiencia sino cualquier relación cognitiva ha de ser, en última instancia, una relación objetiva que se da entre entidades del mundo. Pero si las relaciones cognitivas, en general, tienen una naturaleza objetiva, lo lógico es que la disciplina que estudia esas relaciones, la epistemología, tenga ella misma un estatuto objetivo, sea una parte de la ciencia natural.

Por lo demás, el lenguaje tradicional es ahora visto como un impedimento, como un transmisor de prejuicios que debe ser depurado o regimentado, cuando no sustituido por un lenguaje técnico, construido *ad hoc*, que permita la descripción ajustada y el control predictivo de aquella experiencia. Desde Bacon y Hobbes es esta una idea recurrentemente presente en los pensadores de orientación epistemológica.

Desembocamos así en un punto decisivo: la actitud de la epistemología ante la tradición. Dado que la historicidad se ha erradicado de la esencia de la razón, del ser, de la experiencia, del lenguaje adecuado... es claro que la tradición, realidad esencialmente histórica, no será considerada como el *locus* natural de la verdad y del conocimiento. La verdad depende de la objetividad de las representaciones que nos hagamos del mundo; representaciones para las que la tradición puede no ser sino un obstáculo. Así la tradición es vista como una fuente de errores, de prejuicios, de falsos dogmas; concepción de la tradición que permite apreciar la estrecha conexión que une a la epistemología con la cultura ilustrada (nada de extraño, pues, que el padre de aquella, Descartes, haya sido visto por hermeneutas como Gadamer como el precursor de esta). Si no culpable, cuanto menos la tradición es sospechosa. También ella debe dar cuenta ante el supremo tribunal crítico de la razón. Si la hermenéutica adopta ante la tradición una actitud interpretativa,

la crítica es la actitud propia de la epistemología.

¿No prueban todas estas consideraciones, realizadas al hilo de la previsible protesta del epistemólogo contra la conversión por parte del hermeneuta de su disciplina en una tradición, que tal tratamiento de la misma está perfectamente justificado? Lo que al hilo de la argumentación ha ido saliendo a la luz es el conjunto de presupuestos que permiten al epistemólogo considerar su disciplina como un mero campo de problemas. Este conjunto de presupuestos se han venido transmitiendo desde el origen mismo de la modernidad, son presupuestos la mayor parte de los cuales están funcionando ya en Descartes, y la epistemología no ha hecho, de una manera u otra, sino desenvolverse en el marco abierto por el pensador francés (de ahí su inmensa importancia en la historia de la filosofía, su capacidad de influencia incluso en quien le contradice —piénsese por ejemplo en Turing, poniendo como prueba de que las máquinas pueden pensar justamente el mismo test conductual, salir airoso en una conversación, que Descartes consideraba crucial para demostrar que las máquinas no podían pensar—, dado que fue él quien delimitó el espacio lógico en que tales contradicciones se producen; por lo que liberarse de Descartes exige no aceptar entrar en ese espacio).

¿No supone la epistemología entonces una tradición en el sentido más estricto del término, esto es, un conjunto de opiniones históricamente devenidas y transmitidas? Tenemos ahora una conclusión firme. Una hermenéutica de la epistemología es, después de todo, posible. Y es posible porque la epistemología es una tradición. Por lo tanto, susceptible de interpretación. *De facto*, en las páginas previas no hemos hecho sino trazar las líneas maestras de la tradición epistemológica.

Pero también entendemos la tensión implícita en la fórmula «hermenéutica de la epistemología». Tensión, para empezar, porque cuando la epistemología se convierte en objeto de la hermenéutica se la obliga a presentarse bajo un aspecto que a ella misma le resulta extraño: como una tradición más que como una disciplina. Y tensión, sobre todo, porque cuando así presentada la epistemología muestra un aspecto contradictorio: la tradición de la antitradición; una tradición que quiere combatir los prejuicios de la tradición pero que ella misma se define por la asunción de una serie de presupuestos que habitualmente le pasan desapercibidos. Una tradición dogmáticamente crítica, podríamos decir. O también: una tradición que mitifica la desmitificación.

Así pues, hay tensión en la fórmula «hermenéutica de la epistemología» porque bajo su aparente naturaleza descriptiva hay una dimensión acusatoria, un sentido polémico. La hermenéutica de la epistemología muestra que esta debe ser superada.

Lo que no parece es que esa tensión sea irresoluble. Al fin y al cabo, la hermenéutica aparece como superior a la epistemología. De modo que la tensión se resuelve en favor de la hermenéutica y en detrimento de la epistemología. La disciplina que otrora fuera orgullo de la filosofía moderna (como la describía Charles Taylor) debe ahora ser abandonada, como una nave que naufraga... ¿Seguro?

Ciertamente la epistemología no sale bien parada cuando se la convierte en objeto de la hermenéutica, pero ¿sale acaso mejor parada la hermenéutica misma?

4.4. Tradición y traición. La dialéctica entre hermenéutica y epistemología

Lo que la hermenéutica descubre es que la epistemología obedece a una serie de presupuestos injustificados, algo que lejos de sorprender al hermeneuta le confirma en su convicción de que no hay ni puede haber una posición teórica libre de prejuicios.

Por otra parte los prejuicios epistemológicos que la hermenéutica permite descubrir aparecen como la antítesis de los presupuestos que el partidario de la hermenéutica asume. Al saber práctico que él puso como modelo, opuso el epistemólogo su comprensión teórica de la filosofía; a la concepción finita e inclausurable de la razón, una concepción conclusiva y potencialmente infinita; a la historicidad y la temporalidad del ser, el objetivismo; al carácter lingüístico de la experiencia del mundo y a la comprensión histórico-tradicional del lenguaje, la explicación causal de aquella y la consideración instrumental de este; a la tradición estimada como lugar de la verdad y el conocimiento, en suma, enfrentó el epistemólogo su visión de la tradición como fuente de errores.

El problema que quiero plantear no es cuál de estas series alternativas de presupuestos es la correcta. El problema que quiero plantear es si la hermenéutica puede, sin inconsistencia, dar una interpretación de una posición cuyos presupuestos se oponen tan frontalmente a los suyos propios. Y la respuesta se me antoja negativa.

Llama la atención, para empezar, que al tomar a la epistemología por objeto la hermenéutica deviene inmediatamente una hermenéutica de la sospecha: ella proporciona de la epistemología una imagen en la que esta no se reconoce inmediatamente. De este modo la hermenéutica saca a relucir, por así decirlo, el inconsciente epistemológico. Pero una hermenéutica de la sospecha ¿no es ya una hermenéutica crítica, una hermenéutica que en algún sentido participa de un talante epistemológico?

Pero este deslizamiento de la hermenéutica hacia la epistemología es en realidad un síntoma de la antinomia en que la hermenéutica desemboca cuando toma por objeto a la epistemología. Pues al descubrir en los presupuestos de esta una negación absoluta de los suyos propios, ella no puede mantenerse ya fiel a ellos.

En efecto, ¿no era acaso un presupuesto hermenéutico que había que reconocer en la tradición el *locus* de la verdad? Pues bien, si la hermenéutica ha podido convertir a la epistemología en su objeto, ya lo hemos visto, ha sido merced a desvelar su carácter de tradición, pero una tradición que contradice los principios de la hermenéutica. Luego una tradición que no puede ser reconocida por la hermenéutica como *locus* de la verdad. La paradoja está, pues, servida. Una hermenéutica de la epistemología derrota a la hermenéutica en no menor medida que a la epistemología. La hermenéutica no puede convertir a la epistemología en su objeto si no es traicionando su pretensión de fidelidad a la tradición.

Esta última afirmación expresa en toda su crudeza la antinomia en la que nos hallamos. La antinomia, en este caso, entre tradición y traición. Lo curioso es lo cercana que se encuentran la una de la otra. En nuestro idioma solo les separa una «d». Y si volvemos a la historia del concepto nos vamos a encontrar con la sorpresa de un mismo

y único origen para ambos términos: en latín la *traditio* es tanto la tradición cuanto la traición.

Y si adonde retornamos es a la elucidación mitológica también Hermes nos muestra un carácter propenso al engaño. Hermes, el dios de los ladrones, engaña a su hermano Apolo, al que roba vacas y terneras, y luego, cuando es descubierto, Hermes, el dios de los comerciantes, le compensa canjeándoselas por la lira que él mismo, con una notable habilidad técnica, había fabricado. Hermes el transmisor de mensajes, pero también el ladrón que engaña y el negociante.

Creo que es posible trascender estas curiosidades filológicas y mitológicas en una concepción más ajustada de la tradición que aquella a la que hermenéutica y epistemología propenden. La tradición es mandato pero también promesa. El *éthos* (con épsilon: la costumbre) quiere mandar sobre el *êthos* (con eta: el carácter). Pero el *éthos* debe cumplir su promesa de conformar un *êthos* (que también significa morada) confortable.

Como mandato ineludible que es siempre estamos situados en el seno de una tradición, y en esto lleva razón la hermenéutica. A Descartes, el filósofo enemigo por antonomasia de la tradición, le traiciona, por ejemplo, su lenguaje escolástico. Pero la tradición también puede traicionar sus promesas. Y entonces el gesto crítico de la epistemología es no solo justificado sino probablemente también inevitable. ¿O acaso no fue porque la tradición le había legado cosas como una medicina que servía más para amasar riquezas y prestigio que para curar, o una religión que en lugar de religar a los hombres los separaba en guerras funestas, por lo que Descartes se rebeló contra ella? ¿O puede pensarse, a su vez, que la traición a la promesa de liberación humana que la tradición ilustrada suponía, una traición que se hizo más clara que nunca en la crueldad de una ciencia puesta al servicio de la destrucción, no jugó ningún papel en la denuncia hermenéutica de la ilustración?

En definitiva, lo que quiero decir, y con ello concluir, es que la tradición tiene una naturaleza irreductiblemente dialéctica. Ella ordena pero también promete. Necesariamente estamos en ella, pero necesariamente también sus traiciones nos empujan fuera de ella. Por eso la tradición no puede ser solo interpretada ni solo criticada. Hermenéutica y epistemología son dos actitudes contrarias pero que ella exige por igual.

¿Tiene sentido hoy una teoría del conocimiento?

5.1. La amenaza del metaescepticismo

Una respuesta negativa a nuestra pregunta nos llevaría a engrosar las filas de lo que a veces se entiende por metaescepticismo. Filas bastante heterogéneas en las que concurren pensadores de muy diferentes procedencias animados por muy diversas intenciones. De donde podemos deducir que las razones para negarle el pan y la sal a la teoría del conocimiento son de muy distintas índoles.

Lo que yo voy a intentar argumentar aquí es en favor de una posición que en principio puede sonar un tanto paradójica. La teoría del conocimiento puede haber perdido parte de su sentido hoy no tanto porque en ella haya algo intrínsecamente erróneo sino porque en cierto modo ya ha cumplido su misión. Si la teoría del conocimiento ha perdido parte de su razón de ser es porque lo que ella históricamente pretendió ya se ha conseguido. Si la teoría del conocimiento estuviera hoy en crisis ello se debería fundamentalmente a su éxito. Me separo, pues, de aquellos metaescépticos que han considerado que la teoría del conocimiento parte de presupuestos, como una determinada concepción de la verdad o del sujeto, por aludir a los puntos de vista de Rorty o Taylor, equivocados y la consideran, por lo tanto, como una empresa filosófica abortada.

A diferencia de la mayoría tanto de sus detractores cuanto de sus defensores, y dado que lo que me interesa es por así decirlo elaborar un diagnóstico acerca de la actualidad de la epistemología, no voy a situarme en el terreno atemporal de las razones abstractas que puedan esgrimirse en su contra o en su favor, sino en el más concreto de su desarrollo histórico, desarrollo que desemboca en la coyuntura en la que nos encontramos.

Pero antes de entrar en materia, algunas advertencias. La pérdida de sentido de la teoría del conocimiento no significa en absoluto su pérdida de vigor académico. Como he apuntado en otra parte —véase más abajo el capítulo 7— la crisis de la epistemología queda rotundamente desmentida por la ingente cantidad de publicaciones de todo tipo que sobre la materia recogen anualmente los repertorios bibliográficos. Dicho lo cual es preciso reconocer, a mi entender, que al lector sin especiales intereses profesionales en el asunto le resulta difícil soslayar la impresión de que la inmensa mayoría de esas publicaciones tienen el inequívoco aroma de la escolástica. Una situación típica, por lo demás, cuando un paradigma filosófico está bien asentado.

Ligada a esta observación viene esta otra. Como ocurre tantas veces en el seno de cualquier escolástica, en la teoría del conocimiento no reina, y es prácticamente imposible que reine, el consenso. Hay, y sospecho que siempre habrá, *quaestiones disputatae*. Pero, de nuevo, es difícil sustraerse a la impresión de que los tipos de movimientos que cabe hacer para enfrentarlas ya están, por así decirlo, codificados. Lo que cabe, como en el ajedrez, es profundizar en las variantes que pueden presentar las

diferentes estrategias para abordar un problema. Todo lo cual da a la teoría del conocimiento, cuando vista desde fuera, ese aire de *jeu d'esprit* que tantas veces caracteriza a la reflexión filosófica —piénsese en una reunión de filósofos discutiendo con toda seriedad si el mundo externo existe o si el solipsismo es una posición refutable.

Así pues mi metaescepticismo, si es que a la postre pudiera hablarse de tal, no tiene que ver con los más usuales que defienden que alguno, o muchos, o todos los presupuestos de la teoría del conocimiento son erróneos, ni mucho menos afirma la pérdida de vigor académico de la teoría del conocimiento, o que las cuestiones que la disciplina aborda estén ya definitivamente zanjadas y no quepa ulteriores clarificaciones y profundizaciones respecto a las mismas. Parte, más bien, de la presunción de que la teoría del conocimiento suena hoy un tanto a disciplina escolástica, pasto adecuado para alimentar el gusto sofisticado de eso que Hume llamaba los doctos, pero con poco que decir a quienes se sitúan fuera de ese estrecho círculo. La teoría del conocimiento es una disciplina para filósofos.

Habría otra forma de expresar lo que quiero decir quizás de forma más clara. Lo que quiero decir es que sospecho que la teoría del conocimiento tuvo en algún momento del pasado una posición en el contexto de la cultura occidental que hoy puede haber perdido. Y todavía más, y aquí está lo aparentemente paradójico de mi tesis, si la teoría del conocimiento ha perdido la posición que alguna vez ocupara en el seno de la cultura ello se ha debido a que la cultura se ha transformado justamente en la dirección hacia la que la teoría del conocimiento empujaba.

Obviamente esta consideración exige precisiones. Para empezar la respuesta a dos preguntas: ¿cuál fue aquella posición perdida? y ¿qué cambios experimentó la cultura que hicieron que esa posición se perdiera?

5.2. De «*ancilla theologiae*» a «*ancilla scientiae*»

Algo puede avanzarse en la respuesta a la primera de estas preguntas reflexionando sobre cuál fue el origen de la disciplina. Tal y como yo lo veo la teoría del conocimiento nace de una mutación experimentada en el seno de la metafísica allá por el siglo XVII. Cuando Descartes define la filosofía primera como ciencia de los primeros principios y causas no del ser sino del conocimiento, estaba, a mi entender, registrando esta mutación.

Ahora bien, lo importante para nuestro propósito no es tanto constatar lo que Descartes hizo cuanto entender el significado cultural de lo que hizo. ¿Qué significa, culturalmente hablando, que la filosofía primera ya no sea metafísica sino teoría del conocimiento? Creo que para responder esta pregunta no debemos perder de vista el contexto histórico en el que el nacimiento de la teoría del conocimiento se inscribe, y este contexto está especialmente marcado por el conflicto, encarnado en la figura de Galileo, entre la teología y una nascente ciencia de carácter matemático y operativa, esto es, lanzada al dominio del mundo.

Lo que en aquel conflicto estaba en juego no era otra cosa que la libertad de la

investigación científica con respecto a cualquier tipo de tutela teológica; el derecho de la ciencia a llegar a conclusiones con independencia de lo que el dogma teológico hubiera acrisolado. Incluso si aquellas conclusiones contradecían *prima facie* este dogma. Esta era la pretensión de Galileo. Lo que reclamaba este mártir de la ciencia, este héroe de la modernidad, era que le dejaran decir cómo iba el cielo. A la teología quedaba reservada la tarea de decir lo que había que hacer para ir a él.

Casi al mismo tiempo en que este drama se desarrollaba, Descartes desplazaba de su lugar privilegiado en la arquitectónica filosófica a la metafísica escolástica, descendiente de la primera filosofía aristotélica, para concedérselo a la indagación sobre los primeros principios y causas ya no del ser sino del conocimiento. A la teoría del conocimiento, en suma. Pues bien, soy de la opinión de que el significado cultural de este giro de la metafísica occidental se entiende más cabalmente si se lo sitúa contra el trasfondo del conflicto entre la teología y la incipiente ciencia moderna.

Como es bien sabido, el mismo había terminado con la condena del filósofo pisano y del copernicanismo. Lo que ya no suele ser tan sabido es que esa condena se justificó con razones escépticas. En efecto, Roberto Bellarmino, primero, propuso a Galileo una interpretación meramente instrumentalista del «nuevo sistema copernicano del mundo» que este se empeñaba en defender; y Maffeo Barberini, después, se inventó la *medicina finale* para poner definitivo coto a las pretensiones realistas galileanas: dada la omnipotencia divina nada impide que aun si una hipótesis se ajusta perfectamente a la evidencia resulte, no obstante, falsa.

Volviendo ahora a Descartes diremos que no ha faltado quien ha visto un fuerte paralelismo entre esta medicina papal y el argumento del genio maligno. Pero fuera o no Maffeo Barberini, Urbano VIII, el demonio en quien Descartes estuviera pensando cuando dio la última vuelta de tuerca a su duda hiperbólica, una cosa sí parece clara: en el contexto intelectual de mediados del siglo XVII, cuando Descartes escribe, hacer del conocimiento el objeto primero de la filosofía tenía pleno sentido cultural. Clarificar qué era este, cómo podía lograrse, hasta dónde podía alcanzar, era una manera de terciar en una cuestión plenamente viva en ese momento.

Por otra parte, y a pesar de toda su prudencia, creo que poca duda puede abrigarse acerca del partido que en esa situación conflictiva tomó el padre de la teoría del conocimiento y, con ella, de la filosofía moderna. El filósofo francés no se limitó a preguntarse por el conocimiento, sobre todo defendió que este era posible —siempre y cuando condujéramos con la debida cautela metodológica nuestras facultades cognitivas— y podía alcanzar no solo a nuestra propia existencia o a la de Dios sino también a la existencia y naturaleza del mundo físico.

Es decir, que entre otras muchas cosas, desde luego también cabe y es absolutamente correcto comprender la filosofía de Descartes como una militancia antiescéptica a favor de la nueva ciencia. De modo que con el pensador francés, podríamos decir, la filosofía dejó de ser *ancilla theologiae* para pasar a convertirse en *ancilla scientiae*. Ya no sirva de la teología sino de la ciencia. Y es que como solo medio siglo después de las *Meditaciones* cartesianas dejará escrito Locke:

[...] en una edad que produce luminarias como el gran Huygenius, el incomparable señor Newton, con otras de esa magnitud, ya es también bastante honroso trabajar como simple obrero en la tarea de desbrozar un poco el terreno y de limpiar el escombros que estorba la marcha del saber... (Epístola al lector del *Ensayo sobre el entendimiento humano*).

Pienso que ahora estamos en disposición de empezar a comprender el significado cultural de la transmutación de la metafísica en teoría del conocimiento. La metafísica va a mutar en epistemología, la teoría del conocimiento va a ocupar el lugar de la *prima philosophia*, justamente en un momento en que la naciente ciencia matemática y operativa, la ciencia tal y como hoy la entendemos, es cuestionada en su legitimidad epistémica por una teología dogmática temerosa de perder sus privilegios. Mi tesis, pues, es que ese concreto contexto cultural ofreció a la filosofía, especialmente entendida como teoría del conocimiento, una tarea y un sentido claro: legitimar las pretensiones epistémicas de la nueva ciencia, defenderla del ataque que en ese respecto sufría desde el poder teológico.

Pero, después de tres siglos y medio, ¿podemos decir que este contexto se mantiene? Desde mi punto de vista la respuesta es rotundamente negativa. El proceso de secularización que las sociedades occidentales han experimentado hace que la amenaza teológica haya quedado neutralizada. De hecho, el darwinismo, que sin duda supone un correctivo mucho más duro que el copernicanismo para la imagen religiosa del hombre, bien podemos decir que encontró obstáculos para su difusión mucho menos formidables que los que hubo de vencer aquel.

Verdad es que desde instancias teológicas se sigue objetando algunos desarrollos particulares de la ciencia, pero, y de esto es muy importante apereibirse, cuando las hostilidades rebasan el nivel de lo pintoresco —y como tales entiendo las propuestas de los «literalistas» estadounidenses para que en las clases de ciencias naturales se explicara, ojo: junto con la teoría darwiniana, el relato que el Génesis da de la aparición de la vida— esas hostilidades de la religión contra la ciencia ya no se sitúan en el campo de la epistemología sino en el de la ética. La acusación contra la ciencia ya no es que carece de valor epistémico sino que en algunos de sus procedimientos es inmoral. Habremos de volver sobre este punto.

Por si se abriga alguna duda acerca de lo aquí dicho basta con comprobar quiénes son los enemigos contra los que los apologetas epistémicos de la ciencia, gentes como Dawkins por ejemplo, dirigen hoy sus argumentaciones: la astrología, la parapsicología, la magia... Pero obviamente comparar el peso cultural (y político) que la teología tenía en el siglo XVII con el que tienen estas «disciplinas» en la actualidad no puede considerarse sino como una broma pesada. La impresión que se impone es que estos «saberes» alternativos no suponen ningún peligro serio para la ciencia. No pasan de ser el refugio de algunas de esas minorías marginales que una cultura pluralista y tolerante pueden fácilmente permitirse. Empeñarse en defender la ciencia contra estos «saberes» parece un exceso de celo, embarcarse en una tarea poco necesaria.

Lo cierto es que tal y como yo lo veo, y no creo pecar de optimista, la ciencia no necesita hoy ningún tipo de justificación epistemológica. Su indiscutible éxito práctico,

su invasión, a través de la tecnología que inspira, de nuestra vida cotidiana, hace que casi se haya convertido en un truísmo que la ciencia proporciona conocimiento. Si el conocimiento es poder, la ciencia es evidente que puede. Luego la ciencia conoce. Aunque la inmensa mayoría de la población, entre la que igualmente quizás habría que incluir a muchos científicos profesionales, no pueda explicar ni remotamente ni cómo ni por qué.

Estamos ahora en uno de los puntos a los que quería llegar. La filosofía devino especialmente teoría del conocimiento en un contexto en que la ciencia, amenazada por un poder teológico formidable, necesitaba justificación epistemológica. Nació con una vocación *ancillar* con respecto a esta. La teoría del conocimiento ha perdido hoy este su sentido cultural originario porque nuestra cultura ya es una cultura tecno-científica. Una cultura en la que la ciencia ya no necesita legitimación epistemológica. Más bien es ella la que dispensa esta legitimación. Como dejó escrito Sellars, parafraseando a Protágoras, vivimos en un tiempo en el que la ciencia parece haberse convertido en la medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son y de las que no son en tanto que no son. Por eso, incluso la relación de justificación se ha invertido. Si antes era la filosofía, bajo la forma de epistemología, la que debía justificar a la ciencia, ahora es al revés, es la ciencia la que debe justificar a la epistemología. De ahí todos los diversos programas de naturalización de la misma.

5.3. La filosofía como justificación crítica de la ciencia

Llegados a este punto se me podría objetar que he presentado una visión muy simplista de la epistemología y de sus relaciones históricas con la ciencia, ya que desde muy pronto la teoría del conocimiento trató no solo de justificar la ciencia sino de ponerle igualmente límites. Nombres como los de Berkeley, Hume o Kant nos vendrán inmediatamente a la mente. No obstante, reflexionemos brevemente sobre lo que esta crítica de la ciencia significa y en qué puede afectarle.

Lo primero que hay que decir es que la crítica epistemológica de la ciencia surge antes que en ningún otro lugar en el seno mismo de la ciencia. Newton es, sin duda, una figura clave de la misma. Reflexionando sobre su propia metodología experimental dejó escrito lo siguiente: «Aunque el argüir desde los experimentos y la observación por inducción es el mejor modo de argumentar que admite la naturaleza de las cosas, no constituye, con todo, una demostración de las conclusiones generales» (*Óptica*. Cuestión 31).

Irónicamente, pues, Bellarmino y Barberini llevaban toda la razón cuando negaban que Galileo pudiera demostrar el copernicanismo. Por decirlo humeanamente —y en mi opinión, dicho sea de paso, de manera análoga a como Descartes elabora filosóficamente el ideal demostrativo de ciencia con el que soñara Galileo, Hume elabora filosóficamente la comprensión inductiva que de la misma tiene Newton— jamás se podrá demostrar ninguna verdad referente a una cuestión de hecho.

Creo que esta conclusión escéptica —o al menos así la consideraba Hume—, junto con otras de parecida índole, algunas de las cuales pueden considerarse *in nuce* en los

escritos del escocés, ya constituyen un acervo común que la epistemología nos ha legado. La naturaleza falible de nuestro conocimiento empírico, la infradeterminación empírica de las teorías científicas, la inevitable carga teórica de las observaciones, etc. me parecen imposibles de soslayar cuando evaluamos el tipo de conocimiento que la ciencia nos proporciona. A propósito del problema de la justificación del conocimiento científico el juicio inapelable de la epistemología no parece poder ser otro que el que ya lapidariamente dejara escrito Quine en el año 68 del siglo pasado: «la situación humeana es la situación humana» («La naturalización de la epistemología»).

Ahora bien, de la naturaleza general, humana, de esta limitación de la ciencia empírica ya podemos deducir que lejos de ir en su desdoro juega, en realidad, en su favor. Ciertamente que ningún científico puede demostrar sus teorías. Pero de ahí no se sigue, como pretendían Bellarmino o Barberini, que la ciencia deba inclinar su cerviz ante un conocimiento superior a ella misma. Pues semejante conocimiento no está a nuestro alcance. Los límites del conocimiento científico son los límites del conocimiento humano. Si la ciencia empírica es incapaz de proporcionar una demostración de sus leyes y principios generales es porque no hay posibilidad de proporcionar una demostración semejante.

Es más, lejos de ir en detrimento de la ciencia, esta crítica epistemológica de la misma permite justificar un elogio de ella, ya que moviéndose dentro de los límites del único conocimiento humanamente accesible, explota sistemáticamente sus recursos, transformando la necesidad en virtud. Así, asumiendo la falibilidad de nuestro conocimiento empírico, ante cualquier propuesta de innovación cognitiva la comunidad científica funciona como un escéptico de oficio, exigiendo pruebas reproducibles al proponente. Un proceder en virtud del cual la ciencia se convierte en el tipo de saber más objetivo y progresivo del que podemos disponer, pues el objetivo del científico no puede ser otro que el de proponer nuevas conjeturas para resolver problemas, conjeturas que habrán de superar las exigencias de evidencia intersubjetiva que sus colegas demandan.

En definitiva, que lejos de venir a cuestionar la validez epistémica de la ciencia, los límites que la teoría del conocimiento puede descubrir en ella todavía la legitiman más, al mostrársenos como límites infranqueables de la condición humana. La crítica epistemológica de la ciencia la dota de una adicional justificación reflexiva que, por otra parte y como ya dijimos, ella cultural y socialmente ya no necesita, pues su éxito práctico, la terrenalidad de su pensamiento, por decirlo con Marx, la pone fuera de toda sospecha incluso para quienes serían incapaces de argumentar lo más mínimo a favor de su adecuación epistémica.

Cabe, no obstante, preguntarse si esta crítica epistemológica de la ciencia no puede rendir algún beneficio cognitivo, si está condenada a ser tan superflua como la defensa que de la misma se hace a veces contra los peligros de la parapsicología, la astrología o la quiromancia. Pienso que la respuesta es en este punto positiva, de ahí que yo haya hablado hasta aquí solo de una pérdida parcial de sentido, no de una pérdida total del mismo, de la tarea epistemológica, entendida ahora como la de justificación crítica de la ciencia.

En efecto, soy de la opinión de que quien haya reflexionado sobre las peculiaridades epistemológicas de la ciencia estará en disposición de contribuir críticamente a los debates que se han generado en torno a teorías como la de Gaia, según la cual habría que considerar a la tierra en su conjunto como un organismo, o a especulaciones como las relativas al principio antrópico cosmológico, según el cual las variables fundamentales de la física deben explicarse en función de la existencia de los seres humanos, o las relativas a la existencia de un diseño inteligente responsable de la complejidad que observamos en el universo, etc. Y todo ello sin que pierda la sensibilidad para los desafíos que todavía deben afrontar teorías tan bien aquilatadas como el darwinismo, como por ejemplo el de encontrar una explicación satisfactoria de las grandes diferencias entre los seres vivos que caen bajo las diferentes categorías taxonómicas más generales (quizás en algo parecido a esto pensaba Wittgenstein cuando afirmaba que el darwinismo carecía de la suficiente complejidad lógica como para dar cuenta satisfactoria del campo de fenómenos que pretende abarcar) o la así llamada «explosión cámbrica», la datación justo en este período geológico de los primeros fósiles de la mayor parte de los grandes grupos de animales.

Ahora bien, en esta tarea el epistemólogo no puede ni debe reivindicar ningún tipo de privilegio especial. Su papel sigue siendo el modesto rol que ya Locke atribuía a la filosofía por relación a la ciencia. Se trata de contribuir, aportando una dosis elevada de conciencia metodológica, a debates que es la propia comunidad científica, más que la filosofía, la que en última instancia deberá llevar adelante.

En resumidas cuentas, que esta teoría del conocimiento crítica, aun cuando señala límites epistémicos a la ciencia, no desborda la función *ancillar* que la misma tenía en el planteamiento cartesiano tal y como nosotros lo entendimos. Sigue proporcionándole una justificación que ahora ya la ciencia, desde un punto de vista sociológico y cultural, no necesita, y en el mejor de los casos puede hacer una modesta aportación metodológica a los debates abiertos en el seno mismo de la ciencia: «limpiar el escombros que estorba la marcha del saber». ¿Es esto todo lo que tiene que decir la epistemología por relación a la ciencia?

5.4. La epistemología como crítica justificada de la ciencia

Como venimos insistiendo, en el estado actual de nuestra cultura la ciencia ha alcanzado un grado de reconocimiento que hace innecesaria su justificación epistemológica. Debido a ello mismo, al prestigio de que goza la palabra «ciencia», el conjunto de teorías que se arrogan este título se ha incrementado extraordinariamente. Todo lo cual puede ser un factor que alimente el equívoco.

Hasta ahora cuando hemos estado hablando de ciencia nos hemos estado refiriendo, en realidad, a las ciencias de la naturaleza. Una ciencia matemática y operativa que realiza básicamente cuatro funciones: nos proporciona la descripción de un ámbito o aspecto de la realidad; nos suministra una explicación de los fenómenos que en él acontecen; nos capacita, por ello mismo, para predecir lo que acontecerá y, en algunos casos al menos,

nos permite controlar lo que vaya a acontecer. Descripción, explicación, predicción y control son, en suma, las funciones básicas que la ciencia de la naturaleza cumple. Y justamente es sobre el desempeño de estas funciones —fundamentalmente de las dos últimas— que el prestigio cultural de la ciencia se asienta.

Es este prestigio lo que puede hacer que las teorías, al arrogarse para sí el título de científicas, hagan abrigar expectativas epistémicas —de control y predicción, por ejemplo— que, en realidad, quedan muy lejos de lo que efectivamente pueden ofrecer. Popper criticó en este sentido las miserias de todas las teorías sociales historicistas, de las que el marxismo quizás sea el ejemplo mejor conocido. La supuesta predicción del curso de la historia no era ni podía ser, en realidad, más que una profecía.

Aunque el marxismo y el psicoanálisis sean los ejemplos más reiterados de teorías cuya científicidad, juzgada por los parámetros de las ciencias naturales, queda cuestionada, hay que decir que otras muchas teorías de inspiración estrictamente naturalista y aún positivista quedan igualmente lejos de aquellos parámetros. ¿Quién se acuerda hoy, si no es para esbozar una sonrisa condescendiente, de la exacta predicción y el férreo control de la conducta que el conductismo skinneriano prometía? ¿Y alguien puede asegurar que no se dirá algo parecido dentro de unos años de los enfoques neurocognitivos?

El caso es que parece haber una tendencia a que las teorías que tratan los fenómenos humanos y sociales exageren sus reales posibilidades de predicción y control hasta bordear muchas veces, cuando no simplemente traspasar, los límites de la utopía. El último ejemplo quizás lo proporcione ese transhumanismo que se alimenta del desarrollo de las ciencias y tecnologías convergentes o NBIC —nano y biotecnologías, informática y ciencias cognitivas—. Pero entre tanta promesa de mejora del ser humano, incluso de su inmortalidad, lo cierto es que no solo estamos muy lejos de los implantes de chips que mejoren nuestra memoria, no digamos ya de los trasplantes de cerebro, sino que ni siquiera contamos con prótesis adecuadas que permitan sustituir una articulación desgastada por la artrosis o con un remedio eficaz y contrastado contra la alopecia. Y desde luego, seguimos envejeciendo y muriéndonos a chorro.

El problema, en realidad, no parece limitarse a esta o aquella teoría dentro de las ciencias sociales y humanas. El problema parece afectar, más bien, a estas ciencias en su conjunto. No es que el marxismo, el psicoanálisis, el conductismo o el cognitivismo defrauden las expectativas de predicción y control que alguna vez pudieron generar o aún generan; el problema es que la psicología en su conjunto, lo mismo que la sociología o la economía —no hay más que constatar la crisis en la que andamos inmersos— defraudan sistemáticamente estas expectativas. Quizás por ello algunos, es el caso de Rescher, han utilizado argumentos parecidos a los que Popper utilizara contra el historicismo —el impacto que causa la misma aparición de novedad tecnológica, como tal imposible de predecir, sobre la vida de las personas— para llegar a la conclusión de lo inviable de una ciencia social predictiva.

En líneas generales, si tenemos en cuenta que los fenómenos que esas disciplinas estudian pueden estar fuertemente condicionados en su desarrollo por variables que no

son de su incumbencia —por ejemplo, factores meteorológicos pueden condicionar factores económicos que, a su vez, pueden incidir en factores sociológicos que, a su vez, desatan procesos psicológicos— comprenderemos que el escepticismo respecto a la capacidad de predicción y control de estas disciplinas está más que justificado.

Vemos ahora que en este ámbito la aportación del epistemólogo, o si se prefiere, del filósofo, puede ser de mayor alcance. Ya no se trata de justificar críticamente la ciencia, ayudando modestamente a detectar los puntos enigmáticos o las transgresiones metodológicas que algunas teorías presentan. Ahora se trata de criticar justificadamente la ciencia, sus excesivas pretensiones epistemológicas, de predicción y control, en algunos campos que, por muchas razones, no se prestan a un alto nivel de ninguno de ellos.

Aquí el filósofo ya no es un simple peón de la ciencia. Tampoco es que vaya a legislar sobre esta. Pero al menos puede aportar su grano de arena en la lucha contra la ideología que la propia ciencia, merced a un prestigio irreflexivamente aceptado, puede conllevar. Se trata, por así decirlo, de combatir los espejismos que la propia ciencia genera con su brillo.

Quizás ahora debiéramos reiterar la pregunta con la que clausurábamos el anterior apartado. ¿Es esto todo lo que la epistemología tiene que decir acerca de la ciencia? Creo que la respuesta a esta pregunta podría ser afirmativa sin que de ello se siguiera que esto es todo lo que la filosofía tiene que decir acerca de la ciencia.

5.5. De la epistemología a la crítica de la ideología

Como hemos visto la crítica epistemológica justificada de la ciencia tiene su campo de aplicación más prometedor en el ámbito de las ciencias sociales y humanas. Pero estas ciencias, obviamente, no son puramente teóricas. Los fenómenos de los que quieren dar cuenta —los fenómenos económicos, sociales, culturales, psicológicos...— tienen una dimensión práctica. Y ello significa que los espejismos a que dan lugar no son solamente epistemológicos sino igualmente prácticos; o si se prefiere: ideológicos. Es decir, descansan y a la vez generan una serie de expectativas y valores sociales que pueden mostrarse a la postre injustificados o discutibles.

Por volver sin duda al caso privilegiado del marxismo, es evidente que este no se pretende solo una teoría predictiva. Sus predicciones —a la postre profecías— habían de orientar y a la vez estimular un conjunto de prácticas políticas; de manera análoga a como lo hacían antaño las profecías religiosas. Pero quizás aquí el marxismo no sea tanto la excepción cuanto la regla. Pues realmente, ¿podemos concebir una ciencia social o humana ideológicamente incontaminada? ¿No subyace a toda teoría en estos ámbitos la asunción más o menos inconsciente, más o menos interesada, de ciertos valores?

Aquí tenemos otro aspecto en el que, si no ya la epistemología sí al menos la filosofía, tendría algo que decir sobre la ciencia. Una nueva función crítica de la filosofía que desbordaría, de manera mucho más decidida, la función *ancillar* de la ciencia que, según hemos visto, es la que históricamente ha venido desempeñando básicamente la

epistemología. Se trataría de sacar a la luz, para poder someterlos a discusión, los valores o prejuicios que alientan detrás de tantas y tantas teorías que en algún momento han querido gozar y han gozado de la respetabilidad científica. El eurocentrismo de cierta antropología, el sexismo de cierta psicología, el nacionalismo de cierta sociología...

Por otra parte, aunque esta crítica de la ideología que anida en muchas teorías científicas puede tener su campo de aplicación más prometedor —como la crítica epistemológicamente justificada de la ciencia— en el ámbito de las disciplinas sociales, casi con toda seguridad desborda los límites marcados por estas. Para indignación muchas veces de los apologetas de Darwin, las pensadoras feministas han desenmascarado los prejuicios machistas que se traslucen en muchos de sus escritos (y otro tanto podríamos decir de sus prejuicios etnocéntricos). Y el propio Marx, en *El manifiesto comunista*, en su elogio encendido del papel altamente revolucionario que en la historia ha jugado la burguesía, le atribuye el mérito de haber puesto a su servicio al científico. Es decir, que ya no es esta o aquella teoría científica, sino la ciencia en general, la que está contaminada de ideología, en este caso burguesa. Llegados a este punto quizás debiéramos preguntarnos por los límites razonables de este tipo de crítica de la ciencia. Veamos.

Ciertamente la crítica de los aspectos ideológicos que subyacen a unas u otras teorías científicas particulares son necesarios y pertinentes. Aspectos machistas y etnocéntricos en el pensamiento de Darwin haberlos haylos, por más que se puedan indignar los beatos que quieren hacer del naturalista inglés una especie de santo de la causa científica.

Incluso, en un plano más general, se puede denunciar el carácter claramente ideológico del científicismo, y por tal entiendo la idea de que la ciencia es la llamada a resolver todos los problemas de la humanidad. En la mayoría de los casos esa ideología es claramente tecnocrática y, por lo tanto, lesiva para una comprensión democrática de la política —probablemente el caso de Skinner, cuando proponía su utópica *Walden dos*— mientras que cuando no lo es difícilmente pasa los umbrales de una ingenuidad pasmosa —¿realmente podemos tomarnos en serio opiniones como la de Dawkins, según la cual los ciudadanos lo serían mejores si razonaran como científicos y estuvieran más versados en las artes del razonamiento estadístico y de la evaluación de probabilidades?

De modo parecido, creo que Marx apunta una gran verdad cuando apunta la supeditación de la ciencia a la burguesía (o Wittgenstein, siguiendo de cerca en este punto a Weininger, la connivencia entre ciencia e industria). No es preciso sino pensar en las fuentes de financiación empresarial de la actividad investigadora o como incluso cuando esta financiación es pública y estatal su objetivo son las ya famosas políticas de i(nvestigación) + d(esarrollo, económico por supuesto) + i(nnovación, tecnológica, igualmente por supuesto).

De hecho, es de sospechar que no es que la ciencia, tal y como actualmente la entendemos, se pusiera en determinado momento al servicio del capitalismo, sino que más bien, dadas ciertas homologías entre ambos fenómenos —por ejemplo, la profusa división del trabajo que ambos implican—, la ciencia ya nació con espíritu de empresa.

Ahora bien, concedido todo esto, ¿adónde debiera llevarnos? En mi opinión la línea

roja que esta crítica ideológica de la ciencia no debiera de ninguna manera traspasar es la de la devaluación epistemológica de la misma. El límite que se traspasaría precisamente si alguien afirmara, por ejemplo, que la ciencia es un producto de la civilización occidental —lo cual es verdad— al que no se debe conceder más preeminencia epistémica que, por ejemplo, a los mitos de cualquier otra cultura —lo que es falso.

La clave de todo este asunto está en comprender que, si bien la ciencia se ha originado en una cultura particular —la occidental— o incluso ligada a un particular modo de producción —el capitalismo— no por ello ha de satisfacer intereses propios y exclusivos de esa cultura o de los hombres que producen bienes de ese modo. Como Aristóteles señaló, incluso los filómitos son ya en algún sentido filósofos (*Metafísica* 982b 18-19). Y es que describir y explicar —entre otras muchas cosas no menos importantes— es algo que también hacen los mitos. O como agudamente señaló Wittgenstein: «El mismo salvaje que, aparentemente para matar a su enemigo, atraviesa su imagen, construye realmente su choza con madera y afila diestramente su flecha y no en efigie» («Observaciones sobre *La rama dorada* de Frazer»). O sea, que el salvaje inmerso en ritos mágicos no por ello deja de tener destrezas e intereses tecnológicos.

Podríamos, pues, concluir que si la ciencia ha mostrado semejante capacidad expansiva ello no se debe tanto al imperialismo político militar de occidente cuanto a su capacidad para satisfacer intereses descriptivos, explicativos, predictivos y tecnológicos presentes en toda cultura humana. Intentar, por lo demás, negar que la ciencia es el modo de producción de conocimiento que mejor satisface esos intereses me parece, por decir lo mínimo, poco realista.

Luego, por cerrar este punto, bien podríamos decir que la tarea de denunciar los componentes ideológicos de las teorías científicas es una tarea crítica perfectamente legítima a la que la reflexión filosófica, si no ya la epistemología, debiera estar llamada. Pero ello no debiera llevarnos a, por así decirlo, arrojar el niño junto con el agua en que lo hemos bañado. Los elementos ideológicos no tienen por qué anular el valor epistémico de las teorías que los contienen —el machismo o el etnocentrismo de Darwin no empuja el poder explicativo de su teoría de la selección del mismo modo en que, dicho sea de paso, la ideología revolucionaria que impregna los escritos de Marx no le quitan mérito a su descripción y explicación del comportamiento de la economía capitalista del siglo XIX—. O más en general, aunque el científicismo sea él mismo una ideología sería una mala conclusión a extraer de ello que la ciencia no es el modo de producción de descripciones, explicaciones, predicciones y control tecnológico de la realidad más eficiente que el hombre ha inventado.

5.6. De la epistemología a la teoría de la racionalidad

A pesar de este reconocimiento del superior valor epistemológico de la ciencia a mi entender todavía se podría criticar a la ciencia por su falta de racionalidad. Esta observación puede parecer *prima facie* paradójica. Espero que las siguientes consideraciones sirvan para hacerla plausible.

«Racionalidad», como es bien sabido, es un término que puede tener más de una significación. Una de sus dimensiones es claramente económica. Si emprendemos una acción cuyos costes son inmensos y la ventaja que obtenemos escasa, entonces bien puede decirse que esa acción es irracional en esta acepción económica del término. La ciencia, lo hemos reconocido, puede proporcionarnos conocimiento, pero ¿es racional el empeñarnos en obtenerlo a cualquier coste?

Rescher pone la siguiente iluminadora analogía:

[...] la Naturaleza pone unas barreras de resistencia cada vez mayores, tanto intelectuales como a la penetración física. Consideremos la analogía de extraer el aire al crear el vacío. El primer 90 por 100 sale bastante fácilmente. El siguiente 9 por 100 es en efecto tan difícil de extraer como todo lo que ha salido antes. El posterior 0,9 por 100 es, proporcionalmente, tan difícil como lo anterior. Así sucesivamente. Cada paso sucesivo en el orden de magnitud incluye un coste masivo para un menor progreso; cada inversión sucesiva de esfuerzos de tamaño fijo produce un beneficio sustancialmente decreciente. En último término, los límites del progreso científico y tecnológico no son teóricos sino prácticos. No es el límite de la mente humana sino el límite de nuestros recursos (los límites de tiempo, de energía y de poder)...

El coste de la investigación científica, sobre todo si a ello le añadimos lo limitado de los recursos disponibles para llevarla a cabo, inevitablemente la somete a las constricciones de una racionalidad económica. Aun si una investigación pudiera saldarse con el éxito cognitivo ello no la convierte *ipso facto* en racional.

¿Merece la pena la construcción de un macroacelerador de hadrones para intentar confirmar la existencia del bosón de Higgs? Posiblemente no haya una respuesta tajante a semejante pregunta pues estamos aquí ante un problema de gestión de recursos y, por lo tanto, en última instancia, político cuya solución no puede sino ser prudencial —en otro lugar ya he criticado la propuesta de una ciencia republicana como la auspiciada por Steve Fuller—. Lo que sí parece claro para nuestros propósitos es que los privilegios epistemológicos de la ciencia no acreditan por sí mismos su racionalidad; económica en este caso, pero no solo económica.

En efecto, no solo económica porque en la persecución de un logro epistémico aparentemente legítimo —pongamos por caso el logro de una explicación— podemos contradecir otros valores no menos sino mucho más legítimos que él. Ya que recién hablábamos de la construcción de aceleradores de partículas, si quienes la han denunciado al *Conseil Européen pour la Recherche Nucléaire* estuvieran en lo correcto y su funcionamiento pusiera, aunque fuera mínimamente, en peligro la existencia de nuestro propio planeta (y por ende de nosotros mismos), con razón estaríamos ante un ejemplo de tamaña irresponsabilidad que bien podríamos tacharla de irracional.

Tenemos aquí una fuente adicional de posible irracionalidad de la ciencia ante el que la reflexión filosófica debiera estar vigilante. Y es que, como ya advirtiera Wittgenstein, en términos absolutos «[...] no es insensato pensar que la era científica y técnica es el principio del fin de la humanidad; que la idea del gran progreso es un deslumbramiento... y que la humanidad que se esfuerza por alcanzarlo corre a una trampa».

Posiblemente pueda objetarse que por detrás de este texto resuenan una serie de prejuicios teológicos —al fin y al cabo, los mitos de muchas religiones alertan del castigo divino que se cernirá sobre los hombres si estos quieren saber más de lo que

deben—, pero no sería descartable, o al menos a mí no me lo parece, que los mitos, que epistemológicamente son incomparablemente inferiores a la ciencia, encerraran una dosis de sabiduría de la que esta pudiera carecer.

Por otra parte, no es necesario ponerse tan tremendista. Que en la búsqueda del conocimiento científico se han transgredido a veces los límites de lo tolerable éticamente, y por lo tanto de algo más que lo razonable, es un hecho bien acreditado. Bastaría aquí con citar los nombres de Herófilo de Calcedón y Erasítrato de Ceos, quienes según el relato de Celso no tuvieron ningún empacho en practicar la vivisección con reos condenados a muerte para examinar el funcionamiento y estructura de sus órganos internos allá por el siglo III anterior a nuestra era, y si todo ello nos parece muy remoto, mejor haríamos en no olvidar el nombre del Dr. Mengele o en preguntarnos si siempre y en todos los laboratorios se es lo suficientemente escrupuloso con el sufrimiento de las cobayas empleadas.

Pero los peligros de irracionalidad de la ciencia no estriban solo en los recursos económicos desmedidos cuyos logros epistémicos pueden a veces exigir, o en la transgresión de valores morales que los medios empleados para la consecución de semejantes logros puedan implicar. La irracionalidad de la ciencia puede anidar en los logros mismos que persigue.

Hablábamos antes de la descripción, la explicación, la predicción y el control como objetivos de la ciencia. Pero ¿son lícitos estos objetivos —sobre todo el último— cuando la realidad de la que trata la ciencia es la propia humanidad? A Skinner hay que agradecerle, si no otra cosa, su claridad y coherencia. El gran adalid de una psicología objetiva que buscaba el control como objetivo epistémico no dudaba en situar su enfoque *Más allá de la libertad y la dignidad*. Y es posible que justo en esa perspectiva se sitúen otros enfoques psicológicos aunque explícitamente no lo reconozcan. Aunque quizás la gran amenaza para nuestra autocomprensión como sujetos dotados de libertad y dignidad ya no provenga hoy tanto del ámbito de las ciencias sociales o humanas cuanto de las ciencias biológicas, y especialmente de la genética, cuyo deriva ingenieril hace que algunos vuelvan a abrigar viejos sueños eugenésicos que podrían proporcionar un método más eficaz que la vieja educación humanista para la educación del género humano, sueños, no obstante, que, es bien sabido, otras veces han terminado en pesadilla. El peligro, sobre el que han alertado gentes como K. Günther, del desarrollo de una ciencia que termine por socavar nuestra autocomprensión como sujetos responsables.

Por otra parte, ya lo vimos, Marx advertía de la supeditación de la ciencia al capitalismo y Wittgenstein a la industria (entre ambos, Tosltói había denunciado el alejamiento de la ciencia de los valores fraternales y solidarios que él recogía bajo el rótulo de «cristianismo»; al respecto merecen atención todavía sus conclusiones en *Qué es el arte*). Semejantes advertencias, ya lo adelantamos, no son gratuitas. Y a lo peor, ni siquiera señalan una relación accidental y evitable.

En cualquiera de los dos casos podría haber en la ciencia, por su accidental o esencial imbricación con un modo de producción que hace de la acumulación y el incremento de

beneficios su único objetivo, aunque para lograrlo se pueda dirigir al planeta hacia el colapso ecológico o se condene a más de un tercio de la humanidad al hambre y la inanición, algo de profundamente irracional.

De todas formas, de lo dicho no se sigue necesariamente la condena de la ciencia. Pues muy probablemente de la situación a la que hemos llegado no habrá salida sin el concurso de la misma ciencia. Por poner un ejemplo evidente, del cambio climático que según todas las apariencias está produciéndose, y del que la ciencia, con su aplicación a la producción industrial, ha sido cómplice, ya no podemos librarnos sin el concurso de la misma ciencia.

Lo que se sigue, y con esto termino, es que la filosofía no tiene por qué abrazar ciegamente el culto de la ciencia del que cualquier *mass media* nos da sobrados ejemplos todos los días. Puede, y debe, valorar críticamente los medios y los objetivos de la ciencia desde una perspectiva cultural (por decirlo con Weininger, cuyas páginas dedicadas a este asunto en su *Sobre las últimas cosas* no solo conservan toda su brillantez sino, además, una gran actualidad) y socio-política. Debe valorar, en suma, su posible irracionalidad aunque no discuta sino que, por el contrario, explique y aclare las razones de sus virtudes epistémicas.

Capítulo 6

¿Hay una realidad?

6.1. Filosofía y extrañamiento

Muchas veces se pregunta a los filósofos para qué sirve su disciplina. Es una pregunta incómoda, pues formulada en estos tiempos, en los que todo parece deber servir para algo, suena a reproche. Parece que se sabe para qué sirve un médico, un ingeniero, un químico... incluso un psicólogo o un matemático, pero ¿para qué sirve un filósofo?, ¿para qué sirve la filosofía?

Adelantaré una respuesta que intentaré justificar. Entre otras muchas cosas, la filosofía sirve para extrañarnos ante la realidad. Extrañarnos ante la realidad significa salir del ámbito de certezas familiares en el que nos movemos. Estamos seguros, por ejemplo, de que las hojas de los árboles son verdes en primavera. «Esa es la realidad», decimos. Una realidad de la que forman parte, entre otras muchísimas cosas, los árboles y sus verdes hojas... Pero ¿es esto *la* realidad o solo *nuestra* realidad?

6.2. La concepción absoluta de la realidad

Ante esta última pregunta el sentido común nos tienta a responder un tanto airadamente. La realidad es como la madre: no hay más que una. Es la que es, querámoslo o no. Y es igual para todos. Por eso, precisamente, es la realidad y no una mera ensoñación. Justamente lo propio de la realidad es su objetividad. Está ahí. Podemos conocerla o desconocerla, verla o no verla. En cualquier caso, ello no le afecta. Llamaré a esta concepción de la realidad a la que propende el sentido común la *concepción absoluta* de la realidad. Según la misma, la realidad es única y objetiva, esto es, independiente de nuestro pensarla, conocerla o percibirla. De modo que quien asuma esta concepción de la realidad —en cierta manera todos, cuando nos situamos en la óptica del sentido común— estará predispuesto a contestar afirmativamente a la pregunta que da título a este escrito. Hay, en efecto, una —y en realidad solo una— realidad. Si estamos convencidos, además, de que esa realidad es aquella a la que nos da acceso nuestra experiencia sensorial cotidiana, entonces, lo sepamos o no, tenemos una posición filosófica a la que bien puede denominarse realismo del sentido común. Posición filosófica que se caracteriza por asumir que existe una realidad absoluta y que a ella nos da acceso nuestra experiencia ordinaria.

Ahora bien, si miramos el asunto con cuidado —y esto es lo que originalmente significaba el término griego *skepsis* del que procede nuestra palabra «escepticismo»: mirar con cuidado— pronto descubriremos razones para poner en duda esta concepción absoluta de la realidad con su correlativa versión del realismo. Por ejemplo, y ya que hablábamos de mirar, aunque tardó en ello, finalmente la medicina llegó a establecer la existencia de esa enfermedad que ahora conocemos como daltonismo en honor de su descubridor John Dalton (1766-1844), enfermedad que hace que quienes la padecen sean

incapaces de distinguir algunos colores, fundamentalmente el verde y el rojo. Basándose en fenómenos de este tipo los escépticos de todos los tiempos han argumentado contra la objetividad y el carácter absoluto de los colores. ¿Qué pasaría si todos fuéramos daltónicos? ¿Aún podría decirse que las hojas de los árboles son verdes en primavera?

Frente a estas dudas escépticas, no obstante, siempre cabe replicar que, afortunadamente, no todos somos daltónicos, ni siquiera la mayoría de la población lo es; que el daltonismo es una patología, una enfermedad que impide, precisamente, discriminar el color real de algunas cosas (las verdes y las rojas, para ser más precisos). Esta es una de las réplicas que podría dar aquel filósofo que quisiera defender la concepción absoluta de la realidad y algo cercano al realismo que aquí he caracterizado como de sentido común. Por ejemplo, un aristotélico.

Por lo demás, nótese de pasada y a modo de justificación de mi inicial tesis de que la filosofía nos extraña de la realidad, que incluso este filósofo defensor del sentido común se habrá visto obligado, aunque sea por un momento, a extrañarse del mismo en el sentido que antes daba yo a esta expresión, esto es, a abandonar siquiera sea momentáneamente ese mundo de certezas familiares en el que solemos desenvolvemos y preguntarse por su justificación. O dicho de otra manera: se habrá visto obligado a tener que enfrentar el desafío escéptico, aunque solo haya sido para rechazarlo y volver a instalarse en el punto de vista del sentido común. Lo que confirma que el escepticismo, la duda, el extrañarse o, como diría Aristóteles, el admirarse incluso de las cosas que nos parecen más obvias, y quizás fundamentalmente de ellas, es un momento necesario de la reflexión filosófica.

Pero volvamos con el desafío escéptico y la respuesta que le hemos dado. Aquel nos obligaba a preguntarnos si seguiríamos diciendo que las hojas de los árboles son verdes en el caso de que todos fuéramos daltónicos y lo que le hemos contestado, en un espíritu aristotélico, es que el daltonismo es una enfermedad que impide, justamente, ver los colores reales de algunas cosas.

Fijémonos lo que esta respuesta implica: ni más ni menos que establecer una jerarquía entre los hombres. De entre estos los hay quienes perciben bien, o sea la realidad tal cual es, y los que perciben mal, por ejemplo por padecer una enfermedad. Parece una respuesta sensata, porque nadie negaría que el daltonismo es una deficiencia. Pero lo que me interesa no es ahora calibrar su sensatez —ya veremos que el escéptico volverá a la carga— sino señalar cómo el problema de la realidad tiene ciertas implicaciones normativas que bien podríamos llamar ético-políticas en un sentido amplio de estos términos.

Si la realidad es aquello que percibimos cuando nuestros órganos sensoriales funcionan bien, la realidad es aquello que debiéramos percibir para percibir bien. Podemos generalizar esta conclusión parcial. Si la realidad es aquello que conocemos cuando empleamos bien nuestras facultades cognitivas, la realidad es aquello que debiéramos conocer para emplear bien estas facultades. El acceso a la realidad se convierte así, fácilmente, en un criterio discriminatorio. Del mismo modo como de entre los hombres los hay quienes perciben bien y quienes, por estar enfermos o bajo el efecto

de ciertas drogas, etc., no; hay hombres que emplean bien (o mejor) sus facultades cognitivas, y entonces conocen la realidad (o la conocen mejor), y quienes las emplean mal (o peor), y entonces desconocen la realidad (o la conocen peor); o pasando del plano individual al colectivo podríamos decir que hay culturas que han generado un conocimiento más profundo de la realidad y culturas que han logrado un conocimiento más superficial de la realidad. Culturas superiores e inferiores, mejores y peores.

Esta jerarquía de hombres y culturas por relación a su acceso a una realidad considerada absoluta es detectable en muchos, quizás la mayor parte, de los grandes filósofos de la historia, para quienes el escepticismo, el extrañamiento de la realidad, no es, como antes he dicho, sino un momento —eso sí, imprescindible— de la reflexión filosófica. Es evidente que Aristóteles, a quien antes mencionaba, la asumió, y le sirvió de base para jerarquizar a los hombres, para clasificarlos en griegos y bárbaros (siendo él mismo griego, aunque un tanto periférico por proceder de Macedonia, no hará falta que diga a quiénes consideraba superiores). Y de esa concepción aristotélica —levemente modificada— todavía echaban mano algunos de los filósofos españoles —quizás el más importante de ellos fuera Ginés de Sepúlveda— que intentaron justificar los derechos de conquista de los españoles sobre las tierras que hasta entonces habían ocupado los indios americanos.

No vayamos a creer que semejante concepción absoluta de la realidad, con sus consecuencias discriminatorias, es asunto solo de los filósofos y del pasado. El gran Darwin, a pesar de ser él el principal responsable de que se acabara la autoridad en biología de Aristóteles, estaba convencido como este de que el hombre civilizado (que para él, ¡qué casualidad!, se encarnaba fundamentalmente en el hombre anglosajón como él mismo) tenía unas facultades intelectuales (aunque no sensoriales, luego veremos por qué) mucho más desarrolladas que el hombre salvaje (u otras razas secundariamente civilizadas como pudieran ser los irlandeses, descendientes de los celtas). Y podríamos preguntarnos si algo parecido no está inoculado en el sentido común propio de nuestro tiempo, ¿o acaso no nos resulta obvio que nuestra civilización es la que ha conseguido, merced a la ciencia, un conocimiento más exacto y profundo de la realidad?

Recapitulemos. De momento hemos dicho que el sentido común propende a tener una concepción absoluta de la realidad, esto es, una concepción según la cual la realidad es única y objetiva, independiente de nuestro pensarla, conocerla o percibirla, aunque ese mismo sentido común piensa que esa realidad objetiva es la que percibimos, por lo que hemos llamado a esta presunción la propia del realismo del sentido común. Y hemos visto igualmente que la filosofía implica un extrañamiento con respecto a la misma. Pero que ese extrañamiento, que en principio no hace sino pedirnos que justifiquemos nuestra concepción de la realidad, que la defendamos ante ciertas dudas, puede ser simplemente provisional —la duda como método filosófico, por decirlo cartesianamente— terminando con una reivindicación de la concepción absoluta de la realidad propia del sentido común que, en cualquier caso, ahora ya no será simplemente espontánea sino, por así decirlo, reflexivamente asumida. Por último hemos visto que esta concepción absoluta de la realidad tiene ciertas implicaciones normativas y discriminatorias, ya que

permite jerarquizar a los hombres y a las culturas por su mayor o menor grado de acceso a ella, por el mejor o peor empleo de las facultades perceptivas y cognitivas. Volvamos ahora con el escéptico.

6.3. Escepticismo contra el realismo del sentido común

A su objeción contra la concepción absoluta de la realidad de que hay quienes no discriminan los mismos colores que nosotros le contestamos que, en efecto, así era, pero que se trataba de una anomalía, de una enfermedad, y que, por consiguiente, no podía tomarse como criterio del conocimiento de la realidad, en este caso de la de los colores. Pero ahora puede volver a la carga. ¿Y si encontráramos ya no unos individuos sino toda una población de «daltónicos»? ¿Por qué habríamos de tener nosotros razón? ¿Y acaso no existen tales poblaciones? Los gatos y los perros, por ejemplo (dicho sea de paso, los escépticos de todos los tiempos han tenido por lo general muy en cuenta a los animales en sus argumentos), parecen ser todos «daltónicos». ¿Por qué el mundo debe ser como nosotros lo vemos y no como lo ven ellos?

En principio podríamos contra esta objeción ensayar una respuesta análoga a la que ya dimos con anterioridad al caso del daltonismo humano. Los gatos y los perros no pueden tomarse como patrón para medir la realidad de los colores porque nosotros vemos mejor que ellos. De hecho, ellos no discriminan los colores que nosotros discriminamos, como el rojo y el verde. De modo que si quizás no tiene sentido decir que su vista está enferma (pues la categoría de enfermedad es relativa a lo que cuenta como salud para una especie en particular) sí tiene sentido decir que su ojo es más imperfecto que el nuestro.

Y de nuevo vemos las consecuencias discriminatorias que esta concepción absoluta de la realidad tiene. Porque si antes ella nos permitía establecer una jerarquía entre los hombres, ahora nos permite establecer una jerarquía entre los animales. Una jerarquía que si antes nos situaba a nosotros, hombres civilizados y occidentales, en la cúspide de la humanidad, ahora nos sitúa a nosotros, los humanos, en el centro de la naturaleza... o de la creación.

Esta última expresión, por cierto, ya nos permite comprender el largo ascendiente que esta idea antropocéntrica, consecuencia como acabamos de ver de la concepción absoluta de la realidad, tiene en nuestra cultura. Al fin y al cabo, el cristianismo —pero también el judaísmo, del que aquel procede, y lo mismo el islamismo, otra religión de origen semítico— considera al hombre el centro de la creación, la cúspide de la naturaleza creada por Dios. No debiera extrañarnos, pues, lo que ya advertimos: su incorporación a nuestro sentido común. Pero, ¿es justificablemente creíble?

La respuesta es obviamente no. Pues incluso ciñendo nuestra comparación a perros y gatos, si bien es posible defender que nosotros, como primates que somos, tenemos mejor vista que ellos, es evidente que ellos nos superan claramente en otras facultades sensoriales, como por ejemplo el olfato o el oído. Y algo análogo a lo que a ellos les pasa con respecto a algunos colores que nosotros percibimos, nos pasa a nosotros con algunos de los sonidos que ellos perciben; a saber, que no podemos oírlos (algunos ultrasonidos

que especialmente los perros sí perciben).

Así pues, difícilmente podemos considerar que nuestras facultades sensoriales sean el criterio de lo real, pues hay ámbitos de la realidad que otros seres perciben y nosotros no. Pero si esto es así, y parece innegable que es así, si no podemos convertir a nuestras facultades sensoriales en paradigma, si no podemos decir que por lo que hace a ellas somos el centro de la creación, o de la naturaleza, ¿qué derecho tenemos a decir que la realidad es tal y como se nos aparece a nosotros? Incluso, ¿qué derecho tenemos a decir que hay una única realidad? ¿No sería más sensato decir que hay muchas realidades diferentes, que cada especie tiene la suya propia, su mundo (de manera análoga a como tiene su nicho ecológico)?

Parece que ahora el escéptico se ha cargado de razones. Y estas ya no son tan fáciles de eludir. El extrañamiento de la realidad a la que ahora nos fuerza no parece que vaya a tener retorno. El mundo familiar, ese mundo que percibimos todos los días, en el que las hojas de los árboles son verdes en primavera, y el mar ruidoso cuando se agita, parece que hemos de concederle que tiene una realidad relativa, y no absoluta. Relativa a nosotros, a la constitución de nuestras facultades sensoriales. Si estas fueran diferentes, como diferentes son en otras especies animales, el espectáculo que contemplaríamos sería bien distinto. Si sintiéramos como un murciélago, o incluso como animales tan cercanos a nosotros como puedan ser el gato o el perro, nuestra experiencia de la realidad, lo que a veces se ha llamado nuestro mundo empírico o fenoménico, sería muy diverso de lo que de hecho es ahora.

En cierta manera bien podríamos decir que esa realidad que se nos aparece de forma tan inmediata, esa realidad en la que las hojas de los árboles son verdes en primavera, esa realidad de la que el sentido común está convencido que es absoluta, esto es, única y objetiva, tiene un fuerte componente subjetivo. No es la realidad en sí sino la realidad para nosotros. La realidad tal y como se nos aparece debido, entre otras cosas, a la naturaleza neurofisiológica de nuestras facultades perceptivas.

Este descrédito de la objetividad absoluta de la realidad percibida, y por lo tanto inmediatamente vivida, fue algo de lo que los filósofos tomaron conciencia general en los albores de la modernidad, fundamentalmente en los siglos XVI y, sobre todo, XVII, cuando eso que ahora conocemos como la revolución científica empezó a cuestionar la física aristotélica predominante hasta entonces. No es que en el mundo griego hubieran faltado quienes ya se apercibieron de la subjetividad de nuestro mundo vivido (los atomistas y muchos sofistas, por ejemplo, la tuvieron muy clara), pero el caso es que por una serie de avatares que no voy a comentar lo cierto es que lo que la antigüedad legó a la Edad Media fue, fundamentalmente, la cosmovisión aristotélica, con su justificación de la pretensión de validez absoluta de esa realidad que todos los días experimentamos: la realidad vista, palpada, olida, degustada, oída...

Quizás podamos ahora entender por qué Darwin, quien en cierto modo llevó aquella revolución al último territorio natural que le quedaba por conquistar, el de la biología, no pensaba que el hombre civilizado se caracterizara por la superioridad de sus facultades sensoriales (en realidad pensaba todo lo contrario: estas estaban, según él, más

desarrolladas en las mujeres y en los salvajes, ambos más cercanos a los animales en sus facultades cognitivas y emocionales que aquel). Al fin y al cabo, como buen heredero de la filosofía moderna, ya había asimilado la naturaleza específicamente subjetiva de la realidad de la que los sentidos nos dan cuenta (esto es, relativa a la constitución neurofisiológica de nuestra especie).

Pero el mismo ejemplo de Darwin debiera ponernos en alerta sobre los límites de este triunfo escéptico, pues lo que el caso del famoso naturalista inglés viene a ilustrar es que se puede conceder al escéptico la subjetividad y relatividad de la realidad empírica, esto es, sensorialmente percibida, y no obstante seguir defendiendo una concepción absoluta de la realidad... y de sus consecuencias discriminatorias, como ya vimos.

6.4. El realismo científico

En efecto, esta de hecho fue la posición de la mayor parte de los filósofos que forjaron la revolución científica (y hablo de filósofos pues gentes como Galileo o Newton se tenían todavía por tales). Ellos concedían que lo que cuando instalados en el sentido común consideramos como propiedades absolutas de la realidad, propiedades intrínsecas que las cosas tienen objetivamente, por sí mismas, con independencia de que sean pensadas, conocidas o percibidas (el color verde de las hojas de los árboles, por seguir con nuestro ejemplo), son en verdad propiedades específicamente relativas de ella, esto es el resultado de la relación perceptiva en que entramos con esa realidad, un resultado que es por tanto función de cómo es la realidad en sí misma, ciertamente, pero también de cómo son nuestros órganos sensoriales. Si estos no existieran, o si no tuvieran la naturaleza que de hecho tienen, aquellas propiedades sencillamente no existirían. O dicho más claramente: sin ojo no habría color.

De este modo, la ciencia moderna, cuya heredera es nuestra ciencia actual, se alía con el escéptico para alejarse del sentido común. Las apariencias, viene a decirnos, son engañosas. Lo son en astronomía, donde «vemos» al sol moverse alrededor de la tierra cuando *en realidad* es la tierra la que gira en torno al sol; lo son en física, donde «vemos» las cosas como dotadas de colores que *en realidad* ellas no tienen; y lo son, dirá finalmente Darwin, en biología, donde siempre «vemos», como decía Aristóteles, que el hombre engendra al hombre, cuando *en realidad* nuestra especie procede de otra ya desaparecida que le antecedió. Y sin embargo, la ciencia moderna, nuestra ciencia en definitiva, mantiene, frente al escepticismo, la pretensión del sentido común de que hay una realidad absoluta, única y objetiva. Precisamente la realidad que, más allá de las apariencias, investiga y descubre la ciencia.

Así, pues, para la mayor parte de los filósofos modernos si bien es cierto que existen múltiples realidades —o mundos, como se prefiera— empíricas —tantas como especies capaces de sentir— no es menos cierto que existe una realidad absoluta, solo que esta ya no es la realidad que el sentido común pensaba, la realidad perceptible de forma inmediata, sino la realidad inteligible que investiga y descubre la ciencia. Es la realidad que, por así decirlo, acoge y explica el resto de realidades (la realidad, por ejemplo, de

las longitudes de ondas de la luz, que junto con la neurofisiología es capaz de explicarnos cuáles son las franjas del espectro capaces de ser detectadas por el ojo del hombre, o del gato, o del perro...). Así, los argumentos del escéptico nos han servido para extrañarnos del realismo del sentido común, pero nos han llevado hasta otro realismo, el realismo científico.

Este realismo, por lo demás, tiene parecidas consecuencias discriminatorias al realismo de sentido común. Si no podemos jactarnos de que nuestras facultades sensoriales son mejores que las del resto de especies, sí podemos presumir de que la nuestra es la única especie que trasciende su mundo empírico para asomarse, merced a la ciencia, a la realidad absoluta, al mundo inteligible. De modo que, después de todo, sí podemos considerarnos como el centro y cúspide de la naturaleza... al menos de la terráquea, pues quizás pudieran existir seres extraterrestres que, como nosotros, hubieran llegado a descubrir esa realidad absoluta e inteligible (dicho sea de paso, buena parte de los padres de la ciencia moderna estaban convencidos de que existía vida e inteligencia extraterrestre). Después de todo, pues, seguimos siendo la imagen de Dios, si no por nuestras facultades sensoriales, sí por nuestro intelecto.

Así lo pensaba Galileo, quien en la obra que le valió la condena de la Iglesia católica, *Los diálogos sobre los dos máximos sistemas del mundo*, dejó escrito que si bien el intelecto divino es mucho más extenso que el humano (Dios conocería todas las verdades), intensivamente el nuestro nada tiene que envidiarle (lo que quiere decir que las verdades que realmente descubrimos son las mismas verdades que Dios conoce).

Por otra parte, dicho sea de paso, al avezado en historia de la filosofía antigua toda esta contraposición entre realidad(es) sensible(s) y realidad inteligible, no dejará de sonarle, de modo que no se extrañará de que algunos reputados historiadores de la ciencia hayan entendido el significado de la revolución científica como una crítica a Aristóteles... y una vuelta a Platón. Aunque no estoy de acuerdo con esta interpretación, pues la historia nunca se repite, o al menos nunca se repite sin diferencias significativas, no entraré en ello. Lo que me interesa, más bien, es evaluar la consistencia de este nuevo tipo de realismo, de esta nueva concepción absoluta de la realidad, en la que ahora hemos desembocado. No está exenta de problemas.

6.5. Escepticismo contra el realismo científico

Según la posición que hemos logrado, la del realismo científico, las cualidades perceptibles de la realidad no son propiedades absolutas sino propiedades relativas de la misma. La pregunta obvia, que inmediatamente va a plantear el escéptico, es: ¿y cuáles son sus propiedades absolutas?

Ya que mencionábamos a Galileo quizás sea pertinente recordar lo que igualmente dejó escrito en esa obra maestra de la literatura polémica que es *Il Saggiatore*. Allí, en un párrafo celeberrimo, el filósofo toscano nos dijo que el libro de la naturaleza está escrito en lenguaje matemático, y que quien desconozca este lenguaje —como de hecho, pensaba él, lo desconocían sus opositores— está condenado a no poder descifrarlo.

De esta manera Galileo estaba revitalizando para la modernidad una vieja tradición que cabría remontar hasta el pitagorismo. Las propiedades absolutas de la realidad son propiedades matemáticas, propiedades que podemos conocer *a priori*, con independencia de la experiencia (y de hecho, si Galileo admiraba a Copérnico era porque, pensaba él, el astrónomo polaco había formulado su teoría heliocéntrica ya no solo sin el apoyo de la evidencia empírica sino incluso contra toda evidencia empírica), con lo que todo parece cuadrar. Las propiedades empíricas de la realidad, captadas por los órganos sensoriales, son relativas; las propiedades matemáticas de la realidad, conocidas *a priori* por el espíritu, constituyen sus propiedades absolutas. Son estas, no aquellas, las que la ciencia debe investigar.

Coherente como pueda ser esta posición, a la que podríamos caracterizar como la propia del realismo científico de corte racionalista, no deja de presentar problemas de verosimilitud. De hecho, ya debieran alertarnos de los mismos la justificación mitológica que en sus orígenes, en manos tanto de los pitagóricos cuanto de Platón, recibió esta teoría, pues tanto para aquellos como para este las verdades matemáticas, más que *a priori*, eran innatas, y si podíamos conocerlas era debido a que recordábamos una vida pasada de nuestra alma en la que esta, desprovista de cuerpo, las había contemplado (el asunto no parece mejorar, dicho sea de paso, con la versión judeo-cristiana del mito, según la cual estas verdades las podríamos conocer porque Dios, al crear nuestra alma, habría puesto en ella una especie de semillas que fructificarían en la vida terrenal con el conocimiento de las mismas).

Mitologías aparte, el problema fundamental de esta posición es que las propiedades matemáticas parecen ser puramente formales, o dicho de otro modo: tener un grado de abstracción y de universalidad tal que no nos permiten pasar directamente a ninguna dimensión concreta de la realidad (física, química, biológica, sociológica, etc.). Dos más dos son igual a cuatro... sumemos manzanas o peras. De modo que sabiendo solo aquello todavía no sabemos si estamos tratando de manzanas o de peras... o de cualquier otra cosa que pueda sumarse. Una realidad matemáticamente determinada es una realidad sumamente indeterminada. Las propiedades matemáticas de la realidad todavía son compatibles con muchas realidades diferentes (incluso restringidas a un mismo ámbito). Galileo acusaba implícitamente a sus adversarios de no saber matemáticas, pero era una acusación sencillamente falsa, pues ni los ptolemaicos —defensores de un sistema geocéntrico puro— ni los tychobrahianos —defensores de un sistema geocéntrico compatible con cierto heliocentrismo— sabían menos matemáticas de las que sabía Galileo. En realidad, lo que tanto unos como otros, incluidos los copernicanos, hacían era proponer diferentes modelos matemáticos que, por rememorar el viejo desafío de Platón a los astrónomos de su Academia, salvaran los fenómenos. Y de hecho, el mismo Galileo solo se atrevió a confesar su copernicanismo cuando dispuso de la evidencia empírica que le proporcionó el telescopio, y no satisfechos con esta evidencia sus opositores, se lanzó a la búsqueda de una evidencia empírica decisiva —que él erróneamente creyó poder encontrar en el fenómeno de las mareas— para convencerles.

La enseñanza general que podemos sacar de este caso histórico es que las matemáticas

son una ciencia instrumental quizás indispensable en el conocimiento científico de la naturaleza; pero por sí mismas ellas no pueden suministrar este conocimiento. La apelación a la evidencia empírica, a los fenómenos, ya sean estos simplemente observados o, quizás mejor aún, experimentalmente provocados, es indispensable para obtener aquel conocimiento. La realidad absoluta no puede estar determinada solo por propiedades matemáticas. Si puede conocerse, no puede conocerse de manera puramente apriorística (mucho menos innata).

Si deseamos la versión racionalista del realismo científico lo único que nos queda es su versión empirista. Según la misma las matemáticas podrían suministrar el conocimiento de la forma de la realidad absoluta, pero no su contenido. Este tendría que ser proporcionado por la evidencia empírica, esto es, ganado a través de la percepción sensorial, y lo sería de ciertas cualidades a las que la tradición filosófica, a partir del filósofo inglés John Locke, ha calificado como primarias.

La imagen que tenemos entonces es la siguiente. Nuestra experiencia nos proporciona conocimiento de cualidades a las que el sentido común erróneamente atribuye una realidad absoluta, cualidades así llamadas secundarias como el color, pero también de otras, las así llamadas cualidades primarias, que sí son absolutamente reales y pueden explicar la existencia de las cualidades secundarias, la pluralidad de mundos empíricos percibidos, constituyendo el objeto de investigación propio de la ciencia. Aunque el sentido común no nos proporciona acceso sino a una realidad relativa, una realidad entre otras muchas, la realidad en la que cotidianamente vive nuestra especie debido a su peculiar constitución neurofisiológica, la ciencia nos permite conocer la realidad absoluta, la realidad única y objetiva que explica aquellas múltiples realidades empíricas, y cuyos objetos no tienen sino cualidades primarias.

El talón de Aquiles de esta posición filosófica al que inmediatamente apuntará su lanza el escéptico es, obviamente, esta noción de cualidad primaria. ¿Cuáles son estas cualidades?, será su primera pregunta. Y la segunda, más importante si cabe, ¿por qué estas cualidades primarias habrían de ser absolutas y no relativas, como las secundarias, si al fin y al cabo también ellas deben ser en última instancia cualidades empíricas, esto es, perceptibles?

Si antes decíamos que el realismo científico, en su versión racionalista, resultaba sospechoso ya solo por el hecho de que muchas veces haya recibido justificaciones mitológicas, una primera presunción contra el realismo científico en su versión empirista es el desacuerdo entre sus partidarios a la hora de enumerar cuáles serían esas cualidades primarias que tendría la realidad absoluta. Diferentes filósofos y científicos han ofrecido una lista diferente de lo que serían esas cualidades (en los albores de la modernidad, por ejemplo, ya Descartes y Locke diferían en la lista de lo que serían estas cualidades). De modo que al final uno saca la impresión de que por cualidades primarias hay que entender, simplemente, aquellas cualidades de la que la ciencia se sirve, en última instancia, para explicar la realidad. Respuesta inobjetable... pero dogmática si lo que se nos quiere hacer creer es que la ciencia nos proporciona el acceso a la realidad absoluta, pues equivale, sin más, a decir que esta es lo que la ciencia nos permite conocer —sea lo

que fuere lo que la ciencia nos permite conocer.

Sería de todas formas injusto negar el esfuerzo de los pensadores que han militado y militan en las filas de este tipo de realismo por articular coherente y convincentemente su posición. Si obviamos sus diferencias, al final podemos concluir que por lo general las candidatas más serias a ser consideradas como cualidades primarias, esto es, como absolutamente reales, vienen a correlacionar con lo que la tradición aristotélica denominó sensibles comunes, es decir, propiedades que, como la forma por ejemplo, pueden ser percibidas por más de un sentido —en este caso, por la vista y el tacto—; en tanto que las cualidades secundarias serían aquellas que la tradición aristotélica denominaba sensibles propios, cualidades, esto es, que no pueden ser percibidas sino por un único sentido, como el ya referido color, que solo puede percibirse por la vista.

Pero en cuanto el realismo científico en esta versión empirista adquiere contenido y deja de ser una formulación simplemente dogmática del valor epistemológico absoluto de la ciencia, se convierte en diana, una vez más, de los argumentos de los escépticos. Uno de ellos, quizás el más importante, ya fue formulado por el filósofo irlandés George Berkeley, y recogido después por el gran pensador escéptico escocés David Hume. Es el argumento de la inseparabilidad de las cualidades primarias y de las secundarias, y lo que en resumidas cuentas viene a decirnos es que no podemos percibir aquellas sin estas (por ejemplo, no podemos percibir visualmente la forma de un objeto sin percibir el contraste entre su color y el del fondo contra el que lo percibimos). Luego si las cualidades secundarias son como mínimo específicamente subjetivas (esto es, su contenido depende de la constitución neurofisiológica de la especie a la que pertenece el sujeto perceptor), otro tanto habrá que decir de las cualidades primarias que solo percibimos merced a aquellas.

A este argumento el realista puede replicar que en realidad las cualidades primarias, siendo percibidas por más de un sentido, no corresponden propiamente a ninguno. Dicho de otro modo: la extensión, por ejemplo, al poder percibirse tanto por la vista cuanto por el tacto, no es propiamente una propiedad visual ni táctil, por lo que su percepción, si bien se da junto con la de otras cualidades secundarias como pudieran ser el color, no es parasitaria de estas, de modo que no comparte la subjetividad de que ellas adolecen. ¿Pero es así?

El filósofo y científico irlandés William Molyneux le planteó a su amigo John Locke el siguiente experimento mental. ¿Qué pasaría si un ciego, que supiera reconocer la forma de los objetos por el tacto, recobrara la vista? ¿Reconocería visualmente de forma inmediata esta o no? Si lo primero fuera el caso podríamos interpretar que el realista lleva en este caso razón: la extensión, aunque pueda captarse a través del tacto o de la vista, es en realidad independiente de la percepción de las cualidades propiamente táctiles o visuales (pues obviamente, el ciego que recobra la vista todavía tendría que aprender a discriminar los colores).

Lo que Molyneux planteó como un experimento mental pronto se convirtió en un experimento real, cuando a partir del primer tercio del siglo XVIII empezaron a operarse con éxito las cataratas congénitas de algunos ciegos que, como resultado, recobraban la

vista. Y el resultado fue... la victoria del escéptico. Es decir, el reconocimiento de las formas de los objetos a través de la vista recobrada no era inmediata sino que exigía un proceso de aprendizaje. Una cosa era la forma percibida a través del tacto y otra la forma percibida a través de la vista. Llegar a saber que son la misma forma exige práctica.

El trayecto que hemos recorrido parece, pues, que podríamos resumirlo así. El realista científico pretende que la ciencia nos da acceso a la realidad absoluta, única y perfectamente objetiva, pero el conocimiento científico del mundo depende, en última instancia, de la información sensorial que de este obtenemos, y esta información es específicamente subjetiva, es decir, está condicionada al menos parcialmente por nuestra constitución neurofisiológica. Nos informa, por consiguiente, de una realidad no absoluta sino relativa, relativa a nosotros. La realidad, el mundo que la ciencia descubre, no es pues la realidad en sí sino, como el mundo de nuestro sentido común, el mundo fenoménico en el que solemos habitar, una realidad para nosotros.

Para terminar quisiera realizar algunas precisiones acerca de lo que *no* implica la crítica del realismo, sea de sentido común o científico, en sus versiones tanto racionalistas cuanto empiristas, que aquí he llevado a cabo. Lo primero que no implica es una defensa del idealismo, de la tesis, en definitiva, de que la realidad es una especie de construcción puramente mental. Todos los argumentos escépticos que contra el realismo he manejado presuponen la existencia independiente del pensamiento de la realidad. Hemos estado suponiendo, por ejemplo, que existen objetos que percibimos y conocemos e incluso otros seres vivos que los perciben y conocen igualmente, solo que de manera diferente a como lo hacemos nosotros. Nuestra crítica no ha sido tanto al realismo cuanto a su concepción absoluta. Esto es a la tesis de que nuestra experiencia y conocimiento de la realidad, sea cotidiana o científica, es la experiencia y el conocimiento de la realidad tal cual esta es. Por así decirlo lo que hemos criticado es que nuestra perspectiva, sea cotidiana o científica, pueda ser el punto de vista de Dios —recuérdese la tentación de Galileo—. Si tal punto de vista existe, nosotros no podemos acceder a él —en realidad ni siquiera estoy seguro de que podamos concebir lo que semejante punto de vista sería—. El filósofo norteamericano William James encontró una metáfora afortunada para expresar lo que yo he querido defender. La huella de la serpiente humana, dijo, la dejamos inevitablemente en todo lo que hacemos. Ello significa que si podemos entender la realidad en que otros seres inteligentes habitan ello será en la medida en que se parezcan a nosotros (y aprovecho para llamar la atención sobre lo humanos, incluso demasiado humanos, que podríamos decir recordando a Nietzsche, que suelen ser los extraterrestres que aparecen en nuestros relatos de ciencia ficción). No podemos trascender nuestro punto de vista humano. Ni siquiera merced a la ciencia.

Y hablando de la ciencia, otro malentendido que quisiera prevenir es que lo que he dicho va en detrimento de su objetividad o de su valor epistemológico. Una vez más, lo único que he criticado es la pretensión de dotarla de una objetividad o de una validez cognoscitiva absoluta. Todo lo que se sigue de lo que he dicho debiera ser el descrédito de la imagen, muy usual y tentadora por otra parte, de la misma como el espejo en que la naturaleza se refleja (por utilizar ahora la metáfora de la que Richard Rorty se sirvió para

dar título a su más famoso libro). En realidad, la ciencia no es ningún reflejo sino el resultado de una muy compleja praxis guiada por intereses particulares: capacidad de explicación, de predicción, etc. Algunos de estos intereses rectores los comparte la ciencia con otros resultados de la praxis humana como la magia o la religión. Tal y como yo lo veo, no creo que pueda discutirse hoy con seriedad que la ciencia es la práctica humana que más eficazmente satisface nuestros intereses teóricos y, mediante su aplicación tecnológica, también muchos de nuestros más importantes intereses prácticos (estar sanos, no pasar hambre, etc.).

Ahora bien, si la ciencia es la práctica que mejor satisface algunos de nuestros intereses teóricos y prácticos, no es una práctica que pueda satisfacer todos nuestros intereses (ni quizás los más importantes). El neuropsiquiatra Oliver Sax, en su libro *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*, describió los inmensos trastornos que la acromatopsia, esto es, la incapacidad para percibir los colores, resultado de un aparentemente intrascendente accidente de tráfico, le produjo a un paciente suyo. En un principio este ni siquiera era consciente de que había perdido la capacidad para percibir los colores (solo cuando la policía le detuvo por haberse saltado varios semáforos empezó a caer en la cuenta). Pero luego, cuando su mundo perdió el color, esa cualidad secundaria que para los partidarios de la concepción absolutista del realismo científico habría que explicar como una mera apariencia causada por otras dimensiones auténticamente objetivas de la realidad, ello le afectó en ámbitos de su vida insospechados, por ejemplo, en las relaciones con sus congéneres, a los que veía de un repugnante color grisáceo que le recordaba a las ratas.

Nuestra realidad cotidiana es, afortunadamente, coloreada. Lo que me gustaría es que la filosofía, ese ejercicio de extrañamiento ante la misma, sirviera no para menospreciarla por mor de su relatividad o por la capacidad que la ciencia nos proporciona de explicarla apelando a propiedades entre las que no se cuenta el color sino justamente todo lo contrario, para hacernos más conscientes de su valor irremplazable. Si somos conscientes de esto, aunque sepamos que definidos ciertos parámetros podemos ordenar las diferentes realidades e incluso hablar de progreso en el tránsito de unas a otras, quizás aprendamos a no por ello despreciar aquellas realidades que no son la nuestra.

Relativismo, verdad y crisis de la epistemología

7.1. La crisis de la epistemología

Que la epistemología está en crisis se ha convertido casi en un tópico en las tres últimas décadas, al menos entre ciertos círculos. Este desafío a la teoría del conocimiento, al que a veces se alude con el rótulo de metaescepticismo, no es sin embargo novedoso. Convendría recordar que, por ejemplo, filósofos de talante tan reputadamente «epistemológico» como fueron algunos positivistas lógicos, consideraban los problemas de la teoría del conocimiento no menos insensatos que los de la metafísica. Y algunos diltheyanos, antes de que la crisis de la epistemología estuviera en boga, ya hablaban de la necesidad de sustituir la teoría del conocimiento por una filosofía del conocimiento. Quizás la responsabilidad fundamental de esta moda haya que atribuírsela a Richard Rorty, quien en nombre de la hermenéutica, primero, y del pragmatismo, después, ha venido cuestionando reiteradamente la viabilidad de la empresa epistemológica. Cuestionamiento en el que le acompañaron otros pensadores influyentes como Charles Taylor.

Un efecto pernicioso de los tópicos es que, a fuerza de repetirse, se termina por no comprender exactamente lo que significan. Nuestro caso no es una excepción. Hoy dista de estar claro lo que quiere decir que la epistemología está en crisis. Desde luego, si nos atuviéramos a parámetros bibliométricos la afirmación quedaría rotundamente desacreditada: compendios, tratados generales, antologías, historias de la disciplina, estudios parciales y específicos, y una plétora de artículos especializados, muchos de ellos publicados en revistas no menos especializadas, parecen desmentir la tan llevada y traída crisis.

Evidentemente quienes hablan del descrédito o de la superación de la teoría del conocimiento no están haciendo un diagnóstico sobre su salud académica. Están intentado, por contra, apuntar algo mucho más sustantivo, una cuestión estrictamente filosófica. ¿Cuál?

Una razón bastante obvia para negar la pertinencia de una teoría es la de negar la existencia de su objeto. No puede haber teoría del conocimiento porque no existe tal cosa como el conocimiento. Si este fuera el argumento de los críticos de la epistemología, entonces su metaescepticismo sería una consecuencia directa del escepticismo puro y simple.

Aunque quizás pudiera argumentarse que, en efecto, los detractores de la teoría del conocimiento terminan suscribiendo posiciones de amplias implicaciones escépticas, lo cierto es que muy probablemente no se reconocerán en este retrato. Antes por el contrario, ellos argumentan que el escepticismo es una consecuencia indefectible de la epistemología, y justamente ello constituye a su entender una de las razones que hacen recomendable el metaescepticismo. Si no quieres enredarte en el escepticismo, nos

vienen a decir, no asumas los presupuestos de la epistemología de los que, secretamente, aquel depende. Más que negar el conocimiento, lo que el metaescéptico quiere cuestionar son los presupuestos últimos de la epistemología, el significado de sus preguntas, la pertinencia de sus objetivos...

El problema es que atendiendo a los metaescépticos no queda nada claro cuáles son aquellos presupuestos, esas preguntas o estos objetivos. De hecho, una protesta habitual de los epistemólogos contra los metaescépticos es que los que estos denuncian como un presupuesto básico de la teoría del conocimiento (la concepción fundamentalista o representacional del mismo, por ejemplo) no es de ningún modo una asunción esencial a la misma.

A pesar de lo razonable de las protestas de los defensores de la teoría del conocimiento, y a pesar también de la deficiente explicitación que de los presupuestos de esta hacen, por lo general, los metaescépticos, quizás no fuera imposible, después de todo, aislar un conjunto más o menos amplio —en cualquier caso, interrelacionados— de tales presupuestos: el objetivismo, el teoricismo, el cientifismo, el criticismo... caracterizan un talante epistemológico.

Concebir la realidad como objetiva, algo que nuestras creencias no crean sino a lo que ellas pretenden ajustarse; considerar que tales creencias pueden estar libres de cualquier interés, o en cualquier caso no responder sino a intereses teóricos, puramente cognoscitivos; pensar que las ciencias, y sobre todo las ciencias naturales, son la mejor concreción de tal actitud; asumir que cabe distinguir entre lo que es conocimiento y lo que no lo es, y que establecer una crisis semejante es de relevancia para el proceso de ilustración... es lo que los partidarios de la teoría del conocimiento suelen, de manera más o menos consciente, hacer. Y lo que los metaescépticos suelen, de manera igualmente más o menos consciente, cuestionar que pueda o deba hacerse. Según los metaescépticos, aunque quizás lo que vayamos a decir cuadre especialmente a Rorty, mejor nos iría si prescindiéramos de dicotomías como objetivo/subjetivo, si dejáramos de mirar a las ciencias naturales como paradigma cognitivo, si fuéramos conscientes de que todo lo que llamamos conocimiento responde a un interés pragmático, o de que no hay manera de establecer una tajante distinción entre lo que es verdaderamente conocimiento y lo que no lo es.

Como se ve, pues, no es de poco calado lo que está en juego en la legitimidad de la empresa epistemológica. Mucho más que la salvaguarda de intereses académicos, o una cuestión arquitectónica sobre las partes de la filosofía y el orden que deben guardar, lo que está sobre la mesa es una parte de la autocomprensión que la cultura occidental ha tenido de sí misma a partir de la modernidad. Pues lo que aquí venimos llamando el talante epistemológico es lo que ha venido a prevalecer en el grueso de la tradición filosófica occidental al menos desde Descartes.

7.2. De pirámides, balsas y crucigramas: verdad y justificación

Siendo de tanta envergadura las cuestiones que están en juego, sería pecar de inocente

pensar que el desafío metaescéptico puede conjurarse (o confirmarse) mediante un argumento simple. Obviamente, la decisión final, caso de que podamos tomarla, habrá de ser, digámoslo así, prudencial, ponderativa: se trataría de sopesar comparativamente los argumentos en pro y en contra de la epistemología y del metaescepticismo.

No obstante, una pregunta que podemos hacernos, para empezar, es si realmente la epistemología está condenada, tal y como diagnostica el metaescéptico, al escepticismo. Una pregunta que nos sitúa frente al problema quizás central que la tradición epistemológica ha afrontado, el de la relación entre verdad y justificación: ¿cómo, esta es la cuestión, se justifican aquellas de nuestras creencias que, por estimarse verdaderas, reivindican para sí el honorífico título de conocimiento?

Varias respuestas se han dado a esta pregunta. Las dos más clásicas fueron la fundamentalista y la coherentista. Más recientemente, debido sobre todo al esfuerzo de Susan Haack, se ha bautizado un híbrido de ambas: el fundherentismo. Cada una de ellas cristaliza la estructura del conocimiento en una metáfora: la pirámide, la balsa, el crucigrama... Analicémoslas sucintamente.

Quizás el fundamentalismo sea la posición epistémica más antigua. Su razón de ser está clara. Todos tenemos la experiencia de la inferencia (no siempre ni necesariamente deductiva); de ese proceso por el que pasamos de unas creencias a otras. Ahora bien, la inferencia es un proceso epistémico relevante cuando unas premisas evidentes permiten concluir tesis que, en principio, no lo eran (de hecho, que no cumplía esta condición era el principal reproche de Descartes a la lógica de su tiempo, de ahí su apelación a la intuición), cuando la propia inferencia se convierte en transmisora de verdad y de evidencia, en suma, de justificación.

Lo que el fundamentalista hace es, a partir de aquí, una generalización. Del mismo modo en que la inferencia tiene una estructura unidireccional —de las premisas a la conclusión— la justificación también: siempre irá de unas creencias más evidentes a otras que en principio lo eran menos o no lo eran en absoluto... y si nos embarcamos en un regreso de premisas y, por ello mismo, de justificaciones, la única manera de ponerle fin es remontándonos a unas creencias —las creencias básicas— que ya no se justifican en ninguna otra y en las que, en última instancia, se apoyan todo el resto de creencias justificables —derivadas.

En resumen, que el fundamentalista se caracteriza por asumir que la justificación es una relación unidireccional y que en el conjunto de nuestro conocimiento cabe la distinción tajante, excluyente, entre dos tipos diferentes de creencias: las básicas, no justificadas ni justificables por ninguna otra creencia, y las derivadas, justificadas o justificables a partir de aquellas. Las primeras constituyen el suelo, el fundamento, del edificio del conocimiento, cuya estructura podría compararse a una especie de pirámide, con las creencias básicas en su base —valga la redundancia— y las derivadas en las líneas de fuga que conducen hacia el vértice.

Esta caracterización del fundamentalismo puede parecer puramente formal; neutral por tanto con respecto a sus diferentes concreciones, pero no lo es. Al sugerir que las proposiciones básicas son múltiples cuadra mejor con la versión empirista que con la

racionalista del fundamentalismo. Para los empiristas sería el conjunto abierto de nuestras plurales creencias empíricas —aquellas que tienen por contenido nuestra experiencia sensorial— las que no se justificarían por ninguna otra y justificarían, a su vez, al resto. Por contra, los fundamentalistas de talante racionalista tenderían a restringir drásticamente el número de proposiciones básicas. El ideal sería que tal reducción no dejara sino una: el principio anhipotético —la idea de bien— del que hablaba Platón en la *República* o el *cogito* cartesiano, por ejemplo. En este caso, quizás el modelo de la pirámide siguiera siendo válido pero habría que invertirlo. La fuerza justificatoria, que seguiría concibiéndose como unidireccional, iría desde el vértice hacia la base, desde un único principio intelectual hacia la pluralidad del conjunto de nuestras creencias empíricas.

Racionalista o empirista no son las únicas clasificaciones que caben del fundamentalismo. Se podrían distinguir otros tipos de fundamentalismo atendiendo a cosas tales como la concepción de la relación justificatoria (¿deductiva, inductiva, abductiva, intuitiva, reductiva...?) o al estatuto epistémico que se concede a las propias creencias básicas (¿incorregibles, autojustificadas, carentes de justificación...? Nótese que en este último caso el fundamentalismo desembocaría en cierto tipo de escepticismo, pues se admitiría que a la base de nuestras creencias justificadas se encuentran nuestras creencias injustificadas, un *dictum* que casi es una paráfrasis de alguna observación realizada por el último Wittgenstein). No se va a entrar aquí en detalles. Reténgase que lo definitorio del fundamentalismo es el ya aludido doble compromiso con el carácter unidireccional de la fuerza justificatoria y la consiguiente distinción tajante entre creencias básicas y derivadas.

Justamente las dos tesis que cuestiona el coherentismo. Para esta posición la fuerza justificatoria estriba en la coherencia que nuestras creencias puedan guardar entre sí. Y como la coherencia es una relación simétrica («a» es coherente con «b» exactamente en la misma medida en que «b» es coherente con «a»), ello significa que aquella no tiene una dirección privilegiada ni, consiguientemente, se puede distinguir entre creencias básicas y derivadas.

Las razones que llevan al coherentismo son complejas pero poderosas. Hablábamos antes, a propósito del fundamentalismo, de nuestra familiaridad con la inferencia. Pero no menos familiar resulta la experiencia de que la creencia que en ciertas circunstancias se utiliza para justificar otras, puede, cuando las circunstancias cambian, pasar a ser justificada por estas.

Y hay más. Como algunos historiadores de la ciencia han señalado, en muchas circunstancias no está claro qué debe preferirse: si cambiar de teoría porque las constataciones empíricas previstas no se cumplen, o si mantener la teoría y modificar la predicción (¿debió Galileo retractarse de su copernicanismo porque no constataba ninguna paralaje estelar, o hizo bien en mantenerse copernicano y defender que, dadas las limitaciones de los instrumentos de observación y la inmensa lejanía de las estrellas, lo lógico era que tal paralaje no pudiera constatarse?).

Y hay todavía más. Nuestras creencias, al menos las de mayor relevancia epistémica,

tienen un contenido proposicional. Ahora bien, hay argumentos poderosos a favor del holismo semántico, esto es, a favor de la tesis de que el significado de un término viene determinado por el conjunto de proposiciones en las que puede figurar. De modo que no se podría tener una creencia aislada. Cualquier creencia (en la verdad de una proposición) implica un conjunto más o menos amplio de creencias (en la verdad de otras proposiciones). ¿Se podría creer, por ejemplo, que Marte es un planeta o que los tomates maduros son rojos si no se tuviera ninguna otra creencia astronómica o cromática?

Y aún hay más. La justificación, puede argumentarse, es una relación lógica que solo puede darse entre proposiciones. Por lo tanto, no cabe hablar de justificación que apele a un ámbito extra-proposicional: la experiencia, por ejemplo. De modo que si queremos evitar el escepticismo (en la base de nuestras creencias justificadas yacen las creencias injustificadas) o el dogmatismo (las creencias básicas se autojustifican) la única opción es la del apoyo mutuo entre nuestras creencias.

Los coherentistas rechazan, por consiguiente, el modelo piramidal con que los fundamentalistas conciben el conocimiento. En su lugar apelan a una metáfora alternativa que acuñó Neurath, según la cual habría que concebir el sistema del conocimiento como un barco o balsa que no podemos sacar a dique seco para reparar. Siempre navegando, nunca anclada ni varada, sus elementos deteriorados deben ser sustituidos por otros desde su mismo interior. De la cohesión de estos elementos, de su coherencia, depende el que la balsa pueda mantenerse a flote.

Podría, no obstante, apurarse esta metáfora coherentista contra el mismo coherentismo. Sin algo externo a la propia nave: mar, lago, río... esta tampoco podría flotar ni tener rumbo ninguno. En términos no metafóricos: si nuestras creencias no tuvieran que ver con algo diferente de sí mismas parece difícil que pudiera evitarse el escepticismo más radical. Todo el sistema parecería flotar, sí, pero en el vacío de la gratuidad más absoluta. Quizás podría alegarse que una creencia particular está justificada por su relación con otras, pero ¿qué justificaría al conjunto? ¿Por qué, entre dos sistemas de creencias igualmente coherentes pero incompatibles entre sí, elegir uno en lugar de otro?

Estas objeciones al coherentismo son antiguas pero no por ello menos poderosas. Tan poderosas que parecen forzar el abandono del coherentismo. Pero ¿en qué teoría de la justificación refugiarse cuando, como hemos visto, el fundamentalismo parece no menos seriamente tocado?

Sobre tesis —fundamentalismo— y antítesis —coherentismo— se trataría de construir una síntesis que a la vez conservara lo que de verdad tienen cada una de estas dos alternativas y superara sus respectivas deficiencias. A esta alternativa es a la que se conoce con el nombre de fundherentismo.

A pesar de su radical oposición, bien mirado fundamentalismo y coherentismo comparten una premisa: el carácter unívoco de la fuerza justificatoria. La relación unidireccional que va de las creencias evidentes a las necesitadas de justificación, en el caso del fundamentalismo, la relación pluridireccional de las creencias entre sí, en el del

coherentismo.

Pues bien, es justamente esa premisa común a fundamentalismo y a coherentismo lo que el fundherentismo niega. Para el fundherentista la justificación no es una relación unívoca sino biunívoca. Por una parte —y esto se concede al fundamentalista— la justificación fluirá asimétricamente, de modo que cabe distinguir entre creencias justificatorias —por ejemplo, las creencias empíricas— y creencias justificadas —creencias que no cuentan con el apoyo directo de la experiencia, pero en cuyo favor se puede aducir una determinada relación inferencial con las creencias empíricas—. Pero también admitirá el fundherentista —y esto es lo que se concede al coherentista— que para determinar el grado de justificación de una creencia es pertinente considerar su compatibilidad o incompatibilidad con otras creencias justificadas.

De esta forma, es por negar el presupuesto común a fundamentalismo y coherentismo —el carácter unívoco de la fuerza justificatoria— por lo que el fundherentismo puede conservar las tesis sustanciales de ambos —se puede distinguir entre creencias justificatorias y creencias justificadas, pero también la relación que las creencias justificadas guardan entre sí forma parte de la justificación.

El grado de justificación del que goza una creencia, podríamos decir, es el vector resultante de la integración de dos fuerzas de naturaleza diferentes: la de fundamentación, que le proporcionan las creencias justificatorias, y la de la coherencia, que le da su relación con otras creencias justificadas.

Ni la metáfora de la pirámide, ni la de la balsa captan bien la naturaleza del conocimiento. Mejor que ambas es la del crucigrama. Nuestras creencias pueden ser comparadas con las diferentes entradas del mismo. Si la solución que propongamos del crucigrama debe satisfacer el doble criterio del ajuste de las entradas entre sí, por una parte, y de la adecuación de cada una de ellas con la definición que el autor del crucigrama nos proporciona, por otra, idealmente al menos nuestro conocimiento deberá constar de creencias coherentes entre sí y, además, adecuadas a la evidencia de la que disponemos.

7.3. La tentación naturalista y el metaescepticismo

El fundherentismo nos proporciona, sin duda, un modelo mucho más plausible del conocimiento que el fundamentalismo o el coherentismo. Lo que no quiere decir, no obstante, que no ofrezca un flanco importante al escepticismo y, por ello mismo, al metaescepticismo.

Hemos visto que la clave del fundherentismo estriba en admitir el carácter biunívoco de la justificación, función tanto de una fuerza unidireccional —la que fluye de las creencias justificatorias a las justificadas— cuanto de una fuerza multidireccional —la que fluye entre las distintas creencias justificadas—. Pero lo biunívoco de la justificación en el paradigma fundherentista no es cuestión solo de dirección.

Una pregunta crucial que el fundherentista debe afrontar es la siguiente: ¿de qué depende la aceptabilidad de las creencias justificatorias? Si su respuesta es: de la

coherencia que guardan con otras creencias, entonces el fundherentismo no es, en realidad, sino una variante mal disimulada del coherentismo, y tan vulnerable como este al ataque escéptico. Porque ¿qué justificaría a nuestras creencias tomadas como un todo?

Quizás para evitar esta consecuencia escéptica el fundherentista no necesite negar que parte de lo que hace aceptables a las creencias justificatorias es su relación con otras creencias (ya sean justificatorias, ya justificadas, aunque en este último caso, para evitar el peligro de la circularidad, debiera proscribirse la posibilidad de que la creencia justificatoria reciba apoyo de aquella creencia o creencias que ella justifica directamente); pero sí es seguro que necesitará afirmar que esa relación no es todo lo que las hace aceptables. Constatación tras la cual se le abre una doble opción: o bien negarse a admitir una instancia extradoxástica, confiriendo a esas creencias el estatuto de autoevidentes; o bien involucrar en la aceptabilidad de las creencias justificatorias un elemento extradoxástico. Ambas opciones tienen sus problemas.

Por una parte las creencias lógicas o conceptualmente evidentes —como llegó a admitir incluso un racionalista tan estricto como Descartes al postular la necesidad que llegado cierto punto el progreso del sistema tenía de la experiencia y del experimento— parecen un fundamento demasiado escuálido para poder sostener por sí mismas el vasto edificio de lo que creemos y aspiramos a conocer. Y completar el repertorio de creencias autoevidentes dotando de este estatuto a algunas que no lo son lógicas o conceptualmente parece inevitablemente volvernos a conducir hacia un escepticismo de justificación que, como ya se apuntó, acecha al fundamentalismo, ya que sería reconocer que buena parte de las creencias justificatorias son evidentes simplemente porque son tomadas como tales, es decir, que realmente ellas mismas carecen de justificación. Un escepticismo, obvia decirlo, que tiene como corolario inmediato el relativismo y el contextualismo, pues nada impediría tomar como evidentes creencias justificatorias mutuamente incompatibles y que, por consiguiente, solo se pudiera hablar de justificación por relación a un determinado contexto de elección de creencias justificatorias.

Queda como alternativa, pues, involucrar en la aceptabilidad de las creencias justificatorias un elemento extradoxástico. Y llegados a este punto, la experiencia sensorial es, evidentemente, el candidato más idóneo para jugar este papel. Ello significa, para empezar, negar el argumento, reiteradamente aducido por los coherentistas contra el fundamentalismo de corte empirista, y al que ya hicimos alusión, según el cual la justificación es una relación puramente lógica que, como tal, solo puede darse entre proposiciones. El fundherentista, por contra, admitiría ahora que aquellas de nuestras creencias justificatorias que no sean lógicamente evidentes, están justificadas, al menos parcialmente, por su relación con un elemento extradoxástico: la experiencia. ¿Qué tipo de relación es esta? Dado que no es una relación lógica, deberá ser una relación causal. Así las creencias justificatorias que no son lógicamente evidentes estarán justificadas, al menos parcialmente, por estar causadas por la experiencia.

Se puede apreciar ahora que, tal y como se adelantaba, lo biunívoco de la fuerza justificatoria en el fundherentismo no es solo cuestión de dirección sino también, vamos a decirlo así, de naturaleza. No es solo que el fundherentista admita que la fuerza

justificatoria puede ser unidireccional —como la que va de las creencias justificatorias a las creencias por ellas justificadas— o multidireccional —la que fluye entre las creencias justificadas— sino que además admite que esa relación tanto puede ser de naturaleza lógica (o en cualquier caso evaluativa) —la que se da entre creencias— cuanto causal —como la que se da entre la experiencia y ciertas creencias.

Que la causalidad cuente como parte de la relación justificatoria no es, en principio, implausible. De hecho, varios han sido los filósofos —Alvin Goldman, por ejemplo— que han aducido verosímilmente que un elemento causal está involucrado en el proceso de conocimiento. Lo que permite completar el análisis clásico del conocimiento. Este no solo implicaría creencia verdadera justificada sino, he aquí la nueva condición, que al menos en el caso del conocimiento básico esa creencia fuera (causalmente) producida por el hecho sabido. No está claro, sin embargo, que este nuevo análisis permita ajustarse a los ideales regulativos de la epistemología. Veamos por qué.

Se dijo más arriba, por ejemplo, que el propósito de establecer una crisis, una separación, entre lo conocido (o cognoscible) y lo desconocido (o incognoscible) era una tarea de primera importancia para la teoría del conocimiento y su autocomprensión ilustrada. Pues bien, la agregación de la condición causal recién aludida ¿contribuye o dificulta este propósito?

Tal y como se ha formulado esta condición —según lo que es usual— la misma da un cariz externista al conocimiento. Estamos ahora en la antípoda de la concepción cartesiana (o también lockeana) del mismo. El criterio interno de conocimiento (la certeza con que se intuye la idea, o la relación entre las ideas), deja ahora su lugar a un criterio puramente externo: la fáctica vinculación causal entre un hecho del mundo y una creencia del sujeto acerca del mismo.

Pero mientras el sujeto es consciente de la certeza o de la evidencia de sus ideas (y de este modo, este criterio podía hacerse valer en favor del proyecto de ilustración), no tiene por qué serlo de la efectiva relación causal que media entre el mundo y sus contenidos doxásticos.

Y es que, por todo lo dicho, nada impide que el sujeto tenga una creencia verdadera justificada y producida por el hecho sobre el que aquella creencia versa... ¡sin que él sepa que este último es el caso! Lo que viene a ser tanto como decir que en los enfoques externistas del conocimiento nada impide que el sujeto sepa sin saber que sabe. Y la pregunta obvia, entonces, es: desde una perspectiva crítica ¿de qué le serviría al sujeto un tal saber?

En cualquier caso, la consideración de que nuestras creencias cognoscitivas están en una relación causal —o, más ampliamente, nomológica— con su entorno, no solo presiona en favor del externismo; también se encuentra en la base del proyecto de naturalización de la epistemología.

En efecto, si tal es el caso, ¿por qué no considerar el conocimiento, en su conjunto, como un fenómeno empírico más? Y si así lo consideramos ¿por qué no habría que conceder a la teoría del conocimiento el mismo estatuto que al resto de disciplinas que estudian fenómenos empíricos?

La naturalización de la epistemología impone, pues, una cierta consideración del conocimiento —como un fenómeno empírico—; pero también una tesis metafilosófica según la cual no debe considerarse a la teoría del conocimiento como una filosofía primera sino como una teoría empírica más. O para ser más exactos, como un capítulo de alguna teoría empírica. ¿De qué teoría?

No hay una única respuesta a esta pregunta. La teoría del conocimiento puede verse como un capítulo de la biología, de la psicología, de la neurociencia, de las teorías de la información o, inclusive, de la sociología.

Obviamente no podemos entrar aquí a exponer detalladamente todas estas variedades —quizás más complementarias que incompatibles— de la epistemología naturalizada. Solo podemos hacer una valoración global de la misma preguntándonos, para empezar, por su virtualidad para afrontar el desafío escéptico.

La pregunta parece pertinente desde el momento mismo en que las concepciones naturalistas parecen pasto adecuado de uno de los tropos escépticos más clásicos: el de la circularidad; o ¿acaso no suena a circular la apelación a la ciencia para explicar un fenómeno, el del conocimiento, del que aquella no es sino una presunta parte?

Y esta presunción, necesaria para que el proyecto de naturalización sea asumible (pues, evidentemente, si no confiáramos en la ciencia como auténtico conocimiento no nos embarcaríamos en la tarea de dar una explicación científica del conocimiento), ¿no viene a mostrar que la epistemología naturalista no puede evitar tampoco la carga de dogmatismo?

Hay una respuesta naturalista a estas objeciones que resulta interesante. La carga de circularidad —empieza por decirnos— solo parece convincente si no se tiene en cuenta que la naturalización del conocimiento, al implicar su consideración como un mero fenómeno empírico, cancela su dimensión normativa. Habría circularidad y dogmatismo, ciertamente, si teniendo a la ciencia por un conocimiento válido, se la intentara utilizar para dar cuenta de la validez del conocimiento. Pero justo es esto último lo que no se supone.

El partidario de la epistemología naturalizada, podría decirse, opera una especie de reducción inversa a la fenomenológica. Si esta consiste en poner entre paréntesis la existencia de los fenómenos para conservar su sentido; la reducción naturalista, vamos a decirlo así, exige desatender al sentido de ese fenómeno que es el conocimiento para atender, únicamente, a sus condiciones existenciales. No nos preocupemos, o al menos no nos preocupemos para empezar, de la dimensión normativa del conocimiento; viene a ser su recomendación. No nos preocupemos de si está justificado o no lo que se tiene por conocimiento. Tomémoslo simplemente como un dato, como un fenómeno, e indaguemos sus relaciones causales y nomológicas con el mundo. Lo que se pretende no es justificar nuestras teorías sino explicar la relación fáctica que existe entre ellas y el mundo. Por eso no hay circularidad, porque aunque estemos dando por válidas nuestras teorías acerca del mundo, no estamos intentando servirnos de ellas para justificar su propia validez.

Por otra parte, la consideración del conocimiento que esta reducción naturalista

impone permite afrontar también la carga de dogmatismo. Si el conocimiento se tiene por un fenómeno empírico más y lo único que se pretende es establecer sus antecedentes causales o el marco de conexiones nómicas en el que se inscribe, ¿por qué habría de ser más dogmático el pretender hacer todo esto de una manera científica de lo que resulta serlo el afrontar científicamente la investigación causal o nómica de otros fenómenos: físicos, químicos, biológicos, etc.?

Formalmente, pues, parece que el partidario de la naturalización de la epistemología está en disposición de afrontar las acusaciones escépticas de circularidad y dogmatismo. Lo que no está nada claro es que su enfoque pueda impedir las más radicales consecuencias escépticas e, incluso, que no conduzca al metaescépticismo, pues es sumamente discutible que la epistemología naturalizada pueda ponerse en una relación de continuidad, y no de ruptura, con el proyecto epistemológico tradicional. Veamos.

Las consecuencias escépticas de la reducción naturalizadora se hacen evidentes desde el momento en que nos percatamos de su incapacidad para soslayar el más radical de los relativismos. Frente a dos creencias incompatibles, ambas con pretensiones de conocimiento, todo lo que podría hacer el epistemólogo naturalista es explicarnos cómo han llegado a producirse... pero habiendo hecho *epoché* de toda dimensión normativa, nada tendría que decirnos a propósito de cuál de ellas tiene más verosimilitud.

Además, si realmente quiere soslayar la carga de dogmatismo el epistemólogo habrá de aplicar reflexivamente a sus propias conclusiones la perspectiva naturalista que preconiza para toda pretensión cognitiva, de modo que todo lo más que podrá decir de ellas es no que están justificadas sino, simplemente, que son el producto obtenido a partir de ciertas condiciones y procedimientos. En principio, nada justificaría la superioridad de las mismas sobre otras conclusiones obtenidas a partir de condiciones distintas o siguiendo procedimientos diferentes.

A quien esté familiarizado con la historia de la epistemología esta última objeción puede que le recuerde las críticas al historicismo (y al psicologismo) con que se inauguró el siglo XX. Si todo conocimiento está condicionado históricamente (o psicológicamente), la tesis que postula tal condicionamiento ¿no está a su vez históricamente (o psicológicamente) condicionada? ¿No debe, por tanto, renunciar a la pretensión de una validez incondicionada y aceptar, por contra, que solo puede tenerse por verdadera en determinadas épocas históricas (o bajo ciertas condiciones psicológicas)?

Algunos epistemólogos naturalizados —especialmente algunos de los que se han movido en la perspectiva sociológica— no han retrocedido ante estas consecuencias. Han aceptado por igual tanto el relativismo, cuanto la aplicación reflexiva del enfoque naturalizador —sociológico en este caso— a sus propias conclusiones.

Alternativamente, otros —especialmente de entre los que se mueven en la perspectiva de la neurociencia— han terminado por adoptar una posición, que bien podría llamarse eliminacionismo, que reconoce que su enfoque poco tiene que ver con el proyecto epistemológico tradicional —y no debiera extrañarnos ahora que muchos de los más reputados metaescépticos, Rorty no sería excepción, hayan salido de las filas del

naturalismo más radical—, y admite que la epistemología naturalizada nada tiene que decir ni de la justificación, ni frente al escepticismo. Sencillamente, estos no serían problemas que les concernieran.

Sin embargo, hay que decir que el escepticismo y el metaescepticismo está muy alejado de las intenciones de muchos de los partidarios de la naturalización de la epistemología (y, desde luego, no era la de pioneros de este enfoque como Quine, quien pensaba en la epistemología naturalizada como la heredera natural de la epistemología clásica). Lo cual significa que para ellos, como ya se advertía antes, si bien se puede empezar por prescindir de la dimensión normativa del conocimiento, esta debe ser posteriormente recuperada, y, por lo tanto, es posible afrontar desde coordenadas estrictamente naturalistas el problema de la justificación —o como lo denominaba el propio Quine: el problema doctrinal.

Pero ¿dónde encontrar en un marco estrictamente naturalista un valor que pueda desempeñar una función normativa y al que, consecuentemente, se pueda apelar como justificación? Es justo en este punto donde los partidarios de la naturalización de la epistemología se vuelven hacia Darwin.

Algo filosóficamente importante que este nos enseñó es que, aun prescindiendo de la teleología que la revolución científica había desterrado del ámbito de la realidad física a principios del siglo XVII, se podía encontrar un parámetro por el que evaluar diferencialmente las novedades biológicas, a saber, su relativo valor de supervivencia. ¿Por qué no aplicar este «valor» darwiniano a las creencias y las teorías? ¿Por qué no decir que están justificadas aquellas creencias y teorías que justamente más contribuyen a la supervivencia? Este valor, por otra parte, permitiría la justificación de todos aquellos principios heurísticos —especialmente encarnados en el proceder científico— que más contribuyeran a la obtención de las creencias y teorías dotadas de mayor valor diferencial de cara a la supervivencia.

La pregunta es ¿puede reducirse la dimensión normativa del conocimiento a este valor darwiniano? Y la respuesta parece ser que difícilmente. Pues fijémonos que si la justificación epistémica se reduce al valor de supervivencia, estamos condenados a no admitir otra validación del conocimiento que la puramente tecnológica e instrumental, ahora bien es evidente que no todo lo que sabemos tiene esta finalidad.

Por otra parte, incluso si se reduce la racionalidad a su dimensión más estrictamente instrumental y el conocimiento a conocimiento tecnológico, dista de estar claro que este mismo conocimiento, como nos recordaba Gellner, no pudiera terminar por traicionar el valor que supuestamente lo inspira. ¿O acaso no sabemos hoy que muy probablemente el mayor riesgo para la supervivencia del género humano estribe precisamente en el conocimiento técnico que él mismo ha producido? ¿Estaría obligado por su lógica a decir el epistemólogo naturalista que ante la eventual desaparición del género humano por una conflagración o accidente nuclear este no llegó a conocer los principios de la fisión del átomo? Al fin y al cabo, en una eventualidad semejante este pretendido conocimiento se mostraría después de todo como el más contrario al valor de supervivencia.

En definitiva, pues, lo que vemos es que la epistemología naturalizada es incapaz de hacerse cargo satisfactoriamente de las tareas propias de la epistemología clásica. Incapaz de cerrar el paso al escepticismo, alentando de esta forma el metaescepticismo. El motivo último del fracaso de las epistemologías naturalizadas para cerrar el paso al escepticismo y, consecuentemente, al metaescepticismo posiblemente no sea otro sino la imposibilidad de reducir las razones a causas. De ahí que, dado que son aquellas, y no estas, las que están involucradas en la justificación, el epistemólogo naturalizado no pueda superar el obstáculo que la dimensión normativa de los conceptos epistémicos supone para su enfoque. Aunque el fenómeno cognitivo tenga causas —y esto está fuera de toda duda—, la explicación de las mismas —y este es el terreno en el que las epistemologías naturalizadas tienen mucho que decir— nunca podrá equivaler a una clarificación de su dimensión normativa.

7.4. Metaescepticismo, escepticismo y relativismo

Recapitulemos. El metaescepticismo se alimentaba de la sospecha de que los presupuestos de la epistemología abrían sin remisión las puertas al escepticismo. Las teorías de la justificación alumbradas en el seno de la tradición epistemológica parecen confirmar aquella sospecha. El fundamentalismo y el coherentismo no proporcionan una imagen realista del conocimiento, y el fundherentismo, más plausible, incluso en su deriva naturalista parece heredar de aquellos una carga de dogmatismo y de relativismo —en el fondo las dos caras de la misma moneda— que dejarían satisfecho al más exigente escéptico. El metaescéptico, pues, no está falto de justificación.

Ahora bien, si como ya dijimos la decisión a propósito de esta querella no puede ser sino prudencial, ponderativa, para ser justos debiéramos considerar no solo lo que puede decirse en contra de la tradición epistemológica sino, también, lo que puede decirse en favor (o en contra) del metaescepticismo. Más concretamente debiéramos preguntar si el espectro del escepticismo que recorre el continente epistemológico es solventemente conjurado en el continente metaescéptico.

El metaescéptico (aunque de nuevo lo que voy a decir quizás se ajuste mejor que nadie a Rorty) puede apelar a una concepción causal de la relación de nuestras creencias con el mundo, a la reducción de la justificación a aceptabilidad intersubjetiva, y a la concepción de la «verdad» como un mero recurso retórico que empleamos para dar a entender nuestro respaldo a una opinión en virtud de su conveniencia o utilidad, para sostener que la respuesta a esta pregunta ha de ser afirmativa.

Desde estas premisas, dirá, si nuestras afirmaciones son aceptadas por nuestro auditorio, ya no tiene cabida la duda escéptica acerca de su verdad. Pensar de otra manera es seguir bajo la influencia de cierto autoritarismo teológico, creer que hay una autoridad absoluta por fuera de la comunidad humana. La amenaza relativista, añadirá, queda neutralizada apelando al principio de caridad y al etnocentrismo metodológico que le es consustancial. Si hemos de poder entender lo que los otros nos dicen, necesariamente hemos de reconocerlos como parte de nosotros, es decir, hemos de poder

atribuirles un conjunto mayoritario de creencias verdaderas —esto es, de creencias que nosotros aceptamos— pues, de otro modo, su conducta lingüística nos resultaría ininteligible y por lo tanto no podríamos siquiera tenerla por conducta lingüística. El metaescepticismo, pues, no solo es una posición con ventajas teóricas sino también prácticas: nos permite ser más consecuentemente ateos, en la línea de Nietzsche y Sartre, y liberales, en la mejor tradición deweyana.

Contra lo que muchos puritanos epistemólogos suelen pensar, este tipo de consideración no me parecen una *boutade* propia de un *enfant terrible* deseoso de *épater* al mundo académico (obviamente, la acusación subsecuente contra el metaesceptico es la de afrancesado). Cuando se estudia la biografía de muchos de los epistemólogos más reputados reiteradamente se aprecia que la búsqueda de una objetividad rigurosa y estricta viene acompañada de una especie de entusiasmo religioso. Descartes o Husserl podrían ponerse como ejemplos.

No obstante, cabría preguntarse si huyendo del autoritarismo no vendrá a caer el metaesceptico en el vicio antitético de la autoindulgencia. ¿No es un peligro también grave el circunscribir cualquier normatividad al círculo familiar del nosotros? ¿No es ponérselo demasiado fácil? ¿No puede hacernos ciegos, o por lo menos miopes, para la diferencia? ¿Acaso no sabe quien acumula la suficiente experiencia vital de lo fácil que es transigir con los más perniciosos hábitos, precisamente en virtud de su familiaridad? Creo que Gellner, con toda su característica sorna, apuntaba a esto cuando le reprochaba a Rorty el ser un filósofo norteamericano y, por lo tanto, pragmático.

Concretando el reproche podríamos para empezar, como hizo McIntyre, conceder al metaesceptico la validez del principio de caridad pero preguntarnos por sus límites. De acuerdo, cuando nos encontramos con los otros tendremos que atribuirles, para poder reconocerlos como «otros», muchas creencias asumidas por nosotros... pero muchas no son todas, y quizás, mira por dónde, justamente aquellas que no podemos atribuirles son las más relevantes para que se genere determinado contexto conflictivo.

Por no salirnos del marco de una única tradición —donde, por lo tanto, los conflictos debieran ser menores y más favorables al metaesceptico— ciertamente los copernicanos para poder reconocer a los ptolemaicos como astrónomos tenían que atribuirles muchas creencias que ellos tenían por verdaderas: que existen estrellas, y planetas, y órbitas... y, ¡cómo no!, que la nieve es blanca. Pero justo contra este trasfondo inmenso de acuerdo se realzaba un minúsculo pero muy molesto descuerdo, a saber, aquellos pensaban que el sol gira en torno a la tierra y los copernicanos justo lo contrario. Y esta diferencia, minúscula, es la que llevaba al enfrentamiento irreconciliable, lo que hacía las teorías astronómicas de unos y otros incompatibles, por más que ambos pudieran haberse ido tranquila y amigablemente a esquiar sobre la blanca nieve.

A mi entender lo que estas consideraciones muestran es que en el metaescepticismo, al menos en el rortiano, el problema del relativismo se ha cerrado en falso. Y se ha cerrado en falso porque, he aquí un ejemplo de autoindulgencia, no se lo ha tomado con la suficiente seriedad. Parafraseando a Wittgenstein podríamos decir que lo que el metaesceptico no quiere ver es que muchas veces, cuando la discusión se encona, uno no

puede sino ver al otro como loco y el otro no puede evitar ver al uno sino como hereje. Tomarse el relativismo con la suficiente seriedad es el requisito para poder afrontarlo satisfactoriamente.

¿Y el escepticismo? Pues *mutatis mutandis* creo que podría decirse algo análogo. No creo que el metaescéptico, no al menos Rorty, esté en mejor disposición que el epistemólogo para afrontarlo. De hecho, creo que este metaescéptico es tan escéptico, *malgré lui*, como el más dogmático epistemólogo. De hecho, sus tesis positivas, su concepción de la verdad, de la justificación, del conocimiento en suma, por más que las revista de una nueva retórica, son profundamente deudoras de algunas posiciones epistemológicas: de los enfoques coherentistas, causales y naturalistas, por más señas; pues por más que Rorty lo lamente, no deja de ser verdad que Davidson, con quien tan grande deuda reconoce, calificó a su concepción de la verdad como una teoría de la coherencia. Pero el problema, lo hemos visto, es que estos enfoques no parecen atajar el escepticismo (ni el relativismo) de manera mucho más convincente que el resto de enfoques epistemológicos.

Se dirá, y con razón, que este argumento no tiene sino la forma del *tu quoque*. El metaescéptico le dijo al epistemólogo: «tus presupuestos abren la puerta al escepticismo, al relativismo y son un vestigio de autoritarismo teológico»; y este le responde: «tus tesis son autoindulgentes, conducen a un craso dogmatismo etnocéntrico incapaz de dar una respuesta adecuada al escepticismo y al relativismo». Con lo que el escéptico relativista es el único pescador que puede sacar provecho de este río revuelto.

Bueno, ya advertimos que había que empezar por tomarse en serio el desafío escéptico y relativista. Tan en serio que quizás habría que concederles su punto de verdad. Pero un punto prudencial, una concesión que para el escepticismo sería el falibilismo de nuestras pretensiones cognitivas, y para el relativismo la posible inconmensurabilidad entre algunas creencias relevantes. Falibilismo e inconmensurabilidad que, no obstante, no debieran anular la confianza en que podemos incrementar nuestro conocimiento del mundo y en que, al menos en algunas ocasiones, podemos decidir justificadamente, esto es, razonablemente, entre creencias inconmensurables. Lo que necesitaríamos sería una posición que aún concediendo que la justificación tiene una dimensión inevitablemente intersubjetiva, no por ello está cerrada a la objetividad. Necesitamos encontrar el equilibrio entre el autoritarismo y la autoindulgencia: una autoridad a la que podamos reconocer legitimidad. Algo parecido, aunque quizás no estrictamente coincidente, a lo que Putnam ha estado buscando denodadamente con su realismo interno. ¿Podemos conseguirlo?

7.5. Conocimiento y praxis

Volvamos al fundherentismo. Como vimos este, en su versión más prometedora, aun reconociendo el peso de la coherencia, reintroducía la apelación a la experiencia como fuerza justificatoria, y señalaba que ello significaba que la justificación tiene también una dimensión causal.

La conclusión es legítima. Al fin y al cabo, la experiencia sensorial incorpora un elemento causal que ineluctablemente sale a relucir en el análisis de los predicados perceptivos. Si decimos que vemos que *p*, implicamos que *p* es causalmente responsable de nuestra experiencia sensorial. Pero lo que es importante notar, si queremos precisar un poco más la relación entre razones y causas en la justificación, es que el componente causal por sí solo no convierte todavía a la experiencia de *p* en evidencia de que *p*.

Un ejemplo extraído de la historia de la ciencia puede aclarar este punto. Cuando en el valle del Neander se encontraron los primeros restos del hombre de *Neanderthal*, aquella experiencia todavía no era evidencia de la existencia de una especie de homínido antecesora del *homo sapiens-sapiens*. Aunque la experiencia sensorial de sus descubridores estaba causalmente producida por un fósil de Neanderthal, ellos lo veían *como* los restos de un ser humano aquejado de imbecilidad, y no *como* un fósil neanderthalensis.

Se puede sacar una enseñanza general de este ejemplo particular. Para que la experiencia sensorial de *x* justifique su creencia de que *p*, no basta con que *p* esté causalmente involucrado en la experiencia de *x*. Es además necesario que *x* vea a *p* como *p*. Lo que no es sino otra manera de reafirmar una tesis de ascendencia kantiana, a saber, que la experiencia ha de venir conceptualmente articulada para ser epistémicamente relevante.

No debiéramos hacer una interpretación especialmente intelectualista de la noción de concepto o de creencia involucradas en la experiencia sensorial. Para los animales —y aquí la teoría ecológica de la percepción elaborada por J. Gibson resulta extremadamente clarificadora— bastaría con una concepción pragmática que, a la manera de Peirce, nos permitiera comprender la creencia, y los conceptos que la articulan, como indisolublemente ligada a la acción. Que un animal huya es lo que hace que resulte verosímil decir que percibe un determinado olor, o un sonido, o una forma *como* evidencia de la presencia en los alrededores de un depredador.

En esta referencia a la acción ya hay involucrada una primera forma de normatividad, una protonormatividad si se quiere. Pues el animal puede no percibir el peligro que le acecha en una determinada situación o puede reaccionar huyendo cuando no hay motivo real para ello. En uno y otro caso podemos hablar de error. Su acción es inadecuada a la situación.

Para hablar de normatividad en un sentido pleno lo que se requiere es que aquella acción se convierta en praxis, que el concepto adquiera una naturaleza lingüística y sea el producto, más que de condicionamientos genéticos, del aprendizaje social. Percibir la realidad quiere decir entonces reconocerla como ejemplificando aquellos conceptos con los que nuestro lenguaje nos ha pertrechado, de modo que cuando apelamos a nuestra experiencia para justificar nuestras creencias, cuando apelamos a ella como evidencia, ya no hay solo una referencia a una relación causal de nuestra experiencia con el mundo sino también al conjunto de normas sociales, lingüísticamente articuladas, que permiten discriminar entre descripciones correctas o incorrectas de la situación causalmente responsable de nuestra experiencia.

Causalidad y normatividad vienen, pues, inextricablemente ligadas incluso en el terreno de las creencias empíricas a las que puede competer, en un determinado contexto, el papel justificatorio más básico. Estamos ineludiblemente encerrados en el conjunto de líneas horizontales y verticales que constituyen el crucigrama de nuestro sistema conceptual. No tenemos un acceso independiente a las definiciones de los términos — una experiencia incontaminada de conceptos—. Mucho menos al solucionario —a cómo es la realidad independientemente de nuestra relación práctica con ella.

Depurado el fundherentismo de cualquier interpretación ingenuamente empirista la pregunta es si se puede mantener la presunción de objetividad de nuestro conocimiento y hacerse cargo de la dimensión crítica que alentó el original proyecto epistemológico.

En principio, al subrayar el carácter práctico de nuestra experiencia y, con ello, su permeabilidad conceptual, puede pensarse que el fundherentismo empuja a una conclusión, por antirrealista, escéptica. Sin embargo, bien pensado lo que puede apreciarse es que todo lo que se descarta es esa peculiar forma de realismo que, ingenua y dogmáticamente, considera que nuestros conceptos, nuestro lenguaje o nuestra comprensión del mundo deben concebirse como un reflejo de la realidad. Nada lo hace incompatible con esa otra forma de realismo que nos recuerda que nuestros conceptos, nuestro lenguaje o nuestra comprensión, aunque nuestros, lo son del mundo. Si se tiene la tentación de pensar que, por estar necesariamente mediada conceptualmente, la realidad a la que tenemos acceso es subjetiva (en todo caso, para ser más estrictos, intersubjetiva); piénsese, en compensación, que por tratar de la realidad nuestros conceptos son objetivos.

Quizás, después de todo, haya una manera bastante intuitiva y simple de ilustrar el realismo con el que el fundherentismo práctico —vamos a llamarlo así, pues la posición a la que me estoy refiriendo creo que es más amplia que lo que se conoce por pragmatismo— resulta coherente. Es claro, pongamos por caso, que el metro es una creación humana condicionada por intereses humanos —su manejabilidad, por ejemplo—. Pero no es menos claro que la longitud que medimos aplicando el metro no es una creación humana.

Por cierto que esta alusión a los intereses, aquí introducida como de pasada pero esencial para una comprensión cabal de lo que es la praxis, puede ayudarnos a entender que quizás después de todo la metáfora del crucigrama tampoco termine de ser acertada. Pues la misma sugiere una estructura prefijada a la que debemos atenernos. Pero en realidad, una característica de la praxis es lo que podríamos llamar su fecundidad. La satisfacción de necesidades puede generar nuevas necesidades que a su vez demanden satisfacción.

Cuando hemos conseguido que nuestras propuestas se ajusten con la estructura heredada, resolver los problemas a los que nos enfrentábamos con nuestro vocabulario, ello mismo puede generar nuevos problemas, la aparición de nuevas estructuras, cuya resolución quizás termine por exigirnos ampliar nuestros vocabularios lo que, a su vez, puede llevarnos a revisar lo que teníamos por una solución adecuada a los viejos problemas.

Con su teoría Darwin consiguió dar una respuesta ajustada a ciertos problemas como la aparición de un registro fósil o la distribución geográfica de las especies y variedades. Pero al resolver este problema abrió, sin que él acertara a resolverlo, el del mecanismo genético que se encontraba a la base de la herencia con modificación. Un problema cuya solución ha servido, como mínimo, para reformular con mayor precisión las tesis darwinianas.

Más que de un crucigrama con una estructura prefijada, nuestro conocimiento, al menos el científico, se parecería a un crucigrama que fuera autogenerándose en la misma medida en que vamos proponiendo soluciones.

Pero la referencia a los intereses también nos permite afrontar de otra manera el reto relativista. Ya advertíamos de la necesidad de tomarse el mismo en serio. Si según se ha visto no hay justificación que no sea interna a un sistema conceptual u otro ¿no se sigue de aquí que en diferentes sistemas puedan estar justificadas diferentes creencias, incluso creencias incompatibles entre sí?

Sin duda el fundherentista práctico deberá conceder que hay mucho de verdad en esta argumentación. Ahora bien, de la pluralidad conceptual, incluso de la concesión de que toda observación está conceptual o teóricamente cargada —lo que, por decirlo en términos kuhnianos, puede significar admitir que cada teoría conlleva su propio mundo y que, por lo tanto, aquellas resultan inconmensurables— no se sigue necesariamente —como también sostenía el propio Kuhn— la indecidibilidad entre sistemas conceptuales y teóricos alternativos; una decidibilidad que depende, en última instancia, de que se compartan ciertos intereses.

Por volver a nuestro ejemplo, si lo que nos interesa es medir las cosas, desde luego podemos servirnos de patrones diferentes (a lo mejor inconmensurables, en el sentido más literal del término, es decir, no reductibles a una medida común). Pero ello no significa que no se pueda llegar a una decisión razonable de, para cierto propósito, utilizar uno en detrimento de otro —por ejemplo, debido, como se apuntaba, a su mayor manejabilidad.

Si nos volviéramos hacia la historia de la ciencia no sería difícil encontrar casos de lo que aquí se está apuntando. Ciertamente las observaciones astronómicas de los ptolemaicos estaban cargadas de teoría geocentrista, del mismo modo en que las observaciones de los copernicanos lo estaban de heliocentrismo. Pero ello no impidió que en un proceso —que bien considerado no fue excesivamente largo— la comunidad de astrónomos decidiera a favor de una de esas teorías y en detrimento de la otra, precisamente porque veía a aquellas en favor de las cuales decidía como satisfaciendo mejor los intereses que ya se tenían cuando se abrazaba la vieja teoría: simplicidad explicativa, fuerza predictiva, etc.

Claro que cuando Galileo, en su defensa del copernicanismo, frente a Bellarmino, primero, y a Maffeo Barberini, después, reivindicó el derecho de que la astronomía se preocupara de cómo va el cielo sin preocuparse de cómo se va al cielo, estaba defendiendo algo más que una teoría científica particular. En realidad estaba sentando las bases de una nueva concepción de la racionalidad, una concepción que tiene

precisamente como uno de sus presupuestos, por decirlo a la manera de Weber, el desencantamiento del mundo, de modo que se alivia a la teoría de la responsabilidad de ofrecer ningún consuelo metafísico que fomente la cohesión social.

Ahora bien, dado que como han tenido que reconocer incluso detractores de la epistemología como Taylor, la práctica científica que aquella racionalidad auspicia ha demostrado su mayor eficacia para la satisfacción de intereses cognitivos comunes a todos los seres humanos —inclusive a aquellos que viven en culturas donde la ciencia no existe como institución— nada impediría al fundherentista práctico reivindicar la superioridad epistémica de aquella sobre otras instituciones que también aspiran a una dimensión cognitiva y, de esta manera, reapropiarse el proyecto crítico e ilustrado discriminando entre creencias mejor o peor fundadas o, en el extremo, absolutamente infundadas.

No obstante, la conciencia de que la evaluación es relativa, necesariamente, a unos intereses, podría conducir al epistemólogo hacia una ilustración, por así decirlo, menos ingenua. Después de todo, es discutible que incluso en el ámbito de la ciencia solo deba perseguirse la satisfacción de unos únicos intereses cognitivos; y mucho más evidente todavía que los seres humanos abriguen creencias que no responden fundamentalmente a los intereses cognitivos que la ciencia indiscutiblemente satisface de una manera privilegiada.

O dicho de otra manera, el análisis del conocimiento, la clarificación del carácter práctico de la justificación, podría permitir al epistemólogo reconocer la superioridad de la ciencia en la satisfacción de ciertos intereses cognitivos y, a la vez, combatir su degradación ideológica en la forma de cientificismo.

Creencias y emociones. Reflexiones acerca de la legitimidad epistémica de ciencia y religión

8.1. Facultades cognitivas y emociones

Los psicólogos han diseñado sofisticados experimentos para demostrar, fuera de toda duda razonable, que nuestras emociones influyen sobre nuestras facultades cognitivas. Algo, no obstante, que la más pedestre reflexión confirma igualmente. Pues como todo el mundo sabe —o por lo menos todo el mundo que sepa algo de fútbol— es notoria la alta capacidad que los seguidores de cualquier equipo tienen para ver los penaltis cometidos sobre sus jugadores, por contraste con la baja capacidad que tienen para ver los que sus jugadores cometen sobre el rival. Y del mismo modo, todos sabemos que recordamos especialmente aquellos eventos que nos impresionaron. E igualmente, todos somos conscientes de que todo el mundo aprende más fácilmente aquello que le interesa que aquello que no le incumbe lo más mínimo. En definitiva, que nuestras emociones, nuestros afectos, nuestros sentimientos, influyen, y de qué manera, sobre nuestras facultades perceptivas, mnemónicas o de aprendizaje.

Claro que, se dirá, y con razón, no siempre para bien. Es justamente porque sabemos que el amor a unos colores condiciona la percepción de las jugadas conflictivas en las áreas por lo que a nadie en sus cabales se le ocurriría proponer como árbitro del *derby* a un reconocido fanático seguidor de uno de los equipos contendientes. Y como sabía bien Freud, la carga emocional de un evento tanto puede hacer que nos resulte inolvidable cuanto que no podamos recordarlo por más que lo intentemos. Por otra parte, está muy bien que aprendamos más fácilmente las cosas que nos gustan, pero no solo hemos de aprender aquello que nos gusta, o de lo contrario nos convertiremos en una especie de malcriados intelectuales semejantes a aquellos niños que solo comen un tipo de alimentos.

Es decir, que la afectividad tanto puede influir sobre nuestras facultades cognitivas para bien cuanto para mal; tanto puede aguzar nuestra percepción, nuestra memoria, nuestra capacidad de aprendizaje, cuanto embotarlas. Y no solo embotarlas sino incluso algo peor: confundirlas. Pues no es solo que no veamos los penaltis que nuestros defensas cometen sobre los delanteros rivales, es que muchas veces «vemos» penaltis inexistentes cometidos por los defensas rivales sobre nuestros delanteros, y el deseo de que algo hubiera sucedido nos lleva a creer falsamente que sucedió y lo recordamos —esto es, nos lleva a tener una paramnesia— o el deseo de que algo suceda nos lleva a inferir falsamente, a partir de una evidencia inadecuada, que sucederá.

¿Qué tenemos pues? Lo que tenemos es el *hecho* indiscutible de que las emociones influyen sobre nuestras facultades cognitivas, pero dado que esa influencia es a veces positiva —cuando incrementa su rendimiento—, otras negativas —cuando lo disminuye—, y otras, en fin, sencillamente contraproducente —como cuando esas emociones nos

llevan directamente al engaño, a la credulidad o a la delusión— no está nada claro que ese hecho engendre ningún *derecho*. Es decir, no se sigue que de la efectiva influencia de la emotividad sobre el conocimiento se siga que la emotividad deba influir sobre el conocimiento.

8.2. La cabeza fría (o la propuesta racionalista)

No resulta muy difícil pensar en argumentos que aconsejen desactivar la influencia cognitiva de la emotividad. Un argumento podría ser el siguiente: dado que las emociones pueden llevarnos a error, mejor no tomarlas en consideración en nuestros procedimientos racionales. Argumento que puede recordarnos a Descartes.

Este argumento de inspiración cartesiana suena como una recomendación de precaución epistemológica, y con la precaución ya se sabe lo que pasa, si es excesiva termina por ser... ¡contraproducente! Por eso, mejor reforzar el argumento cartesiano con una vía complementaria que pasa por señalar lo espurio de las ganancias cognitivas que la emoción podría proporcionar. Y es que, en efecto, parece que en el mejor de los casos lo que la emoción puede aportar a la cognición es un respaldo puramente heurístico — nos ayuda a percibir, a recordar, a aprender... —, pero no aporta nada al éxito epistémico. Lo que hace verdaderas a nuestras creencias perceptivas, a nuestros recuerdos, a lo que aprendemos, no son las emociones que puedan acompañar a su contenido. Si lo que creemos ver, recordar o saber es lo que realmente acontece, aconteció o es, lo será con independencia de que nos atraiga o nos horrorice. La verdad es la verdad, no solo con independencia de que lo diga Agamenón o su porquero sino también de que nos guste o nos disguste.

Si ahora sumamos este argumento (que podríamos bautizar como de la neutralidad axiológica, u objetividad, de la verdad, y que podríamos calificar de platónico por su concepción realista, esto es, independiente de la subjetividad, de la misma) al argumento cartesiano que acabamos de considerar, parece que podemos dejar a las emociones fuera del juego del conocimiento. Si estas pueden en algunos casos inducirnos a error y en ninguno llevarnos por sí mismas a la verdad, mejor no involucrarlas en nuestros procesos cognitivos. Nuestra razón debiera ser como los árbitros de fútbol (o como los jueces de cualquier proceso): imparcial. Como el filósofo gobernante platónico, debiera utilizar solo la cabeza, y prescindir de las «razones» del corazón, propias de los guerreros, o de los impulsos viscerales del vientre y de lo que está más abajo de él que guían a comerciantes y asalariados.

Lo que tantas veces hemos oído como consejo práctico: ¡mantén la cabeza fría!, parece que habría de convertirse en el primer principio del proceder teórico. ¡Que en la búsqueda de la verdad no nos guíe la pasión! Si de lo que se trata es de conocer, mejor haríamos en ser fríos racionalistas que rechazan cualquier ayuda que comporte un riesgo de extravío y procuran ajustar, con toda asepsia, sus juicios a la evidencia objetiva.

8.3. La irracionalidad de la racionalidad pura

En un libro cuyo significativo título era *El error de Descartes*, el neurofisiólogo de origen portugués Antonio Damasio exponía el caso de Phineas Gage, un desdichado capataz de construcción a quien, en 1848, una barra de hierro, despedida por una tremenda explosión, le penetró por la mejilla izquierda perforándole la base del cráneo y atravesando la parte frontal del mismo hasta salirle, a gran velocidad, por la parte superior de la cabeza. Milagrosamente, Gage no murió a consecuencia del accidente. Y más milagrosamente todavía, pareció conservar intactas sus facultades intelectuales.

Sin embargo, algo cambió en Phineas Gage. Como cuenta Damasio, se convirtió en otra persona para sus conocidos y amigos. De trabajador ejemplar, pasó a convertirse en indisciplinado; de hombre educado y cortés, se convirtió en blasfemo y mal hablado. Y así su vida profesional y privada empezó un imparable declive que le acompañaría hasta la muerte.

Damasio relaciona esta transformación del carácter de Gage con el daño que el accidente le provocó en cierta área de la corteza cerebral de los lóbulos frontales. Y analizando otros casos de lesiones similares, fortuitas o deliberadamente provocadas por intervenciones quirúrgicas, llega a una conclusión que bien podría haber explicado el título de su libro, a saber, que se puede ser perfectamente racional, es decir, presentar una inteligencia normal e incluso elevada, y sin embargo, debido a lo que podríamos llamar una incapacidad para sentir emociones, ser en un sentido habitual del término profundamente irracional. O dicho de otro modo, la razón sin emociones, sin pasiones, una razón apática, no basta para hacernos seres razonables.

De este modo, el libro de Damasio se convierte en un formidable argumento contra las concepciones racionalistas de la racionalidad, concepciones que, según hemos visto, nos recomiendan poner entre paréntesis nuestras emociones a la hora de tomar decisiones. Platón, Descartes y Kant (a quien Damasio mete en el mismo saco) estarían equivocados. En realidad, si les hiciéramos caso y quisiéramos ser racionales poniendo entre paréntesis nuestras emociones lo más que conseguiríamos sería situarnos en una perspectiva enfermiza, como la de aquellos pacientes que, incapaces de sentir emociones, son incapaces igualmente de tomar decisiones sobre cualquier asunto trivial—de ahí su irracionalidad—. Esta racionalidad apática, que bien podríamos calificar de estoica dado que el sabio estoico aspiraba a la apatía, dificulta enormemente, cuando no simplemente impide, la toma de decisiones racionales; es por tanto irracional. La razón sin pasión parece no poder salir de una nebulosa de especulaciones. Incapaz de tomar tierra.

Así, el libro de Damasio bien podría haberse titulado «El acierto de Hume». Pues fue el filósofo escocés el que dejó escrita aquella celeberrima frase: «la razón es, y solo debe ser, esclava de las pasiones». Fuera como fuere, desde luego habría hecho las delicias de William James, quien en su polémica con Clifford defendía la legitimidad de que la pasión aportara a la creencia aquello que la evidencia no llegaba a poner. Es decir, defendía la racionalidad de una creencia insuficientemente apoyada en la evidencia pero apoyada en la emoción.

8.4. La racionalidad de las emociones (o la propuesta del emotivismo)

Parece que hemos ahora pasado al otro extremo. Si la ética cognitiva que inspira el racionalismo parece reducir sus principios a uno solo: «no dejes que en la búsqueda de la verdad te guíe la pasión»; parece ahora que debiéramos instalarnos en una especie de emotivismo que nos diría «si quieres encontrar la verdad, no debes prescindir de la pasión».

Hay que decir que, aparte de la evidencia clínica en la que se apoya Damasio, algo más se puede decir a favor de esta posición. Por ejemplo, casi al inicio de este capítulo hablamos del hecho indiscutible de la influencia de las emociones sobre nuestras facultades cognitivas. Pero lo que no hemos apuntado hasta ahora es que nuestras emociones ya son, en cierta manera, facultades cognitivas.

En efecto, como Darwin ya señaló en su trabajo pionero sobre la expresión de las emociones en hombres y animales, las emociones cumplen un papel adaptativo. Al gato que se enfrenta al perro se le eriza el pelo, gracias a lo cual nosotros sabemos que está experimentando una fuerte emoción... y al perro le parece mucho más grande de lo que es y, por lo tanto, un enemigo de mucha mayor consideración.

Para un pragmatista, que piensa que una creencia es una guía para la acción, la emoción, bien considerada, presenta un estrecho paralelismo con nuestros estados doxásticos. Como la creencia, la emoción puede ser vista como una respuesta del organismo al ambiente; una respuesta que por lo general tenderá a ser adaptativa, del mismo modo en que la mayoría de nuestras creencias tienden a ser mayoritariamente verdaderas —o de lo contrario, pereceríamos; de aquí arranca un trillado argumento antiescéptico al que son muy afectos los filósofos naturalistas.

No debiera extrañarnos, pues, la estrecha imbricación entre emoción y conocimiento, dado su estrecho paralelismo. Al fin y al cabo, también las emociones admiten algo parecido a la evaluación epistémica, y así podemos decir, y a veces decimos, que acertamos al enamorarnos de alguien, o que tuvimos razón cuando alguien nos cayó mal en cuanto nos lo presentaron.

8.5. Puritanismo emocional

Claro que si nuestras emociones pueden ser susceptibles de algo parecido a una evaluación epistémica positiva, y aunque estas sean mayoritariamente positivas, también pueden ser, por ello mismo, susceptibles de una evaluación epistémica negativa —«ahora me doy cuenta de que darle mi amor fue un error»; «ahora me doy cuenta de que mi animadversión hacia él era un prejuicio sin fundamento»—. Y sospecho que esta posibilidad de «error emocional» basta para devolverle credibilidad a cierto tipo de racionalismo (del mismo modo como la posibilidad del error doxástico da fuerza a la posición escéptica). Concedamos que nuestras emociones —como nuestras creencias— son por lo general correctas. Pero lo que nos interesa no es lo general sino cada caso en particular. Que vea, recuerde o aprenda con agrado algo en particular, ¿es garantía de que lo que veo, recuerdo o aprendo sea como lo veo, lo recuerdo o lo aprendo?

Por otra parte, incluso podríamos preguntarnos si no hemos sido demasiado generosos con nuestros emotivistas (y naturalistas) al concederles la corrección mayoritaria de nuestras emociones (y de nuestras creencias). Pues lo más razonable es que la selección natural no pueda sino garantizar, por así decirlo, nuestras emociones (y creencias) más básicas, aquellas cuya corrección parece indispensable para la supervivencia, pero no las más complejas, con las que se teje la mayoría de nuestra sofisticada vida social e intelectual. Es muy verosímil que la naturaleza nos haya hecho de tal manera que podamos fiarnos de que cuando sentimos miedo es que nos encontramos en una situación peligrosa; pero no creo que haya dispuesto nada sobre cómo debemos sentirnos cuando nos es presentado un nuevo vecino, no digamos ya cuando oímos a alguien formular la tesis heliocéntrica, la tesis evolucionista acerca del origen de las especies, o la teoría general de la relatividad.

Ese gran conocedor de la naturaleza humana que fue Freud cifraba el progreso del proceso de civilización en una represión de las pulsiones. La cultura, a su entender, exigía coartar nuestras pulsiones tanto libidinosas cuanto destructivas; de ahí el malestar inevitable que, a su entender, la misma genera.

Puede que haya muchos aspectos discutibles y erróneos en los planteamientos de Freud, pero también hay muchos aspectos interesantes sobre los que se puede especular. Uno de ellos que quiero presentar brevemente es lo que llamaría el declive de las expresiones emotivas en las sociedades desarrolladas. Pensemos simplemente en cómo se han aligerado los ritos de duelo —¿qué fue del luto?, por ejemplo—. O pensemos en cómo denota la clase social a la que se pertenece la expresión de las emociones. Me atrevería a apuntar que en nuestras sociedades son precisamente las clases más desfavorecidas las que exhiben los comportamientos emocionales más acusados, menos contenidos (todos sabemos que en la tribuna de los estadios es donde menos se anima al equipo local, no digamos ya en los palcos). ¿No podríamos decir algo parecido respecto al progreso cognitivo? ¿No podría ser que este exigiera una represión de las emociones, o al menos de ciertas emociones?

Si el modo de producción capitalista exige un continuo control del gasto, una renuncia puritana a la disipación, y en las sociedades que lo adoptan, como acabamos de señalar, la economía libidinal está igualmente sometida a un constante proceso de estilización, ¿sería descabellado pensar que el modo de cognición que por excelencia corresponde a estas sociedades —me refiero obviamente a la ciencia— presenta de igual modo este sesgo puritano?

8.6. ¿Fue Copérnico copernicano? (o que nada grande se hace sin pasión)

Si la hipótesis que acabo de formular tiene algún viso de verosimilitud, es fácilmente comprensible lo escandaloso que a unos oídos epistemológicamente puritanos puede sonar una propuesta que, como la de William James, defendiera la legitimidad de sostener una creencia insuficientemente apoyada por la evidencia objetiva pero respaldada por una pasión viva. Para semejante escuchante de la misma, tal proceder

sería análogo al de extender un cheque sin fondos, algo así como si para combatir la falta de liquidez de los ciudadanos, el banco nacional se dedicara a fabricar más dinero. En suma, una estafa.

Claro que a favor del honrado James hay que decir que él no formulaba su propuesta para las creencias científicas sino para las creencias religiosas; y que para la ciencia venía a estar *más o menos* de acuerdo con el puritano científico que era William Clifford: lo mejor en este terreno es mantener un equilibrio emocional entre la fe depositada en una hipótesis y la desconfianza que nos exige someterla a una exhaustiva contrastación.

Pero he dicho que James estaba solo *más o menos* de acuerdo con este puritanismo epistemológico, pues como en determinado punto de su apología de la emotividad señala, ese comedimiento emocional no lo ve tan recomendable cuando lo que está en juego es el descubrimiento. O dicho en terminología kuhniana: el puritanismo emocional es una estrategia rentable en tiempos de ciencia normalizada, pero no en los de revolución científica. En estos casos lo que se necesita es la pasión. Al fin y al cabo, como ya viera bien Hume, incluso el apacible orden burgués es después de todo hijo del entusiasmo.

¿Estaba en lo cierto James? ¿Son los grandes científicos, esos héroes intelectuales que instauraron el culto a un nuevo ídolo teórico, gente de fe, entusiastas que han apostado por una hipótesis sin evidencia que la soportara? ¿Son, como defendía Koestler, algo así como sonámbulos guiados por una fuerza inconsciente?

En cierta manera, la lógica de la situación parecería inclinar la balanza a favor de una respuesta afirmativa a estas preguntas, y bien podríamos, como en nuestro país ha hecho Ángel Faerna, apoyarnos en la necesidad de la pasión para el descubrimiento para vindicar la apasionada ética jamesiana de la creencia. Si hemos de alumbrar una nueva teoría hemos de empezar por creer en ella antes de poder probarla, pues si no depositáramos nuestra fe en ella, ¿cómo íbamos a estar motivados para lanzarnos a la búsqueda de su prueba?

A este argumento emotivista, no obstante, cabe replicar desde el racionalismo. No es preciso creer en una hipótesis para lanzarse a contrastarla; de manera análoga a como no es necesario creer que va a salir un número en particular para comprar un décimo de lotería (basta con creer que ese número tiene tantas posibilidades de salir como cualquier otro). No hay que confundir apuesta con creencia. Y los grandes científicos lo que habrían hecho habría sido apostar sin creer hasta tanto no reunieron las pruebas razonablemente suficientes. Bien, ¿pero es así? ¿Fue Copérnico, quien como todos sabemos murió mucho antes de que hubiera nada parecido a un cuerpo de evidencia mínimamente razonable disponible a favor del heliocentrismo, copernicano?

A pesar del prólogo de Osiander al *De revolutionibus*, auspiciando una lectura instrumentalista de la hipótesis heliocéntrica —una hipótesis útil para el cálculo pero que no debemos tomarnos como literalmente verídica— incluso el «racionalista» Galileo tenía claro que Copérnico era copernicano; y que no solo lo era sin evidencias en las que respaldarse sino, incluso, en contra de las evidencias, razón por la que el filósofo pisano

le mostraba la mayor de las admiraciones. Y parece que el caso de Copérnico es bastante generalizable. Lo grande no suele hacerse sin pasión. Incluso es posible que, al menos para el ámbito de las grandes aportaciones espirituales, no pueda hacerse sin pasión. Pues si el científico —o el filósofo, o el artista, o el reformador social...— actuase como el burgués comprador del décimo de lotería, sin depositar una especial fe en su número como hace el supersticioso ludópata, lo más probable es que la mayor parte de las veces se viera investigando la verosimilitud de hipótesis muy poco probables, y por lo tanto, bastante irrelevantes.

8.7. Vicios privados, beneficios públicos

Claro que, después de todo, este tema de la relevancia podría hacer que el puritano racionalista aun tuviera algo que decir sobre el tema. ¿Qué llevó a Copérnico a hacerse, sin evidencia y aun contra la evidencia, copernicano? Mucho se ha especulado sobre el tema. Algunos han pensado que fue una especie de misticismo pitagórico; el hecho de creer que, dado que el sol es la imagen sensible de la divinidad, era más digno que la tierra girase a su alrededor que no a la inversa. Es posible. Y es posible también que otros factores emocionales semejantes o diferentes a este inclinaran las mentes de Galileo o de Kepler hacia el copernicanismo desde mucho antes de que el primero de ellos enfocara su cañón óptico hacia el cielo, en aquellas célebres noches de enero de 1610, para encontrar la primera evidencia empírica sólida a favor de la hipótesis heliocéntrica.

Es posible pero irrelevante, apostillaría el racionalista. Porque si el copernicanismo llegó a desalojar al paradigma —o al sistema, por decirlo galileanamente— ptolemaico no fue, evidentemente, porque satisficiera estas demandas emocionales. No, lo que hizo del copernicanismo una hipótesis irresistible, incluso para aquellos que se vieron obligados a públicamente manifestarse en su contra, es que satisfacía una serie de valores o virtudes epistémicas cuya reverencia es la que aglutina a eso que se llama la comunidad científica: la simplicidad explicativa, el ajuste empírico, la fuerza predictiva, la coherencia con otros ámbitos de investigación...

No debíamos cometer lo que podríamos llamar la falacia genética. Lo que puede llevarnos a creer en una hipótesis puede ser tan personal y estrafalario como se quiera; pero lo que acredita a nuestra creencia ha de ser públicamente compartible. Igual fue un esotérico misticismo heliocéntrico lo que motivó a Copérnico, a Kepler y a Galileo (aunque esto es mucho más dudoso) a creer en la hipótesis heliocéntrica, pero desde luego no fue ese misticismo lo que hizo que tal creencia se justificara.

Haciéndonos eco del famoso título del libro de Bernard Mandeville podríamos decir que la ciencia moderna es tolerante con los vicios privados siempre y cuando estos generen beneficios públicos. Exactamente como nuestras sociedades de capitalismo avanzado. Heurísticamente, el investigador puede dejarse llevar por sus más bajas (o más altas) pasiones privadas; pero a la hora de la justificación de sus creencias se le juzgará con el parámetro del rigor público. Lo que al final cuentan son los resultados. Y a la hora

de evaluar estos, las únicas emociones que al científico se le permiten son las asociadas a la satisfacción de las virtudes epistemológicas por parte de sus hipótesis. De modo análogo, uno puede tener la más insospechada motivación para hacerse árbitro de fútbol —un inconfesable masoquismo, por ejemplo— o para hacerse juez —un no menos inconfesable sadismo— pero todo ello es públicamente irrelevante porque desde esta perspectiva lo único que se le exige es que su arbitraje o su juicio satisfagan las emociones que producen ver el reglamento bien aplicado o la ley respetada.

8.8. El corazón caliente y la cabeza fría (o por un emotivismo racionalista)

Quizás debiéramos a estas alturas recoger resultados y darnos cuenta de que a lo mejor estamos en disposición de articular una posición intermedia entre el racionalismo y el emotivismo en cuanto a la ética de la creencia.

Que las emociones influyen sobre los procesos cognitivos es un hecho incontestable. Que deban influir sobre los mismos, que es lo que disputan racionalistas y emotivistas, es lo que no resulta tan claro. A los primeros, que responderían negativamente a la cuestión, les asiste la razón de que la pasión puede llevarnos al error y de que, en cualquier caso, no puede ser la pasión lo que convierta en verdadera una hipótesis sobre la realidad objetiva. A los segundos, inclinados a contestarla positivamente, les asiste la razón cuando señalan que sin un diferencial emocional —vamos a llamarlo así— entre las alternativas que la razón analiza esta está condenada a la inanidad y que, además, las emociones son estados con significación cognitiva desde el momento en que han jugado un papel adaptativo en el proceso evolutivo.

La posibilidad de encontrar un equilibrio entre estas dos posiciones puede empezar a vislumbrarse en cuanto nos percatamos de que racionalismo y emotivismo son contradictorios en sus conclusiones —uno dice *no* debemos dejarnos llevar por la emoción en el conocimiento; el otro dice *sí* debemos dejarnos— pero no en sus premisas (lo que significa que tanto uno como otro han deducido inválidamente sus conclusiones a partir de aquellas). Porque que la pasión puede llevarnos al error no es incompatible con que nos pueda llevar igualmente al acierto; y del mismo modo, que lo que hace verdadera a una hipótesis sobre la realidad objetiva no sea la emoción que nos despierta no significa que la producción de ciertas emociones por parte de algunas hipótesis no puedan ser un marcador bastante fiable de su verosimilitud. El punto crucial es qué emociones son estas.

Pero ahora, al menos para ese modo de cognición prevaleciente en las sociedades regidas por el modo de producción capitalista que es la ciencia, parece que tenemos una respuesta. Independientemente de qué es lo que le lleve a investigar una hipótesis, el investigador responsable no buscará mas que la satisfacción de las emociones asociadas a ciertas virtudes epistemológicas que la misma debe exhibir públicamente (y añado ahora que en la mayoría de los casos las emociones motivadoras de la formulación de las hipótesis coincidirán con las emociones cuya satisfacción la formulación de la hipótesis persigue; muy probablemente si Galileo se hizo copernicano antes de contar con la

evidencia adecuada fue porque veía muy claramente los inconvenientes del sistema alternativo —el ptolemaico— y abrigaba la esperanza, que a la postre se mostró fundada, de que el copernicanismo pudiera satisfacer mejor aquellas «emociones teóricas»).

Esta propuesta es emotivista de base, pues al fin y al cabo reconoce que no podemos ni debemos prescindir de las emociones en nuestro conocimiento. La razón es y debe ser esclava de nuestras pasiones. Pero bien puede considerársela racionalista por su sobriedad, pues no permite que cualquier emoción se adueñe de nuestros procesos cognitivos —mucho menos de aquel modo de producción del conocimiento que es la ciencia—, sino solo aquellas emociones de bien contrastada solvencia epistemológica. El científico es un emotivista, sí, pero un emotivista racionalista, puritano y moderado. Después de todo, la filosofía moral de Hume no desembocaba en ninguna apología del delirio narcisista sino en la defensa del valor del punto de vista del observador imparcial. Si el buen investigador ha de tener el corazón caliente, deberá siempre conservar la cabeza fría.

8.9. El conflicto entre ciencia y religión: el mundo desencantado

Si esta es la ética cognitiva que implícitamente ha estado rigiendo —y posibilitando— el desarrollo de la ciencia moderna, puede pensarse que se trata de una ética bastante modesta. Es una ética consecuencialista —poco importan las intenciones; lo que cuentan son los resultados— y, sobre todo, relativa —pues lo que se exige a una nueva hipótesis no es que sea absolutamente verdadera, sino que mejore la anterior—. Pero haríamos mal en minusvalorar su impacto. Este es tremendo. Algo que quizás se deba a su sintonía con muchos de los valores que priman en nuestra sociedad, como por ejemplo la escisión entre lo privado y lo público implícita en el consecuencialismo de la ética de la creencia científica; o el progresismo, esto es, que el progreso se haya convertido en nuestras sociedades no en un medio para alcanzar un fin sino en su mismo fin, lo que cuadra de nuevo perfectamente con el carácter relativo de la ética cognitiva que alienta la creencia científica.

En realidad, este impacto es tan tremendo que, como muchos pensadores anticientificistas no han dejado de advertir, la perspectiva científica es extraordinariamente expansiva y, como esos organismos simples que se introducen en un nicho ecológico y terminan por colonizarlo completamente, es potencialmente imperialista, es decir, amenaza con deslegitimar —o al menos con redefinir estrictamente su estatuto— creencias que no obedezcan sus preceptos, por ejemplo: las creencias religiosas.

De hecho, no deja de ser significativo que una de las primeras discusiones sobre ética de la creencia fuera la polémica que James entabló con los puntos de vista de Clifford con el propósito de, precisamente, defender la legitimidad de la creencia religiosa. Un hecho que por sí mismo prueba lo correcto de cuanto acaba de apuntarse, pues prueba que en apenas dos siglos y medio —los que median entre el primer tercio del XVII, cuando se producen los procesos eclesiásticos contra el copernicanismo, primero, y

contra Galileo, después, y el último tercio del siglo XIX, cuando Clifford y James formularon sus puntos de vista antagónicos— el panorama civilizatorio había sufrido un vuelco espectacular: si antes era la creencia científica la que tenía que defender su legitimidad frente a las acusaciones de la creencia religiosa, ahora era la creencia religiosa la que tenía que defender sus derechos frente a las inculpaciones que le hacía la creencia científica.

Es a este conflicto al que quisiera atender para terminar mi reflexión sobre la relación entre conocimiento y emociones. La pregunta que quisiera plantear es, sucintamente formulada, la siguiente: ¿es legítima epistemológicamente la creencia religiosa?

Para abordarla me voy a servir especialmente de James, de su escrito «La voluntad de creer», aunque advierto que no lo hago movido por un interés de anticuario —por decirlo al modo de Nietzsche—, sino por un afán crítico, lo que quiere decir que no me preocupa tanto clarificar con precisión lo que James dijo sobre esta cuestión cuanto, sirviéndome de lo que entiendo como sus puntos de vista, intentar aclarar el asunto mismo.

Una estrategia para responder afirmativamente a nuestra pregunta, esto es, para defender la legitimidad de la creencia religiosa, podría pasar por empeñarse en demostrar que también ella respeta los principios que la ética de la creencia científica prescribe. Un argumento, llamémosle así, *ego quoque*. Se trataría de demostrar que la hipótesis religiosa es simple, se ajusta a la evidencia empírica, tiene fuerza predictiva, poder explicativo, etc. El típico argumento, en suma, que sacaba de quicio a Wittgenstein.

A decir verdad, no hay nada parecido a un argumento de este estilo en James. Es más, él parte de asumir que el contenido de la creencia religiosa, la existencia de Dios, es un asunto intelectualmente indecidible. Luego la existencia de Dios no es una cuestión que pueda establecerse científicamente. Y ello, podríamos añadir ya por nuestra cuenta, tanto por Dios cuanto por la ciencia. Porque si Dios resultara ser a la postre una entidad cuya existencia pudiera demostrarse científicamente —como la de los dinosaurios o la de los agujeros negros—, creo que con justicia podría sentirse que después de todo tampoco era algo tan importante (aparte de que podríamos preguntarnos qué mérito tendría, una vez lograda semejante demostración, creer en Él).

Este sentimiento de decepción nos vuelve a mostrar el puritanismo austero que impulsa la ciencia. Pues ella renuncia, por principio, a involucrar en sus explicaciones no solo cualquier elemento sobrenatural sino, sobre todo, cualquier elemento evaluativo.

Se puede ver el mundo como bello y bueno, o como feo y malo, pero cuando se ve así de algo podemos estar seguros: no se lo está contemplando desde una perspectiva científica. Esperamos del geólogo que nos explique qué falla ha producido un terremoto, pero nos quedaríamos atónitos si su explicación consistiera en que se trata de un castigo de Dios.

Entendamos bien este punto. No es que las explicaciones científicas contradigan las interpretaciones teológicas. A las primeras siempre se podrán sobreañadir las segundas —¿qué imposibilidad lógica habría en que Dios se hubiera servido del *big bang* y de la evolución de las especies para crear el universo y al hombre?, ¿acaso es más lógico que lo creara en seis días y en plan artesanal?—. Es sencillamente que cuando nos instalamos

en la perspectiva científica no nos estamos instalando en la perspectiva religiosa. Si la ciencia erosiona la religiosidad no es tanto porque explícitamente la contradiga cuanto porque nos involucra en una forma de vida cuyos valores de base vienen a ser diferentes; de manera análoga a como el pluriempleo, por ejemplo, no contradice la poesía... pero nos deja poco tiempo para ella. La ciencia renuncia a salirse del ámbito de las explicaciones naturales; por decirlo schopenhauerianamente, se niega a salirse del ámbito donde rige el principio de razón, nos presenta el mundo como un ámbito de causalidad eficiente, objeto propicio de una intervención tecnológica. Su mundo es, como señaló Weber, un mundo desencantado.

8.10. ¿Y tú también? La falta de fundamento teórico de la creencia religiosa

Por eso, si creencia científica y religiosa no se sitúan en el mismo plano, me parece un tanto extraño —y peligroso— que James, para defender la legitimidad de la segunda, aunque no utilizara un argumento de la forma que he bautizado como *ego quoque*, sí se sirviera de un clásico *tu quoque*. Y así dispusiera toda una batería de argumentos escépticos cuyo objetivo era recordarnos que la mayor parte de nuestras creencias se apoyan más en la autoridad que en la razón propiamente dicha; que la existencia de una verdad accesible a nuestro entendimiento es una cuestión de fe; y que el principio de uniformidad de la naturaleza, cuya validez está presupuesta en toda investigación científica, es lógicamente indemostrable.

Desde luego, no seré yo quien discuta todas estas tesis. La mayor parte de las cosas que creemos —incluidos aquellos elementos científicos de nuestra cosmovisión— las creemos basándonos en la autoridad que conferimos a las personas que nos las enseñaron o a los medios que utilizamos para aprenderlas (todos creemos que hay electrones, pero ¿cuántos han visto su rastro en una cámara de niebla? Por lo demás, nótese que aun cuando este fuera el caso seguiría siendo un acto de fe el creer que lo que vemos es una cámara de niebla y que lo que vemos en ella es el rastro dejado por un haz de electrones). Y ciertamente parece haber algo de paradójico en la tarea de demostrar que verdaderamente la verdad nos resulta accesible —si lo lográramos, ¿no tendríamos que demostrar inmediatamente que verdaderamente hemos demostrado la verdad de que la verdad es accesible, y así *ad infinitum*...?—. Y en cuanto a la validez del principio de uniformidad de la naturaleza, el dilema con que lo asedió el bueno de Hume me parece insoslayable: *a priori* no puede demostrarse porque no es ninguna verdad necesaria, y *a posteriori* tampoco porque su validez ya está presupuesta en cualquier razonamiento de este tipo.

Ahora bien, una vez concedido todo esto cabe preguntarse qué se sigue de ello para la credibilidad de la ciencia. Y creo que la respuesta es nada en absoluto. Lo indemostrable del principio de uniformidad de la naturaleza y de la accesibilidad de la verdad es un límite, por así decirlo, global de nuestra racionalidad. Lo que llamamos razonable opera dentro de estos límites, no fuera de ellos. Si alguien nos dice que duda de que si se tira por la ventana de un quinto piso se estampará contra el suelo, o de que los hombres son

mortales, aunque sepamos que la ley de uniformidad de la naturaleza no admite prueba ni demostración, ni podemos establecer la accesibilidad de la verdad, nos parecerá sencillamente alguien que ha perdido la razón. Y algo parecido puede decirse si se decidiera a poner en duda todo lo que no ha comprobado por sí mismo.

La ciencia trabaja dentro de estos límites de nuestra racionalidad. Ella presupone —y no cuestiona— que la verdad es intelectualmente accesible (aunque muchas veces, difícil de alcanzar). Ella presupone —y no cuestiona— que el principio de uniformidad rige los fenómenos (aunque muchas veces las uniformidades sean simplemente estadísticas). Y presupone —y no cuestiona— la fiabilidad del acervo de creencias científicamente establecidas (al menos de principio). ¿Podemos decir lo mismo de religión? A mi entender la respuesta que James debiera estar obligado a dar sería negativa.

En efecto, si se parte, como parte él, del carácter intelectualmente inaccesible de la verdad de la creencia religiosa me parece obvio que se debe reconocer que aquí la religión trabaja con un presupuesto diametralmente opuesto al de la ciencia. Y otro tanto se tendría que decir del presupuesto de validez del principio de uniformidad de la naturaleza, pues justamente este es lo que quedaría en suspenso en las intervenciones sobrenaturales de la divinidad, milagrosas por definición. Solo queda, pues, como posible paralelismo entre la creencia científica y la creencia religiosa la credulidad en el testimonio ajeno; pero realmente ¿hay tal paralelismo? Consideremos con un poco más de detalle esta credulidad.

Preguntémonos, para empezar, por qué el científico y el hombre de la calle creen en la ciencia. A mi entender la respuesta a esta pregunta es diferente en uno y otro caso. El científico deposita su fe en las creencias científicas porque confía en los controles que han tenido que pasar para incorporarse al acervo de creencias científicamente establecidas; esto es, sabe que cuando alguien propone una nueva hipótesis esta debe poder someterse a una evidencia pública y, al menos en principio, reproducible; y lo que es más, sabe que la comunidad de especialistas de esa área de conocimiento científico habrá actuado, por así decirlo, como un conjunto de escépticos de oficio con respecto a la misma, es decir, habrán querido contrastar la evidencia pública que se esgrime a su favor; una posibilidad, en todo caso, que siempre le queda abierta a él si es especialista en esa misma área.

Es pues la publicidad y reproducibilidad de la evidencia a la que apela una determinada creencia científica la que justifica la fe que pueda depositarse en el testimonio acerca de la misma. La racionalidad de este proceder es la misma que subyace a la racionalidad de cualquier proceso de división del trabajo. Confiamos en principio en los compañeros de empresa entre otras cosas porque sabemos que en caso de incompetencia tendrán que asumir su responsabilidad. Incidentalmente añadiremos que aquí tenemos otro rasgo de la investigación científica en la que esta viene a sintonizar con una estructura profunda de las sociedades en las que vivimos; y es que pocas empresas de las que se emprenden en esta sociedad que ha dividido el trabajo hasta extremos impensables para cualquiera de las formaciones sociales que la precedieron, presupone, como la ciencia, una división tan exhaustiva del trabajo —es decir, la

especialización.

Por lo que respecta al hombre de la calle, en mi opinión no cree tanto en un conjunto de tesis científicas sustantivas (parece ser que es increíblemente alto el número de estadounidenses que todavía piensan que el sol gira en torno a la tierra) cuanto en la ciencia como institución, esto es, en que lo que los científicos establecen en sus respectivos campos de conocimiento es verdad. Dicho esto lo que hay que añadir es que tal confianza es fácil de comprender, pues vivimos en un mundo que merced a la eficacia tecnológica la refuerza a cada instante. Por supuesto que el hombre de la calle no tiene ni idea de los principios de la aerodinámica, la hidrostática o la física ondulatoria, y desconoce por tanto cómo es posible que vuele un avión, flote un barco o funcione su televisor; pero sabe que esos son productos inspirados en teorías científicas y sabe igualmente que, *de facto*, vuela, navega y ve los partidos de su equipo mientras este juega a miles de kilómetros de distancia. Para él, pues, la ciencia como institución está justificada por su eficacia tecnológica (dicho sea de paso, algo parecido podríamos decir para justificar nuestras creencias metafísicas en la accesibilidad de la verdad o de la validez del principio de uniformidad de la naturaleza, lo único sería cambiar el calificativo «tecnológica» por «biológica»).

Tenemos aquí de nuevo un aspecto en que la ciencia viene a sintonizar con un rasgo profundo de nuestra sociedad. La fe que el lego deposita en la ciencia no es más que una dimensión de su racionalidad de consumidor. De hecho, la cantidad de creencias que el habitante de las sociedades tecno-científicas tiene sin haberlas adquirido y comprobado por sí mismo solo es parangonable con la cantidad de bienes que consume sin que haya intervenido para nada en su producción.

Pues bien, tengo para mí que nada de esto ocurre con la credulidad religiosa. Lo que el creyente ofrece a sus correligionarios no es una experiencia que estos pudieran (y debieran) escépticamente poner en cuestión intentado reproducirla y contrastarla, sino justamente al contrario; el testimonio de una fe compartida. Si le piden responsabilidades no será tanto por creer cuanto por no hacerlo. La lógica de la comunidad de creyentes no es la lógica de los comprometidos en una misma empresa productiva ni, quizás por ello mismo, la de un conjunto de consumidores. No creo que nadie abrace un credo religioso —so pena de incurrir en la más burda superstición— movido por su probada eficacia tecnológica; ni que nadie lo abrace —o al menos lo abrace con autenticidad— como un objeto de consumo.

Así, pues, el *tu quoque* con el que James quiere equiparar creencia científica y religiosa dista mucho de ser convincente. Bien podríamos concederle que tanto una cuanto la otra son, en última instancia, creencias infundamentadas; pero lo son de manera muy diferente. La creencia científica adolece de la falta de fundamentación de la que adolecen los principios epistemológicos más generales (una falta de fundamentación, en todo caso, perfectamente compatible con cierta justificación pragmática; la única disponible, como ya bien viera Aristóteles, para los primeros principios de nuestra racionalidad teórica); principios que marcan, por así decirlo, los límites dentro de los cuales se inserta lo que entendemos por racionalidad, área en cuyo

interior se sitúa desde luego la creencia científica. Por el contrario, la falta de fundamento de la creencia religiosa tal y como el mismo James la entiende es el resultado justamente de desafiar aquellos principios; de creer algo cuya verdad trasciende los límites de nuestras facultades intelectuales y se sitúa no solo más allá de la uniformidad de la naturaleza sino de la naturaleza misma. De modo que la creencia religiosa, a diferencia de la científica, se sitúa *ad extra* y no *ad intra* de nuestra racionalidad teórica.

En realidad, el objetivo del *tu quoque* que James esboza es demostrar que la creencia científica, no menos que la religiosa, necesita apoyarse en nuestra naturaleza volitiva, rótulo bajo el cual el filósofo norteamericano venía a amparar todos aquellos elementos que no son intelectuales, entre ellos nuestras emociones. Y si ello es así, si hubiéramos de deslegitimar una creencia porque en su base está nuestra voluntad (entendida en este sentido amplio), habríamos de renunciar por igual a la creencia religiosa y a la científica. En ambos casos estaríamos siendo irracionales. Pues justamente es siempre un acto de voluntad el que abre el horizonte en el que la verdad comparece. Renunciar a que la voluntad esté en la base de nuestras creencias es asegurarnos que no nos equivocaremos, pero también renunciar a que podamos acertar con la verdad. Utilizando su metáfora, asegurarnos de que no perderemos ninguna batalla porque ni siquiera llegaremos a entablarla. Pero dado que, como mostró Darwin, la supervivencia implica la lucha, podría añadirse, el escepticismo que nos recomienda evitar el error suspendiendo el juicio sería más irracional que el empirismo que nos recomienda arriesgarnos asumiendo creencias en la búsqueda de la verdad.

Lo que podríamos replicarle a James es, sin negar sus premisas emotivistas ni su argumento contra el pirronismo (ambos muy humeanos), que la voluntad que subyace a la creencia científica y la que subyace a la religiosa es de muy diferente índole. La primera es una voluntad de dominio y conocimiento del mundo en el que vivimos; la segunda una voluntad que solo podría encontrar satisfacción en un mundo que trascendiera este. Y esta diferencia en la naturaleza del componente volitivo que anima a la creencia científica y a la religiosa tiene su reflejo en la diferente naturaleza de la verdad que una y otra persiguen. La verdad de la creencia científica, si es que puede establecerse en absoluto, debe poder establecerse en este mundo. La verdad de la creencia religiosa, si es que puede establecerse, no puede desde luego establecerse en él. James nos viene a decir que si no queremos creer en la existencia de Dios no creemos en Él (de manera análoga: si no queremos creer en principios como la accesibilidad de la verdad o el principio de uniformidad de la naturaleza no abrigaremos ninguna creencia científica), y de esta manera dejaríamos de abrigar una creencia que podría ser verdadera (como pueden serlo nuestras creencias científicas, aunque nunca estemos en disposición de asegurarlo con absoluta certeza). Lo que le faltó decir es que ninguna evidencia que este mundo pudiera suministrarnos puede contar como evidencia racional a favor de semejante creencia. De modo que solo en el otro mundo podríamos tener alguna evidencia acerca de si nuestra apuesta a favor de la existencia de Dios fue o no correcta.

Ahora estamos en disposición de apreciar el carácter absolutamente espurio de la parte

epistemológica del argumento de James (pues hay otra parte mucho más interesante a la que más adelante haré alusión) en defensa de la creencia religiosa. Si su argumento funcionara parecería demostrar que la actitud del creyente es más racional que la del agnóstico, pues aunque este evitaría la posibilidad de errar respecto a una determinada creencia, perdería la posibilidad, ganada por aquel, de tener una creencia verdadera; y ya sabemos por consideraciones generales que es mejor tener la posibilidad de acertar que la seguridad de no equivocarse al precio de no creer. Pero lo interesante es reparar en que esta ventaja en todo caso la tendría el creyente sobre el agnóstico, no sobre el ateo, pues este no se abstiene de creer sino que tiene una creencia bien definida, solo que negativa: Dios no existe, ni existe ninguna otra vida aparte de esta. Luego tiene el mismo número de posibilidades de acertar que el creyente (por así decir, en la lotería de las creencias ha comprado el mismo número de décimos que el creyente, solo que uno de esos décimos al menos es diferente de, y por tanto incompatible con, los que ha comprado el creyente).

Si reparamos en que si el ateo es quien acierta el agnóstico no pierde nada, pues si no existe el otro mundo tanto la verdad cuanto la falsedad de la creencia religiosa es indecible en términos absolutos (por seguir con la metáfora, si el ateo lleva razón la apuesta correcta no se cobra) nos damos cuenta de que el círculo de la inocuidad del argumento de James (y de Pascal, dicho sea de paso) se ha cerrado. En teoría el argumento no puede demostrar que el creyente es más racional que el ateo. En la práctica podría demostrarlo (pues el ateo sería como el tonto que compra un boleto que si sale nunca podrá, por ello mismo, cobrar), pero entonces lo que no podría demostrar es su superioridad sobre el agnóstico. Todo ello muestra a mi entender dos cosas. La primera, que el agnosticismo no es una posición equidistante entre ateísmo y credulidad, sino que está mucho más cerca del primero que del segundo. La segunda, que abrigar la creencia religiosa solo sería comparativamente más racional que cualquier otra alternativa... si resultara ser verdadera. Contra lo que pretendía mostrar James, la fe no justifica por sí misma la racionalidad epistemológica de ninguna creencia. Ni siquiera la religiosa.

8.11. El error de James

¿Cómo es posible, podríamos preguntarnos, que alguien que como James ha entendido bien muchos de los aspectos de la lógica y la ética de la creencia científica —el falsacionismo de la primera y el consiguiente consecuencialismo de la segunda, por ejemplo; aspectos ambos recogidos y subrayados por su «empirismo»— y que no ha tenido en absoluto una comprensión superficial ni desde fuera de la experiencia religiosa, pueda haber desatendido a este conjunto de diferencias entre la creencia científica y la religiosa?

A mi entender este error de James es sintomático de algo que ya apuntamos: lo expansivo del punto de vista científico, un imperialismo al que James, a buen seguro que de forma inconsciente e involuntaria, habría sucumbido igualmente. Podríamos aventurar un razonamiento que bien podría haber subyacido a ese *tu quoque* tan endeble que formula. Dado que la creencia científica es el paradigma de creencia

epistemológicamente legítima, voy a intentar mostrar no obstante que presenta debilidades análogas —una falta de fundamentación básica— a la creencia religiosa —intelectualmente indecidible—. De esta forma habré mostrado que la creencia religiosa es epistemológicamente tan legítima como la creencia científica.

El escepticismo empirista, de ascendencia en última instancia humeana, puesto al servicio de la piedad (algo que quizás sorprenda menos si recordamos que Isaiah Berlin ya advirtió cómo el padre de la ilustración escocesa estaba en el origen de la piadosa contrailustración germánica). Solo que, como acabamos de ver, bajo un paralelismo muy genérico se esconde una divergencia extraordinariamente sustantiva, pues no es lo mismo, ni siquiera parecido: la falta de fundamento de los principios que subyacen a nuestras investigaciones científicas no convierten a estas en racionalmente indecidibles por principio. El escepticismo que afecta a la ciencia nunca llega al punto del que parte la fe religiosa.

Por otra parte, se puede ver igualmente un síntoma del plegarse de James a la lógica y la ética de la creencia científica en la modestia del objetivo que persigue con su argumentación. Al fin y al cabo, todo lo que en última instancia quiere vindicar James es el simple derecho a creer, es decir, la tolerancia de los incrédulos para con los creyentes (religiosos, se sobrentiende).

O sea, que por una parte no cuestiona la superioridad de la ética de la creencia científica, hasta el punto de empeñarse en intentar demostrar que la creencia religiosa guarda analogía con ella (y analogía, ciertamente, la guarda, solo que superficial y mistificadora), y por la otra parece conformarse con que la creencia religiosa quede en sus justos términos relegada al ámbito de lo tolerable. Dos asunciones que, pienso, dejarían muy satisfecho a cualquier agnóstico (o incluso ateo) con tal de que no fuera extraordinariamente dogmático. En suma, podríamos epitomar el error de James diciendo que básicamente ha aceptado jugarse la suerte de la creencia religiosa con las mismas cartas utilizadas por Clifford para atacarla. Y así es difícil que quepa esperanza alguna para su causa.

8.12. El acierto de James. Una posible fuente alternativa de justificación de la creencia religiosa

No quisiera terminar este capítulo sin decir algo, aunque sea muy breve, a favor de William James. Mi elogio del autor de *La voluntad de creer* tiene su origen en una propiedad de este ensayo que por regla general no es tomada como una cualidad positiva en los escritos filosóficos: me refiero a la ambigüedad. Y es que, bajo mi punto de vista, una profunda ambigüedad subyace a la estrategia que James adopta para defender los derechos de la creencia religiosa pues, mientras por una parte —quizás la principal de su argumento—, como ya he dicho y criticado, subraya la analogía que existe entre esta y la creencia científica; por la otra, no deja de apuntar la especificidad irreductible de aquella.

En efecto, para James ciencia y moralidad son dos cosas diferentes. La primera, por parafrasear su tesis, dice que las cosas existen; mientras que la segunda dice que algunas

cosas son mejores que otras. ¿Y la religión, cabría preguntarse? James la reduce a dos postulados. El primero afirmaría que las mejores cosas son las más eternas; el segundo, que nos hacemos mejores en cuanto creemos lo anterior. Es decir, que para James la religión tiene una naturaleza esencialmente moral; es un credo que afirma una escala de valores y que persigue hacernos mejores.

No me interesa aquí discutir estas dos afirmaciones de James (¿realmente son mejores las cosas cuanto más eternas son?; asumir esta escala de valores, ¿realmente nos hace mejores? Ambas afirmaciones me parecen discutibles). Lo que me interesa es señalar que las mismas apuntan a otra posible fuente de justificación de la creencia religiosa alternativa a la epistemológica, una fuente moral.

La creencia religiosa podría estar justificada por satisfacer unas necesidades, y proporcionar unas emociones al así hacerlo, no teóricas. Necesidades y emociones radicalmente diferentes de aquellas que la ciencia satisface y proporciona. Por ejemplo, la necesidad de encontrar un sentido global a la vida o al mundo; pues como incluso alguien tan adverso a la perspectiva religiosa como Freud reconoció, era esto algo que la ciencia no podía proporcionar (y sabemos ahora que no por casualidad, pues el desencantamiento del mundo es un presupuesto de la actitud científica moderna). Se podrían añadir otras muchas necesidades y emociones. Por ejemplo, el sentido de pertenencia a una comunidad acogedora en lugar de la mera adscripción a un grupo regido por la competencia.

Por esta vía James podría tener lo que buscaba: una justificación de la fe por sí misma. Pues aunque ciertamente la fe por sí misma no justificará jamás su veracidad, parece inevitable concluir que si la fe nos hace bien entonces es buena. Nótese, por lo demás, que si la fe fuera falsa aún podría ser buena. La fe como placebo, o incluso como opio; pues el opio puede ser el último recurso para zafarse de un dolor de otra forma insoportable.

Ahora bien, quien opte por esta estrategia para defender la creencia religiosa deberá ser consciente de los límites de su rendimiento. Pues aun si permite una justificación absoluta de la fe, no permite ningún tipo de absolutismo a partir de la misma. Las necesidades y emociones que al creyente le cubre y proporciona la fe puede no echarlas de menos el ateo o el agnóstico —se puede encontrar, por ejemplo, suficiente sentido en lograr los objetivos parciales que la vida va presentando en su desarrollo; o encontrar suficientemente estimulante y gratificante la convivencia regida por las leyes del individualismo competitivo—. O puede sentir esas mismas necesidades y desear experimentar aquellas emociones pero encontrar su satisfacción y provisión en algo diferente a la fe en Dios —en la fe, por ejemplo, en una causa humana y en la pertenencia no a una iglesia sino a un grupo que persigue su realización—. Cuando el creyente comprenda esta limitación de su fe deberá reconocer el derecho del ateo a su ateísmo, o del agnóstico a su agnosticismo. Pero igualmente, y por exactamente las mismas razones, estará en su derecho de exigir a estos el respeto para su fe.

Capítulo 9

Palabra y silencio. Reflexiones sobre la violencia y el lenguaje

9.1. Un territorio filosófico poco transitado

Los filósofos cuando se han preocupado de la violencia han solido hacerlo desde la perspectiva de la filosofía del derecho, de la política, de la historia, o de la ética... pero, salvo señaladas excepciones, no del lenguaje. De modo que al abordar esta cuestión estamos ante un territorio de problemas inmenso, sin disponer siquiera de un humilde mapa que pueda orientarnos sobre cómo transitarlo.

Dada la ausencia de una cartografía de este tópico, o al menos mi desconocimiento de la misma, lo que a continuación viene es, esencialmente, mi mapa del mismo; un mapa quizás tosco, a buen seguro necesitado de compleción, pero que ofrezco, aun consciente de su provisionalidad, con la esperanza de que pueda ayudarnos para echar a andar.

9.2. El lenguaje de la violencia

Lo mejor para no perderse será empezar por tomar un punto de referencia seguro, tan evidente que difícilmente podríamos obviarlo. Tal obviedad es, a mi entender, que el lenguaje puede llegar a ser violento. Pero, como suele ocurrir con las obviedades, en cuanto nos paramos a pensar un poco en ellas se nos tornan enigmáticas. ¿Cómo puede llegar a ser el lenguaje violento? Al fin y al cabo, violentar es forzar, la violencia es una fuerza. Lo deja claro la etimología latina, que hace depender el sustantivo abstracto *violencia* del adjetivo *violens*, y este, a su vez, de *vis*: fuerza. Así, pues, ¿cómo puede, entonces, algo tan etéreo, tan espiritual, tan abstracto como es el lenguaje, llegar a tener fuerza, y una fuerza violenta?

Desde luego, apartarnos de cierta consideración del lenguaje, no incurrir en la falacia descriptivista, no caer en la tentación de los filósofos a considerar el lenguaje como un instrumento aséptico, pulcro, inocuo, para transmitir información, puede ayudarnos a empezar a comprender el enigma. El lenguaje no solo transmite información, sirve para hacer otras muchas cosas: consolar, animar, persuadir... también intimidar, amenazar, insultar...

Un mismo contenido proposicional, pongamos por ejemplo: «la puerta cerrada», puede venir inscrito en lo que Austin denominó muy diferentes —¡atención!— *fuerzas* ilocucionarias, y en consecuencia producir muy diferentes efectos perlocucionarios. Podemos preguntar si la puerta está cerrada, y con un poco de suerte produciremos en nuestro interlocutor la conducta de suministrarnos una información; o podemos dar la orden de que se cierre la puerta, y con un poco más de suerte a lo mejor alguien nos obedece y la puerta, anteriormente abierta, se cierra.

Podríamos decir que el lenguaje es una realidad dotada de fuerza, la fuerza que

inspirándonos en el filósofo oxoniense podríamos llamar ilocucionaria y perlocucionaria, la fuerza merced a la cual con el lenguaje podemos hacer cosas y hacer que se hagan cosas. Y algunas de esas cosas son violentas.

Pero no sé si esto no es repetir de otra manera la evidencia de la que partíamos. Realmente, después de estas consideraciones, ¿resulta más clara la respuesta a nuestra pregunta? ¿Cómo puede algo tan etéreo, tan espiritual, tan abstracto, como es el lenguaje, llegar a tener fuerza, se le califique de ilocucionaria o perlocucionaria, y, en algunos casos, una fuerza violenta?

Quizás en este punto traer a colación un texto de Marx nos permita ir más lejos de allí donde podríamos llegar si permaneciéramos instalados en la fenomenología austriaca, que como todas las fenomenologías se mueve antes a un nivel descriptivo que etiológico, nos proporciona más una descripción ordenada de los fenómenos (lo que, desde luego, no es de despreciar) que una indicación acerca de sus posibles causas. El texto al que aludo se encuentra en *La ideología alemana* y dice así:

Solamente ahora... caemos en la cuenta de que el hombre tiene también «conciencia». Pero tampoco esta es de antemano una conciencia «pura». El «espíritu» nace ya tarado con la maldición de estar «preñado» de materia, que aquí se manifiesta bajo la forma de capas de aire en movimiento, de sonidos; en una palabra, bajo la forma de lenguaje.

Marx nos recuerda algo que de tan evidente casi siempre nos pasa desapercibido, a saber, que el lenguaje es él mismo una realidad material, física; capas de aire en movimiento. Así, el lenguaje, tan espiritual él, puede llegar a tener fuerza porque está hecho de la misma pasta que todas las fuerza: de masa (aunque sea de algo tan «espiritual» como es el aire) y movimiento. Movemos el aire con el aire que expulsamos desde nuestros pulmones a través de nuestro sistema de fonación. Y a veces lo movemos con tal intensidad, con tal fuerza, con tal... ¡violencia (aquí está)!, que gritamos. Y el grito puede asustar, intimidar, paralizar.

Desde luego no es esta una posibilidad que solo tenga la raza humana. La compartimos con otros muchos animales. También ellos pueden gritar para intentar defenderse de un agresor o, justamente al contrario, para intentar hacer más eficaz su plan de agresión. El grito es una expresión emotiva cuya funcionalidad adaptativa no es difícil comprender.

Si la ley de Haeckel tuviera algún viso de verosimilitud —y alguno, a mi entender, tiene—, si la ontogenia reprodujera la filogenia, podríamos concluir que estamos ante el fenómeno más original en el que se basa la posible violencia del lenguaje: el tono con que puede modularse. Si a un bebé le gritamos, llorará; aunque lo que le gritemos sea ¡qué guapo eres! Si le hablamos dulcemente, sonreirá; aunque lo que le susurremos sea ¡qué horrible eres!

Estamos aquí ante una dimensión del lenguaje, su pura dimensión tónica, que le habilita, de una manera congénita y presimbólica, para ser un instrumento al servicio de la violencia. Congénita porque, como ya hemos dicho, la reacción ante el tono de voz es algo que compartimos con otros animales y damos muestras de tener esta predisposición desde, prácticamente, el mismo momento en que nacemos. Presimbólica, porque como

nuestro ejemplo viene a mostrar, la dimensión semántica de lo transmitido es absolutamente irrelevante. La amenaza es función única y exclusivamente del tono empleado, no de lo que se dice.

Desde un enfoque filosófico de corte naturalista, como aquel por el que yo abogaría, tenemos la obligación de no perder de vista esta base natural, este protofenómeno, de la violencia lingüística. La tarea es explicar cómo sobre ella puede llegar a erigirse una violencia mucho más sofisticada, ya no congénita sino convencional y eminentemente simbólica.

Que haremos bien en no olvidar ese sustrato natural de la violencia lingüística nos lo puede ratificar la constatación de cómo ella interfiere en el despliegue de la otra, de esa violencia sofisticada a la que acabamos de aludir. Al respecto puede ser ilustrativa la historia, que he leído en alguna parte, según la cual Platón hubo de desistir de su original vocación política, de su intención de participar en ese espacio consagrado al ejercicio a la violencia dialéctica que era el ágora, debido a la debilidad de su voz. Y si queremos un recordatorio más a mano, quizás nos puede bastar la disonancia que percibimos, y que generalmente produce un efecto irrisorio, cuando una voz de mando resulta especialmente atiplada.

Y sin embargo, Platón llegó, con su discurso, a tener poder, hasta el punto de que, si hemos de creer a Popper, inspiró varias violentas (ya estamos) intentonas de toma del poder por parte de sus partidarios. Y de la misma manera —en este país tuvimos desgraciadamente experiencia directa de ello— no es infrecuente que la voz del dictador, que en condiciones normales produciría risa, termine por resultar especialmente siniestra.

A efectos teóricos la enseñanza es clara: aun si lo simbólico tiene una base natural, puede terminar, de hecho termina, por emanciparse de la misma. De modo que hay que explicar no solo cómo es posible aquel basarse sino también esta emancipación. Vayamos con la primera parte de la tarea.

Hemos apuntado más arriba que la dimensión tónica del lenguaje quizás constituya la primera razón de su potencialidad violenta. Y hemos añadido que esta potencialidad es casi con toda seguridad congénita y a buen seguro presimbólica. Pero que no sea simbólica no quiere decir que carezca de toda dimensión significativa. Aunque ciertos sonidos pueden ser tan intensos como para causar un auténtico daño físico, el tono que nos atemoriza no suele llegar a estos extremos. Lo más probable es que la naturaleza intimidatoria de cierto tono responda a un proceso asociativo naturalmente seleccionado. Un tono grave puede correlacionar a menudo con una envergadura fuerte, más fuerte que la nuestra propia. De modo que el tono, si bien por sí mismo no simboliza nada, es la señal de una mayor fortaleza física; de una potencia, de un poder, mayor que el nuestro; de algo o alguien que, por consiguiente, nos puede.

Creo que esta situación es generalizable. La auténtica dimensión violenta del lenguaje siempre esta condicionada a elementos pragmáticos. El lenguaje puede ser violento cuando quien lo utiliza tiene poder, algún poder, esto es, un exceso de potencia, sobre aquel a quien lo dirige. En caso contrario, si estas condiciones pragmáticas se incumplen,

todo puede quedarse en lo ridículo, o en lo gracioso, o en el peor de los casos, en un ejemplo de mala educación. Como cuando un niño pequeño nos amenaza con darnos una bofetada. De nada serviría aquí que nos lo dijera chillándonos. Difícilmente conseguiría intimidarnos. Lo normal es que nos provocara risa, o conmiseración por su estado de nerviosismo, o en todo caso irritación por la mala crianza del rapaz.

Pensemos en la diferencia con el caso del marido que, sin levantar la voz, dice a su mujer que va a darle una bofetada si, por ejemplo, no se calla. Aquí la amenaza no requiere la dimensión tónica. El símbolo prevalece sobre la señal. El autocontrol de la expresividad, de las emociones, no vuelve menos poderosa la amenaza. Quizás, al revés. La torna más siniestra, más seria. Probablemente, no por casualidad. Volveremos sobre este rasgo del lenguaje.

Por otra parte, esta dependencia pragmática, contextual, de la violencia que el lenguaje puede vehicular, quizás nos obligue a concluir que no hay tanto un lenguaje violento cuanto un uso violento del lenguaje. Es por ello que una misma expresión tanto puede funcionar como un insulto cuanto como una admiración. ¡Qué cabrón!

Pero dejemos estas consideraciones y retomemos el hilo principal de nuestra argumentación. ¿Cómo puede llegar a ocurrir que, como el ejemplo recién apuntado pone una vez más de manifiesto, el símbolo llegue a prevalecer sobre la señal, la convención sobre lo natural?

Bien, en un principio no parece que lo que subyace a un caso y otro sea muy diferente. Si la naturaleza nos ha enseñado que cuando alguien nos chilla —aunque sea en un idioma que no entendemos— ello puede ser la antesala de una agresión; el aprendizaje cultural nos ha enseñado a asociar ciertas expresiones con ciertos referentes. Dar (o recibir) una bofetada, por ejemplo, con cierta acción (o pasión). Cuando estas expresiones las utiliza en determinado contexto alguien que tiene más poder que nosotros, sus palabras adquieren una potencialidad intimidatoria porque se convierten en el anuncio de una agresión. Sin embargo, la convención no se limita a superponerse a la naturaleza. Quizás podamos verlo bien en este caso.

La amenaza tónica venía ligada a la superioridad física de quien la emitía. La amenaza simbólica se ha liberado de este yugo. El marido que amenaza con dar una bofetada a su mujer no necesita ser físicamente más fuerte que esta, de manera parecida a como tampoco necesita serlo el juez que condena a muerte al reo. La convención lingüística exige la sociedad, y esta, a su vez, la división del trabajo, es decir, un reparto desigual de roles y, ligado a ellos, de estatus.

La condición que antes pusimos, creo, sigue vigente. El lenguaje, para ser violento, exige una asimetría en el poder de agresor y agredido. Pero ahora, merced a la convención, vemos que el poder ha cobrado él mismo una profunda dimensión simbólica. El reo sabe que el juez tiene mucho más poder que el que podría tener un león. Contra este todavía tendría alguna posibilidad de luchar y vencer. Pero aunque saltara del banquillo de los acusados y consiguiera asesinar al juez, de poco le serviría. La sentencia de este seguiría pesando sobre él porque al juez le respalda todo el sistema punitivo del Estado: sus policías, sus cárceles, sus verdugos...

Del mismo modo, la mujer que calla ante la amenaza de su marido no lo hace porque no pudiera, en todos los casos, devolverle la bofetada, pero tendría entonces que afrontar, si no la pena física socialmente impuesta, sí el repudio, la exclusión, el estigma de una sociedad patriarcal.

Vemos ahora que la simbolización que el lenguaje convencional introduce, al venir coimplicado con la complejidad de la organización social, no solo cambia la naturaleza del poder en virtud del cual se puede ejercer la violencia sino también la del daño que esta puede infligir. Al carácter más abstracto que aquel poder puede adquirir le corresponde un carácter igualmente más abstracto del daño que puede provocar. Es muy probable que según estos parámetros pudiéramos incluso aventurar un proceso evolutivo, al consuno, de la sociedad y del lenguaje; un proceso que se caracterizaría por la paulatina pérdida de importancia del poder físico (y del uso del lenguaje como instrumento de esta violencia) y el correspondiente incremento del poder simbólico (y del uso del lenguaje para provocar este tipo de daño).

Sea lo que fuere de esta hipotética pauta evolutiva, debiéramos esforzarnos por intentar entender cómo es posible esta abstracción del daño y de la violencia; para ello quizás conviniera volver a Marx y continuar la cita del texto que anteriormente adjuntemos. Dice así:

El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mí mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios del intercambio con los demás hombres... La conciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social, y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos. La conciencia es, ante todo, naturalmente, conciencia del mundo inmediato y sensible que nos rodea y conciencia de los nexos limitados con otras personas y cosas, fuera del individuo consciente de sí mismo.

Para comprender todo el alcance revolucionario de este breve texto en el que Marx da prioridad al lenguaje sobre el pensamiento, a la conciencia sobre la autoconciencia, a lo público, en suma, sobre lo privado, basta con situarlo contra el trasfondo de la práctica totalidad de la filosofía moderna que le precede, pues en esta las cosas son justamente al revés: es lo privado lo que tiene prioridad sobre lo público, y esto tanto en el orden epistemológico cuanto en el ontológico, en el ético, en el político y hasta en el semántico.

En efecto, como es bien sabido Descartes encontró en la existencia del yo pensante la primera proposición que resiste la duda hiperbólica con lo que la verdad de la autoconciencia se convirtió en el criterio de toda verdad; pero el yo no solo ganó esta prioridad epistemológica, igualmente se convirtió en el ejemplo paradigmático de lo real por antonomasia, de la sustancia, iniciándose así un deslizamiento por la pendiente de lo que Heidegger denominó la metafísica de la subjetividad que culmina cuando Leibniz comprende todo ente como mónada por analogía con el yo. Y a este prevalecer ontológico y epistémico del yo corresponde, en el terreno de la filosofía política y moral, una concepción de la sociedad que la ve como el resultado de un pacto entre individuos que le preexisten y que solo se asocian para la satisfacción de sus intereses particulares, no teniendo por principio de su actuación moral otro juez que el de la propia conciencia.

¿Y el lenguaje? Pues el lenguaje se concibe como la manifestación externa de los contenidos de conciencia, de las ideas, entidades privadas, inaccesibles a cualquier otra mente que no sea la mía, que constituyen el referente primario de las palabras.

Pues bien, es con todas estas cosas con las que Marx viene a terminar, en el texto que acabamos de citar, como de un plumazo. Y con razón. Porque consideremos por ejemplo lo que ocurre con el significado. Supongamos, y este sería el caso aparentemente más favorable al teórico moderno, que queremos expresar las características de una sensación. Diremos, por ejemplo, que sentimos un *pinchazo* en el costado. O que vemos una mancha roja que va cambiando de color cuando cerramos los ojos. O... da igual el ejemplo que pongamos. Para describir nuestra experiencia interior no podemos sino servirnos del vocabulario de adjetivos que califican los objetos o los acontecimientos externos, públicos, intersubjetivos. Nuestra descripción de la experiencia en realidad quería decir que sentíamos lo que se siente cuando se pincha el cuerpo con una aguja, o que veíamos una mancha del mismo color que los tomates maduros, o... La autoconciencia, la descripción del contenido de nuestra propia experiencia privada, y esto es lo que nos interesa, es pues parasitaria de nuestra conciencia del mundo externo.

El filósofo bohemio Fritz Mauthner llegó a escribir con acento nietzscheano que es porque podemos decir «yo» que creemos en nosotros mismos. Y es verdad, porque sin ese instrumento increíblemente útil que es el lenguaje sería prácticamente imposible que tuviéramos esa memoria de nuestro pasado y ese cuidado del futuro que caracterizan a esa extraña entidad que llamamos el yo. Pero esta verdad es solo media verdad porque, lo que ahora podríamos añadir nosotros con acento marxista, es que si podemos decir «yo» es porque otros, antes, nos nombraron «tú».

Lo que ello quiere decir es que las herramientas con que construimos nuestra propia identidad como personas son prestadas, sociales, lingüísticas. Pero el lenguaje no es aséptico. Los calificativos no solo tienen valor descriptivo. Incorporan valoraciones que reflejan el reparto asimétrico del estatus que, como vimos, la división del trabajo incorpora. Pues bien, cuando empezamos a formar nuestro yo ideal, aquel conjunto de expectativas que vamos a procurar satisfacer, las mismas pueden estar constreñidas, de hecho lo estarán, por los horizontes sociales asumidos por quienes nos rodean. No son las mismas las expectativas que razonablemente puede formarse una mujer que un hombre en el contexto de una sociedad patriarcal. Ni las de un bárbaro que las de un ciudadano de la metrópoli, en una sociedad civilizada. Ni las de un habitante del primer mundo que las de uno del tercero, en un mundo económicamente tan poco igualitario como es el nuestro.

El uso del discurso, del lenguaje, para intentar mantener y justificar esta situación de desequilibrio es otra forma de su uso violento. Incluso aunque a veces revista la forma aparentemente pacífica del proteccionismo (patriarcal, etnocéntrico, etc.). *La casa de muñecas* de Ibsen puede ilustrar perfectamente este punto. Tras el lenguaje, superficialmente dulce, del marido de Nora no se esconde sino la intención de mantenerla sumisa, tutelada, en la minoría de edad que, va de suyo, se supone corresponde a la mujer que ha de jugar el papel de esposa/amante/madre perfectamente

burguesa.

El lenguaje, aquí, no es violento en tanto que anuncio de un daño físico. Su blanco no es el cuerpo sino el espíritu. Se trata de cercenar posibles desarrollos del yo ajeno, de mantenerlo dentro de los límites socialmente prescritos, aceptados, normales. El daño es simbólico, pero no por ello menos real. Estriba en la representación de sí mismo que se intenta imponer sobre el otro o, en muchos casos, sobre la otra. Mientras el orden se mantenga, el lenguaje puede revestir incluso formas meyorativas («eres una santa»); cuando peligro, rápidamente puede deslizarse por la forma del insulto («eres una puta»).

Resumamos. Hemos constatado que el lenguaje puede ser vehículo de la violencia. Ello es así, en su dimensión más básica, por mor de su naturaleza física, de sus características tónicas. El tono con el que el más fuerte físicamente que nosotros nos interpela puede convertirse en un signo de una posible agresión que nos amedrenta. La simbolización que el lenguaje introduce permite, no obstante, que la violencia que el mismo vehicula adquiera formas más sutiles. Ciertamente seguirá apoyándose en una asimetría en el poder de los interlocutores, pero ese exceso de poder ya no necesita ser directamente físico; puede ser un poder simbólico, socialmente respaldado en el reconocimiento del estatus, y otro tanto cabe decir del daño que puede provocar; un daño más que corporal, psíquico; de cercenamiento del yo, que el lenguaje está ya en disposición de provocar directamente, en virtud de su eficacia simbólica en las representaciones que de nosotros mismos asumimos.

Antes de dejar este apartado una advertencia. El lenguaje, evidentemente, y justamente por estar dotado de fuerza, también puede ser utilizado como instrumento para defendernos de la agresión. El grito, para empezar, puede servir como solicitud de auxilio y puede ayudar a paralizar al agresor. Y podemos dar y darnos razones que desenmascaren las afirmaciones de quien quiere ejercer una violencia psíquica o ideológica sobre nosotros. Pero contra lo que muchos (y muchas) han hecho no quisiera yo incurrir en el pecado del idealismo. No basta con la «resignificación» o con la lucha por la corrección política del lenguaje. El lenguaje no es sino el vehículo (a veces indirecto, a veces directo) de la violencia. La base de esta está, si lo que hemos dicho previamente es acertado, en otra parte: en la diferencia de poder y de estatus. Y sin despreciar la lucha en el terreno de las ideas, en última instancia no debemos perder de vista que es esta realidad social la que hay que combatir.

9.3. La violencia del lenguaje

Hasta aquí hemos estado reflexionando sobre las condiciones que hacen posible que el lenguaje, o mejor ciertos usos del mismo, vehiculen la violencia. Hemos transitado territorios limítrofes entre la filosofía del lenguaje, la antropología y la sociología. La pregunta que ahora queremos plantearnos es más general, más metafísica, si así se prefiere. Lo que queremos plantearnos es si el lenguaje, en general, y no ya solo en ciertos usos del mismo, no presupone la violencia.

Para empezar a responderla quizás fuera menester empezar por plantear otra:

¿violencia sobre qué o sobre quién? La violencia lingüística que hasta aquí hemos estado considerando se ejercía entre interlocutores (o entre un locutor y un escuchante silencioso). Era una violencia que suponía ya el estar instalados, por así decirlo, dentro del lenguaje. Pero ahora queremos situarnos como fuera de él, en la medida en que esto sea posible. Imaginarlo como un todo y preguntarnos si el mismo, así considerado, no instaura una relación de violencia... ¿con qué? Evidentemente, con lo que no es él pero a lo que él se refiere, con la realidad. Y también, con esa parte de la realidad que es el sujeto que aprende a utilizarlo.

Apuntábamos casi al principio de nuestra disertación que la violencia tiene que ver con la fuerza, que lo violento es lo forzado. Y lo forzado es lo antinatural. De modo que nuestra cuestión adquiere ahora una nueva concreción. ¿Hace el lenguaje violencia a la naturaleza? Para empezar, ¿hace violencia a la naturaleza de quien lo habla, a la naturaleza humana?

Esta última pregunta es difícil de responder porque no es fácil saber qué es el hombre natural. Generalmente esta categoría ha sido implementada más por la imaginación de los moralistas que por la información proporcionada por antropólogos o etólogos. Y es que el hombre se hizo hombre en sociedad, y en sociedad sigue naciendo. Pero no hay sociedad, claro está, sin lenguaje. De modo que desde el principio de nuestras vidas estamos en el medio lingüístico. En cierto sentido, bien podríamos decir que él constituye nuestra naturaleza.

No obstante, algún caso hay de seres humanos más o menos privados de este entorno. Uno de los más fascinantes —y conmovedores— que yo conozco es el de Víctor del Aveyron, el famoso niño salvaje capturado en la Francia revolucionaria de 1799 y sobre cuyos «progresos» Jean Itard elaboró una memoria y un informe que han llegado hasta nosotros.

Entiéndase bien, no quiero elevar a condición de ley un caso particular. Mucho menos cuando la historia, en este como en otros casos parecidos, presenta tantos puntos oscuros. Pero creo que puede ser ilustrativa y, por otra parte, me parece que las conclusiones que nos va a permitir sacar pueden fácilmente confirmarse con un poco de reflexión y la consideración de casos menos anómalos.

Vayamos pues a la descripción de Víctor, nuestro hombre, o mejor niño, «natural». Así la recoge Itard:

Comenzando su descripción por el aspecto que ofrecían las funciones sensoriales de nuestro pequeño hombre bravo, el ciudadano Pinel nos informó haber encontrado sus sentidos en un estado tal de inhibición, que el infeliz se hallaba, según él, a este respecto, bastante por debajo de algunas de nuestras especies zoológicas domésticas: los ojos, sin fijeza ni expresión, sin cesar divagan de un objeto a otro, sin detenerse jamás en uno de ellos, hallándose tan poco ejercitados, tan poco coordinados con el tacto, que en modo alguno sabían distinguir entre un objeto de bulto o una simple pintura; el oído tan insensible a los ruidos más fuertes como a la más emotiva de las melodías; el órgano de la voz, en el estado de mudez más absoluto, no emitía sino un sonido uniforme y gutural; el del olfato parecía igualmente indiferente a la exhalación de los perfumes como al hedor de las basuras de que estaba impregnado su cubil; el tacto se limitaba a la función, mecánica y no perceptiva, de la pura prensión de los objetos. Pasando, pues, de las funciones sensoriales a las intelectuales, el autor del informe nos mostró a su paciente incapaz de atención, salvo en lo que atañía a los objetos de sus necesidades, y sustraído por lo tanto a las operaciones del espíritu que reclaman el concurso de aquella facultad; privado de discernimiento, negado a la memoria, desprovisto

de toda aptitud imitativa y hasta tal punto obstruido a los recursos de la mente, incluso relativos a sus propios intereses, que aún no había aprendido siquiera a abrir las puertas ni acertaba a valerse de una silla para atrapar algún manjar que se hurtase a sus alcances. Se hallaba, finalmente, desprovisto de todo recurso comunicativo y en ningún ademán o movimiento de su cuerpo podría adivinarse modo alguno de intencionalidad ni de expresión; sin apariencia de motivo alguno, pasaba de repente de la más melancólica apatía a una risa explosiva y desbordante. Insensible su alma a cualquier clase de afección moral, toda su inclinación y su placer quedaban circunscritos al agrado del órgano del gusto, todo su discernimiento a las operaciones de la gula, toda su inteligencia a la capacidad para unas cuantas ocurrencias aisladas y siempre relativas a la satisfacción de sus necesidades; en una palabra, su existencia toda quedaba reducida a una vida puramente animal.

A la vista de todo esto, Pinel concluyó que Víctor estaba aquejado de imbecilidad; diagnóstico que Itard no compartió. Quizás se trate de un dato crucial, pero independientemente de quién llevara razón, si Pinel o Itard, lo que llama la atención sobremedida en toda esta descripción es, mucho más que la mengua de facultades intelectivas, la falta de coherencia, de orden, vamos a decirlo así, en la expresividad facial y corporal del niño. La mirada inexpresiva y sin fijeza, la voz desarticulada, los movimientos de su cuerpo, en fin, carentes de intencionalidad —como dice Pinel—, gratuitos, lo mismo que sus explosiones afectivas y emocionales.

Sobre lo que quiero llamar la atención es sobre el grado en que nuestra mímica, ese recurso aparentemente natural de comunicación del que creemos disponer, está en realidad condicionada por la interacción social, por una interacción que es desde el principio ya lingüística, pues nada más «natural» que quienes rodean al recién nacido se dirijan a él hablándole.

El caso extraordinario de Víctor del Aveyron nos lo indica, pero los casos mucho más frecuentes de la ceguera o de la sordera congénita creo que lo confirman. Es imposible encontrar en los ojos del ciego y, en general, en su rostro, la expresividad del vidente, del mismo modo en que es imposible encontrar en la voz del sordo la expresividad del hablante, aunque en este caso, cuando el sordo habla su lenguaje de signos, hace gala de una expresividad que medida por los parámetros del oyente puede resultar exagerada, probablemente porque con la intensidad de la misma consigue lo que los hablantes con el tono.

Sea como fuere, la conclusión, creo no demasiado arriesgada, es que el aprendizaje del lenguaje no solo supone el disciplinamiento de nuestros órganos de fonación y audición para ponerlos en disposición de emitir y discriminar los fonemas necesarios sino que condiciona, más generalmente, la expresividad corporal en su conjunto.

El lenguaje, por consiguiente, regimienta el cuerpo, lo disciplina, lo fuerza, lo violenta. Y no solo el cuerpo. Ya hemos apuntado como, al ser transmisor explícito o solapado de valoraciones, condiciona el conjunto de expectativas, el yo ideal, que cada cual se forma. Y es que el ser humano solo puede devenir persona en un determinado escenario social de cuyo armazón forma parte esencial el lenguaje. El yo no es un dato sino un resultado. Una construcción que si bien tiene en su fundamento condicionantes genéticos no puede siquiera erigirse sin la interacción simbólica, lingüísticamente mediada, con los otros. En sus bosques, el pequeño Víctor no era persona sino un animal sorprendentemente resistente.

¿Hace, pues, el lenguaje violencia a nuestra naturaleza? A pesar de lo dicho me resisto a responder afirmativamente a esta pregunta. Mis reparos tienen que ver con lo que ya apunté al plantearla. En cierto modo, el lenguaje es nuestra naturaleza. Ya nacemos en un entorno lingüístico. Si tomamos lo natural como sinónimo de lo usual —y es una de sus acepciones— no somos nosotros sino el pobre Víctor quien es un ser humano antinatural.

Pero las consideraciones que acabamos de realizar sí permiten afirmar algo que me parece oportuno tener presente. Nuestra naturaleza social, lingüística, es producto del esfuerzo y del refuerzo. Hija, pues, de la fuerza. Si se quiere, de la violencia. Pero a diferencia de la violencia de la que anteriormente tratamos, es esta una violencia inevitable, a lo mejor incluso deseable. Pues, siendo ahora nosotros los que parafraseamos a Nietzsche, bien podríamos decir que sin ella el hombre no sería un animal tan interesante.

Quizás fuera posible a partir de aquí esbozar una especie de principio normativo. El ideal al que debiéramos tender es a que la fuerza que esculpe nuestro yo fuera teniendo una proporción cada vez mayor de radicación en nosotros mismos. Es el ideal de la autonomía moral, de la mayoría de edad, que rinde pleitesía a aquel principio socrático según el cual una vida no examinada no merece la pena (o no siendo tan radicales, merece menos la pena).

A pesar de mi conciencia de su carácter esquemático, me conformaré con estas consideraciones por lo que respecta a la cuestión de la relación entre lenguaje y naturaleza humana. Mi objetivo ahora es reflexionar sobre la relación del lenguaje con la naturaleza en general, o mejor con la realidad. ¿Le hace el lenguaje necesariamente violencia?, ¿la fuerza?

Creo que fue Borges quien afirmó que a los hombres no nos queda más opción que la de ser platónicos o aristotélicos. Sobre esta cuestión el dilema tiene la apariencia de ser exhaustivo. Pues mientras el discípulo, Aristóteles, consideró que el lenguaje podía ser el lugar de la *apóphansis*, el lugar en el que puede mostrarse y hacerse ver la verdad, el maestro, Platón, siempre se mostró desconfiado respecto al lenguaje. Al fin y al cabo, un simulacro, una imagen de la realidad pero no la realidad misma. Quizás un instrumento del que inevitablemente debiéramos serviros para llegar a alcanzar la sabiduría, pero un instrumento que debíamos dejar atrás, algo así como la escalerilla que nos permite acceder a la nave del conocimiento pero que luego debemos arrojar si es que queremos ponernos a navegar por los bellos mares del ser. Si Platón lleva razón, inevitablemente el lenguaje fuerza la realidad, la violenta. Si es Aristóteles quien la lleva, la naturaleza puede comparecer libremente a través del lenguaje.

Pues bien, yo creo que es Platón quien básicamente está en lo correcto... aunque me parece que es Aristóteles quien finalmente ha de ser vindicado, de modo que quizás, después de todo, lo exhaustivo del dilema no pase de ser mera apariencia.

La manera más directa de establecer el carácter violento del lenguaje con respecto a la realidad bien pudiera ser la de reparar en la diferencia ontológica que media entre uno y otra. El primero tiene su naturaleza más propia en la universalidad; así lo exige su

estatuto de instrumento comunicativo.

Pensemos en un lenguaje que intentara describir lo particular, lo idiosincrásico, lo irrepetible de manera igualmente particular, idiosincrásica, irrepetible. Para conseguirlo tendría que disponer de una nueva expresión para cada ocasión nueva. Habría tantas palabras, tantos términos primitivos, como ocasiones. Ahora bien, como todo momento es de suyo irrepetible, cada palabra no habría de utilizarse sino una sola vez. Evidentemente, esto no sería un lenguaje.

Los heraclíteos lo comprendieron bien. Si la realidad fluye, y fluye inevitablemente desde el momento en que está hecha de tiempo, como nuestra experiencia de ella, como nuestra conciencia, ajustarse a su fluidez quizás nos condene a no poder hacer otra cosa que a mover un dedo, como se cuenta que terminó haciendo Cratilo, el heraclíteo que fue maestro de Platón en su juventud.

No, el lenguaje exige la recursividad. Solo gracias a ella, solo gracias a que podemos utilizar y reutilizar los mismos términos en diferentes ocasiones, el lenguaje se torna en un instrumento tan extraordinariamente útil. Hoy diremos, «la rosa es roja», y lo diremos mañana... y el año próximo, cuando con la primavera nuestro jardín vuelva a florecer, aunque ya sean otras las rosas y seamos otros nosotros.

Solo gracias a esta recursividad el lenguaje tiene una potencialidad infinita, ilimitada. Con los confinados recursos de un vocabulario finito —no hay ningún diccionario, por exhaustivo que sea, que no tenga un número definido de entradas— nos permite decir infinitas cosas, incluso cosas nuevas que, no obstante no haberlas escuchado antes, comprendemos.

Pero seamos conscientes del precio que por ello se paga. La particularidad solo se puede alcanzar en nuestro discurso merced a la intersección de diferentes universales, como el intersticio de lo general. El lenguaje, inevitablemente, categoriza la realidad; la tipifica, la conceptualiza. Hablar, incluso cuando no pretendemos sino mantenernos en la más pura asepsia descriptiva, significa acusar a la realidad de ser esto o aquello. Algo que debiera aceptar incluso el más recalcitrante aristotélico, aquel que confiara en que la verdad puede mostrarse en el lenguaje. Pues al fin y al cabo, fue del lenguaje judicial que Aristóteles extrajo la palabra «categoría» para darle relevancia filosófica.

Cuando decimos de algo que es una rosa en realidad la estamos acusando de ser como las demás cosas a las que llamamos igual que a ella, como el resto de rosas. Aunque sepamos, con Leibniz, que no hay ni puede haber dos rosas iguales en el mundo. Rememorando de nuevo a Nietzsche podríamos sentenciar que el lenguaje, como el concepto que a través de él se expresa, inevitablemente iguala lo desigual.

El lenguaje, en consecuencia, dado su inevitable carácter general, identificador, fuerza, violenta la particularidad, la diferencia de cada realidad, incluso la de nuestra propia experiencia, la de nuestra propia conciencia.

Es quizás por lo que, sabedores de ello, muchos filósofos que, directa o indirectamente, consciente o inconscientemente, se han movido en la esfera de influencia del platonismo, han terminado recomendado el silencio como una actitud más pura, más respetuosa para con la realidad. Es el caso de schopenhauerianos como Mauthner, a

quien antes aludíamos, o el más conocido de Wittgenstein.

Para estos autores la realidad que decimos conocer, la que pensamos y de la que hablamos, no es sino la realidad que nosotros mismos, mediante nuestro lenguaje, creamos para satisfacer nuestras necesidades; lo que constituye justamente la utilidad del lenguaje. Pero, por ello mismo, si queremos obtener una comprensión de la realidad que no sea dominio de la misma, la comprensión propia de lo que Schopenhauer denominaba el «puro sujeto del conocimiento», habremos de aprender a callar, aprender a prescindir del lenguaje y a abrazar el silencio; a situarnos desinteresadamente frente a la naturaleza y a resignarnos ante su muda necesidad. Por lo menos este silencio se corresponderá mejor que el lenguaje con una realidad que, en sí misma, es silente.

Así, pues, frente a la palabra que acusa y sentencia, que fiscaliza y domina, el respeto del silencio. Frente a la intencionalidad sojuzgadora que se condensa de manera ejemplar en esos sistemas lógicos que son las teorías científicas que, so pretexto de querer conocer la realidad, la predicen y controlan, la someten al potro de tortura que es la experimentación para arrancarle sus secretos, la actitud estética, y ética, que simplemente la deja ser.

Si yo fuera un partidario de esta secta de logófobos, de estos apologetas del silencio, el anterior punto y aparte debiera haber sido el punto final de este escrito. Que siga escribiendo ya muestra mi disconformidad con este platonismo que, como todo platonismo, bajo la apariencia de la modestia esconde en realidad la más tremenda de las soberbias.

Consideremos, para empezar, el papel del silencio cuando la realidad que se nos enfrenta es otro yo. En principio el guardar silencio puede parecer una muestra de respeto. Pero para que el silencio sea respetuoso deben cumplirse toda una serie de condiciones que es conveniente tener en cuenta.

Para empezar, nuestro silencio ha de ser voluntario, no impuesto. En caso contrario, no sería expresión de respeto sino de sumisión. Callaríamos porque el otro nos quita la palabra. No será preciso recordar aquí cómo en las éticas clásicas, que tanto impregnan el así llamado sentido común, el silencio era una de las pocas excelencias que se reconocía a la mujer, en tanto que su supuestamente congénita tendencia a la locuacidad era contemplada como un vicio.

Para continuar, nuestro silencio no ha de hacerse en aras del silencio absoluto, sino para poder escuchar lo que el otro nos dice. Y no solo esto. La escucha respetuosa del otro —y no el mero oírlo— ha de dejar abierta siempre para nosotros la posibilidad de responderle. En otro caso, y estamos en la situación justamente contraria a la anterior, somos nosotros los que le negamos la palabra y nuestro silencio se torna entonces en una expresión de desprecio, quizás el peor, el más duro para con el otro, su reducción a una nada simbólica.

De modo que el silencio puede ser expresión de respeto para con el otro, sí, pero solo en el contexto del diálogo, no como anulación absoluta del discurso, sea propio o ajeno.

Vayamos ahora al caso del silencio frente a la realidad, frente a la naturaleza. He acusado a los platónicos de soberbios tras su aparente humildad. Para empezar quieren

hacernos creer que ellos tienen una clave de correspondencia, de autenticidad, en su relación con la realidad de la que carecería quien habla. Aceptar esto es aceptar un dogma de fe. Es posible, para mí seguro, que el lenguaje, las teorías que con él componemos, no se corresponden con la realidad sino, en todo caso, con la realidad tal y como nosotros nos la representamos. Pero al menos el lenguaje nos da la posibilidad del acuerdo intersubjetivo y nos obliga a plegarnos a una norma que, aunque sea solo parcialmente, nos trasciende.

De acuerdo, que el metro tenga la longitud que tiene es producto de una convención. Pero lo que ya no es convencional, una vez aceptado su uso como patrón de medida, es que algo mida o no un determinado número de metros. Esta corte de apelación, de control de nuestra honestidad para con la realidad lingüísticamente mediada que compartimos con los otros, vamos a decirlo así, es lo que no está presente en el silencio. Quien recomienda el silencio —por cierto, hablándonos; ¿cómo si no?— nos asegura —hablando, de nuevo— que así se logra una correspondencia más pura con la realidad, pero ¿por qué hemos de presuponer que su silencio y el nuestro nos sitúa igualmente ante la realidad, o incluso ante una realidad igual?

Por otra parte, hay todavía otra soberbia muy aristocrática, muy típica de lo que aquí vengo llamando platonismo, en la recomendación del silencio. Podemos aceptar que al hablar violentamos la realidad, pero como el mismo platónico reconoce, no hablamos por hablar (aunque a veces sí, lo cual debiera darnos una visión más optimista del lenguaje) sino movidos por la necesidad (aunque, insisto, no siempre, pues el lenguaje también es territorio de creatividad, juego y libertad). Esta violencia, como la anterior que nos convertía en sujetos, no es opcional sino inevitable. Lo que está en juego en ella es nuestra supervivencia. Como Popper apuntó, creamos teorías para que mueran por nosotros. O al menos, para permitirnos, gracias a ellas, diferir nuestra futura muerte.

Entiéndaseme bien. No es que esté contra el silencio. Son muchas las ocasiones en que es ya no solo recomendable sino, al menos para mí, él mismo una necesidad (lo cual, por cierto, debiera darnos una imagen más pesimista del mismo). Lo que digo es que para los seres humanos, para ese animal indigente que somos, el silencio no puede ser sino parasitario del lenguaje. Y no goza de ninguna prioridad metafísica, epistemológica o axiológica con respecto a aquel.

Concluyo advirtiéndole que no he explorado todo el territorio que el tema de la relación entre violencia y lenguaje abarca. Me dejo en el tintero la necesaria violencia que el lenguaje nos hace y la no menos perentoria necesidad que nosotros tenemos de hacer violencia al lenguaje. Pero como ya advertí, el espacio también corre y se agota.

Capítulo 10

Terror y globalización

10.1. Los profetas de la globalización

Hace ciento sesenta y cuatro años Marx y Engels abrían *El manifiesto comunista* con aquella celeberrima frase: «Un espectro recorre Europa: el espectro del comunismo». Hoy esta frase ya no tiene sentido sino, quizás, como sarcasmo. El espectro que ahora recorre ya no Europa sino el mundo responde a otro nombre: el de «globalización».

Como todos los espectros, la globalización tiene unos contornos difusos, de modo que no resulta nada fácil dar una definición de la misma. Afortunadamente, nuestros académicos nos sacan del apuro, y así el diccionario de la RAE, en su vigésima segunda edición, la define en los siguientes términos: «Tendencia de los mercados y de las empresas a extenderse, alcanzando una dimensión mundial que sobrepasa las fronteras nacionales». Podríamos añadir de pasada que al dar esta esquelética definición de la globalización los miembros de la Real Academia Española parecen estar acusando la influencia de organismos como la OCDE o el FMI.

Pues bien, si la globalización se entiende fundamentalmente como un fenómeno económico, entonces, por sorprendente que pueda parecer, creo que es justo decir que Marx y Engels fueron sus lúcidos profetas.

En efecto, en el mismo *Manifiesto* puede leerse:

La gran industria creó el mercado mundial, ya preparado por el descubrimiento de América. El mercado mundial dio un impulso gigantesco al comercio, a la navegación, a las comunicaciones por tierra. A su vez, estos progresos redundaron considerablemente en provecho de la industria. Y en la misma proporción en que se extendían la industria, el comercio, la navegación, los ferrocarriles desarrollábase la burguesía, crecían sus capitales, iba empujando a segundo plano a todas las clases heredadas de la Edad Media.

Y por si no estuviera suficientemente claro, poco más adelante añaden:

La necesidad de encontrar mercados espolea a la burguesía de una punta a otra del planeta. En todas partes tiene que anidar, en todas partes construye, con todas partes entabla relaciones.

La burguesía, al explotar el mercado mundial, da a la producción y al consumo de todos los países un sello cosmopolita. Entre los lamentos de los reaccionarios, destruye los cimientos nacionales de la industria. Las viejísimas industrias nacionales se vienen a tierra, arrolladas por otras nuevas, cuya instauración es cuestión vital para todas las naciones civilizadas, por industrias que ya no transforman, como antes, las materias primas del país, sino que reclaman para su satisfacción los productos de tierras y climas remotos. Hoy, en vez de aquel mercado local y nacional que se bastaba a sí mismo y donde no entraba nada de fuera, la red del comercio es universal, y en ella entran, unidas por vínculos de interdependencia, todas las naciones.

Es decir, que Marx y Engels pensaban que con la modernidad —la conquista europea de América— se había iniciado un proceso de expansión del modo de producción capitalista cuya conclusión lógica tenía que ser su señoreamiento del mundo todo, del orbe, del globo, es decir, la globalización. Así que la globalización, la internacionalización de las relaciones de producción capitalistas, la compleja

interdependencia de fenómenos económicos ocurridos en partes muy alejadas del planeta —como, por poner un ejemplo que nos resulta bien cercano, que las hipotecas basuras de los yankees hayan acabado por producir una profunda crisis en la economía española— hubiera sorprendido a los padres del marxismo bastante menos de lo que aparentó sorprender a alguno de nuestros sabios políticos-economistas.

Eso sí, lo que nosotros sabemos y Marx y Engels no pudieron sospechar es que esa globalización que ellos empezaban a barruntar a mediados del XIX no llegaría a implementarse de manera ya claramente decidida sino después de que se deshiciera el espejismo de un modo de producción socialista, y después de una revolución tecnológica de los medios de información y comunicación que deja a la navegación y los ferrocarriles que tanto admiraban los autores del *Manifiesto* a la altura de los fósiles del jurásico.

Ahora bien, la pregunta que quiero plantear en este capítulo es: ¿y qué tiene que ver este fenómeno esencialmente económico con esa realidad en última instancia psicológica que es el terror? Pues al fin y al cabo, el terror no es sino una forma exacerbada del miedo, una pasión del alma, esto es, algo que el alma padece. ¿Por qué la globalización produce o debiera producir terror? ¿Y en quién lo produce o debiera producirlo?

10.2. Terrorismo y globalización

Para rellenar este hueco que parece mediar entre lo económico y lo psíquico quizás podríamos apelar, a modo de puente, a lo político. Después de todo, el término «terror», si bien no en su acepción primera, también refiere a una forma de gobernar: aquella que hizo famosa Robespierre durante la Revolución francesa y que después ha pasado como triste herencia a otros muchos regímenes revolucionarios.

Sin embargo, si hubiera de haber, a través del puente de lo político, una relación entre la globalización y el terror, esta parecería ser más bien la de una proporción inversa. En última instancia la globalización es un proceso económico que coincide con la hegemonía política de los sistemas democráticos, aparentemente enemigos por definición del uso del terror como instrumento de gobierno, de modo que su decidido advenimiento solo ha venido después de la caída de los sistemas totalitarios —el fascismo y el nacionalsocialismo, primero (y esa versión local de los mismos que fue en España el nacional-sindicalismo); el comunismo, después— o tiene como escollo a aquellos de estos sistemas que todavía perviven quienes, en justa correspondencia, ven en muchos de los fenómenos que la globalización implica una seria amenaza para su pervivencia (piénsese, por ejemplo, en las restricciones que a internet pretenden poner los gobiernos de algunos de estos países).

Tenemos, pues, que al menos sobre el papel y *prima facie*, la globalización no cuadra bien con el uso del terror como instrumento político. Claro que, por ello mismo, la debieran temer aquellos que quieren utilizar o utilizan el terror como instrumento de gobierno. Pero entonces, si al menos algunos enemigos de la globalización son partidarios del terror como medio de acción política, entonces la globalización,

generándose estos enemigos, tiene la consecuencia imprevista de que, sin proponérselo, fomenta el terrorismo de algunos de sus enemigos. Ha sido el caso del integrismo islámico amparado bajo ese cajón de sastre que parece ser la organización Al Qaeda.

De tomarnos en serio a Sloterdijk quizás debiéramos concluir que este es un terrorismo bastante arcaizante. Pues como todo el mundo sabe, el *modus operandi* de este terrorismo ha sido fundamentalmente físico-químico (la deflagración de explosivos o el choque de aviones contra edificios) y no bio-ecológico —lo que según el pensador alemán constituiría la novedosa esencia del terrorismo legado por el siglo XX—, no digamos ya telepático (Sloterdijk se ha referido en alguna ocasión al proyecto estadounidense HAARP —el High-frequency Active Auroral Research Programm— «del que podrían derivarse las condiciones científicas y tecnológicas para un potencial armamentístico a través de super-ondas», pero del que también «cabe deducir... unas perspectivas encaminadas a la producción de un arma neutrotelepática») o climático, ambos, al parecer del autor de *Temblores del aire*, el terrorismo del futuro. Y ello a pesar de la alarma que, una vez perpetrados los atentados del 11-S del 2001, cundió respecto a la posibilidad de que los terroristas islámicos se sirvieran para sus ataques de sustancias tóxicas como el ántrax. Recuérdese que la autoría de los ataques con ántrax que padecieron los Estados Unidos en septiembre de 2001 no parece que pueda imputarse al terrorismo islamista. Y los amagos de cargar en la cuenta de los integristas islámicos en España y en Inglaterra el intento de utilizar el terrorismo biológico ha quedado, según parece, en agua de borrajas.

No obstante, esta conclusión no sería del todo correcta. Pues si bien las armas de destrucción masiva que el terrorismo yihadista ha utilizado hasta ahora han sido bastante rudimentarias —y esperemos que sigan siéndolo—, sin embargo, este terrorismo se ha servido de muchos de los recursos que son santo y seña de la globalización, especialmente de las Nuevas Tecnologías de la Información y la Comunicación (NTIC): Internet, telefonía móvil, etc. Lo que debiera llevarnos a concluir que, al menos en este aspecto, la globalización ha dejado su impronta sobre el terror.

Desde luego, a mi entender podemos ver en el terrorismo integrista no solo un terrorismo global por su etiología —una respuesta a la globalización— sino también por su modo de actuación —al menos en lo que toca a su organización e infraestructura— y, lo que no es menos decisivo, por su propio ámbito de actuación —no local sino global—. De modo que quizás pudiéramos concluir que este terrorismo es, a pesar de su intencionalidad antiglobalización, parasitario de la misma. Al fin y al cabo, muchos de sus militantes se han formado y forman en las mismas sociedades occidentales que funcionan como principales agentes catalizadores del proceso globalizador y, por ello mismo, se constituyen en principales objetos de sus ataques.

Por otra parte puede resultar interesante una reflexión, aunque sea breve, acerca de la imagen que este terrorismo se hace de occidente, la metrópoli del mundo global. A este respecto parece especialmente significativo los objetivos que los terroristas del 11-S se fijaron: las torres gemelas del World Trade Center, el Pentágono y, según parece, el Capitolio. Es decir, un objetivo económico, otro militar y otro político. Dado que, como

acertadamente apunta Sloterdijk si es que no fuera evidente de suyo, todo terrorismo se autoconcibe como un ejercicio de defensa contra una agresión previa, no es difícil colegir que lo que nosotros hemos caracterizado en términos que se prestan a una interpretación positiva —la expansión del comercio, de las redes de comunicación, de la democracia...— es visto por los terroristas como un proceso muy diferente; muy probablemente como una nueva concreción de un imperialismo occidental en que los intereses económicos, las estrategias militares y las decisiones políticas están estrechamente entrelazadas. Algo, por cierto, en lo que Marx y Engels les hubieran dado la razón: «La burguesía... del mismo modo que somete al campo a la ciudad, somete los pueblos bárbaros y semi-bárbaros a las naciones civilizadas, los pueblos campesinos a los pueblos burgueses, el Oriente a Occidente». Otra cosa diferente es si a los autores del *Manifiesto comunista* ello les hubiera parecido mal. Probablemente no.

Fuera como fuere, lo importante para nuestro tema es que tenemos aquí un terror que, aunque consecuencia imprevista e indeseable de la globalización, lleva su inequívoca impronta tanto en su etiología cuanto en su modo de operar o en el ámbito de su actuación. ¿Cuál ha sido su impacto?

10.3. Globalización e hiperfobia

Desde mi punto de vista desmedido. Y es que aunque nada más lejos de mis intenciones que el querer minusvalorar la crueldad que los ataques terroristas de Nueva York, Madrid o Londres tuvieron, considerado fríamente y en conjunto la eficacia mortal del terrorismo yihadista en occidente ha sido más bien escasa: tres atentados masivos en un conjunto de catorce años; el último acontecido hace ya más de diez años. Otra cosa diferente es la eficacia de este terrorismo contra intereses y ciudadanos occidentales que se hallaban o hallan fuera de occidente. Y todavía más diferente el impacto de este terrorismo contra intereses y ciudadanos no occidentales —de forma curiosa, principalmente islámicos— fuera de occidente. O mucho me equivoco o la principal eficacia mortífera del terrorismo integrista la padecen hoy las poblaciones de países como Libia, Siria, Irak, Afganistán o Pakistán.

En cualquier caso, lo cierto es que este terrorismo ha alterado el mapa geopolítico del planeta. Baste considerar que el mismo desató la intervención en Afganistán o, más importante aún, la guerra de Irak. Es como si los gobiernos occidentales hubieran desarrollado una hipersensibilidad hacia las cuestiones de seguridad; hipersensibilidad que muy probablemente han conseguido transmitir a sus respectivas opiniones públicas.

Si me interesa este fenómeno es por lo que tiene de sintomático. Pocos pueden poner en duda seriamente que en las metrópolis de la globalización vivimos en las sociedades más seguras de la historia de la humanidad. Pero quizás por ello mismo, nuestra intolerancia a la inseguridad se ha exacerbado. En el invierno de 1952-1953 el *smog* se calcula que provocó en Londres la muerte de alrededor de 12.000 personas. ¿Alguien puede imaginarse el impacto que un acontecimiento semejante tendría en la opinión pública británica actual?

Lo vemos casi a diario. Periódicamente se desatan alarmas que luego quedan en bien poco. La gripe A probablemente haya sido el último episodio de estas alarmas excesivas —¿quién se atrevería a comparar su impacto con el de la gripe española, que entre 1918 y 19 arrebató la vida a más de 40 millones de personas?—, pero antes fue la gripe aviar, y antes las vacas locas, y antes el colapso informático que se preveía para el cambio de siglo, y antes...

Esta *hiperfobia*, si se me permite el neologismo, ya se ha apuntado, puede tener su causa precisamente en los altos niveles de seguridad alcanzados en el seno de nuestras sociedades. Pero sin duda viene alimentada igualmente por otros factores no menos característicos de la época global. Por ejemplo, la omnipresencia de los medios de comunicación masivos, los famosos *mass media*. Resulta ciertamente difícil hoy en día no enterarse de lo que ocurre. A los antiguos periódicos se han añadido la radio, la televisión y la red. Proliferan, pues, los medios en competencia por un recurso escaso: la atención del consumidor. En este panorama darwinista no es de extrañar pues que el sensacionalismo se convierta en una estrategia adaptativa a las demandas del mercado para la información que busca ser rentable.

Precisamente de este efecto *estereofóbico* —por seguir con los neologismos— que unos medios masivos de comunicación tienen se sirve el terrorismo global para agigantar su imagen, de modo que, como más de alguna vez se ha señalado, aquellos se convierten en involuntarios cómplices de este. Rüdiger Safranski, al responder a la pregunta, *¿Cuánta globalización podemos soportar?*, lo ha afirmado explícitamente:

El terrorismo —nos dice— actúa en dos planos: el concreto y el simbólico. Por un lado están las acciones, pero a la vez es igualmente importante la difusión de la noticia de los horrores. Por eso los medios se convierten en cómplices involuntarios. Unos producen el horror con la esperanza de que otros lo difundan... la esencia del terrorismo moderno implica el uso del aparato de los medios en su forma específica de difundir los mensajes.

En resumidas cuentas, que en la sociedad global el miedo parece tener una tendencia interna al crecimiento. Una vez puesto en marcha, crece como una bola de nieve deslizándose por la pendiente de unos medios de comunicación que con sus múltiples ecos lo agrandan de modo sistemático.

Claro que también cabe preguntarse si esta tendencia a la hiperfobia de las metrópolis del mundo global depende únicamente de su baja tolerancia a la inseguridad propiciada, precisamente, por los altos niveles de seguridad que en ellas se respiran, y al efecto estereofóbico de unos medios de comunicación masivos sometidos a la lógica de una situación de competencia por captar la atención del consumidor de información. Muchas veces, la desproporción entre el pánico generado y la peligrosidad objetiva del fenómeno que lo desata, junto con el beneficio que algunos sectores sacan de aquel, hacen difícil resistirse, contra el consejo popperiano de huir de las teorías conspirativas de la historia, a la sospecha de que pueda haber ciertos intereses espurios alentando el crecimiento del miedo.

Se aludía antes al caso de la gripe A. En enero del 2009 la OMS, ante las acusaciones recibidas de fomentar el alarmismo en beneficio de las multinacionales farmacéuticas,

anunciaba la apertura de una investigación externa de su gestión de esta pandemia. Obviamente, esta investigación quedó en nada, pero el caso sirve para confirmar lo que pretendo argumentar: la naturalidad, casi irresistible, con que pasamos de la lógica de la situación a la sospecha de la conspiración.

Y es que, como Zygmunt Bauman, en su interesantísimo análisis de «La vida líquida moderna y sus miedos», ha señalado:

De la inseguridad y del temor puede extraerse un gran capital comercial... Como si se tratara de capital líquido listo para cualquier inversión, el capital del miedo puede transformarse en cualquier tipo de rentabilidad, ya sea económica o política. Así ocurre en la práctica. La *seguridad personal* se ha convertido en un argumento de venta importante (quizás el *más* importante) en toda suerte de estrategias de mercadotecnia. «La ley y el orden», reducidos cada vez más a una mera promesa de seguridad personal (más precisamente, *física*) se han convertido en un argumento de venta importante (quizás el *más* importante) en los programas políticos y las campañas electorales.

Por lo que hace a la rentabilidad comercial de la hiperfobia Bauman llama la atención sobre aspectos como el incremento de la venta de automóviles todoterreno o la proliferación de urbanizaciones que tienen en la seguridad que prometen a sus moradores uno de sus principales atractivos.

No es difícil, por lo demás, transitar desde la rentabilidad comercial a la política. Cuando algunos colegios ofertan líneas de aprendizaje en lenguas que no domina una parte importante de la población, o cuando algunos ayuntamientos se niegan a empadronar a los emigrantes, ¿no están vendiendo seguridad a los padres de sus alumnos —seguridad de que sus hijos no se mezclaran con los alumnos conflictivos— o a sus conciudadanos —pues ya se sabe que para el oído de muchos de estos la emigración y la delincuencia riman?

Si hubiéramos de mirar más allá de los réditos políticos inmediatos que la hiperfobia de las metrópolis del mundo globalizado está en disposición de proporcionar, quizás haríamos bien en prestar una seria consideración a una tesis que el mismo Bauman sugiere.

En efecto, según el sociólogo polaco esta acentuación de las políticas de la seguridad no son sino el reverso de la decadencia de las políticas sociales que los gobiernos de aquellas metrópolis ofrecían hasta hace poco. Encontrando cada vez más difícil legitimarse por la protección social que ofrecen a sus ciudadanos, los gobiernos buscan ahora su fuente de legitimación en la seguridad física que les proporcionan. No deja de ser sorprendente, al respecto, el repentino ardor guerrero que les ha entrado recientemente, después de aplicar las consabidas medidas de ajuste económico, a algunos dirigentes políticos hasta hace bien poco estandarte del pacifismo y la socialdemocracia. Volveremos después sobre esta idea. Por el momento dirijamos nuestra atención a otros miedos que la globalización genera en, al menos, algunos espíritus.

10.4. Miedos existenciales

Es obvio que la globalización, aunque sea fundamentalmente un fenómeno

económico, transforma nuestra existencia, nuestra forma de vida —si queremos decirlo wittgensteinianamente— o de ser en el mundo —si es que preferimos expresarnos en el idiolecto heideggeriano.

Si acabamos de hablar del efecto que los *mass media* globales tienen sobre la carga emocional que acompaña a la percepción de ciertos fenómenos por parte de los ciudadanos de las metrópolis del mundo globalizado —la hiperfobia, ese desajuste entre el miedo experimentado ante ciertos eventos y su peligrosidad objetiva—, no hará falta gran profundidad para llegar a comprender cómo esos mismos *mass media*, santo y seña de la globalización, condicionan la forma misma de nuestra percepción de los fenómenos: su temporalidad, por ejemplo.

Si en épocas todavía recientes era inevitable la existencia de una latencia entre un evento del que no fuéramos testigos directos y nuestro tener noticia de él —lo que en el caso de que aquel fuera de naturaleza aversiva podía quizás tener el efecto (a veces falsamente) tranquilizador de que por lo menos lo malo ya había pasado—, ahora tal latencia tiende a reducirse drásticamente cuando no simple y llanamente desaparece —otra razón más para comprender el potencial estereofóbico de las nuevas técnicas de información—. Recuértese cómo pudo seguirse en directo el derrumbe de las torres gemelas, por ejemplo, o, al menos así se vendió, la irrupción de las tropas norteamericanas en Irak: el terrorismo y la guerra televisados.

La coinstantaneidad entre acontecimiento y noticia es, pues, un rasgo típico de las nuevas técnicas de información y comunicación características de la época de la globalización, de modo que nuestro presente existencial se amplía. El presente espacioso es ahora más amplio que nunca antes lo fue porque, literalmente, en el ahora somos capaces de presenciar, como nunca antes lo fueron los seres humanos, eventos que no acaecen en nuestra presencia física. En resumidas cuentas, el presente se vuelve mucho más complejo de lo que jamás lo fue. Y si el presente se vuelve más complejo, otro tanto ocurre cuando este presente se proyecta en el futuro o decae en pasado —de ahí la sensación, por lo demás real, de que olvidamos muchísimo, pero no porque nuestra memoria sea más débil sino porque el volumen de los acontecimientos que debemos recordar ha crecido exponencialmente.

Y si esto vale para el tiempo, otro tanto podemos decir para esa otra forma de intuición de los fenómenos que es el espacio. Si el efecto de las NTIC es el incremento de la coinstantaneidad bien podemos decir que el efecto de la aceleración progresiva de los medios de transporte en la época de la globalización es el desalejamiento de las distancias. Distancias que antes se antojaban como grandes —o incluso grandísimas— se ven ahora como insignificantes o pequeñas. ¿Qué son 80 kilómetros o incluso 2000? Podemos hacer los primeros cotidianamente para desplazarnos en nuestro todoterreno a trabajar si hemos optado por vivir fuera de la ciudad, en una de esas urbanizaciones seguras a las que alude Bauman. En cuanto a los segundos, para acometerlos basta con que nuestra pareja acepte la proposición que le hacemos de aprovechar la oferta lanzada por el operador turístico de turno para pasar un fin de semana romántico en cualquier ciudad del extranjero.

Como el incremento de la coinstantaneidad, este desalejamiento de las distancias redundará en una mayor complejidad de la experiencia de los habitantes de las metrópolis del mundo globalizado, cuya movilidad, comparada con la de sus predecesores, se ha incrementado vertiginosamente. Baste comparar los kilómetros que hemos recorrido nosotros con los que recorrieron nuestros padres, no digamos ya con los de nuestros abuelos.

Este desalejamiento de las distancias, por lo demás, puede contribuir, lo mismo que la coinstantaneidad de evento y noticia, a la producción del efecto hiperfóbico. Pocas cosas ocurren tan lejos como para que no puedan llegar a afectarnos. Los terroristas pueden entrar en nuestro país provenientes de cualquier lugar del mundo, y prácticamente sin llamar la atención, confundidos con la marea de viajeros que cada día aterrizan en nuestros aeropuertos.

Por otra parte, no es solo la forma de nuestra experiencia, el espacio y el tiempo, lo que se torna más complejo. Otro tanto acontece con su contenido, esto es, los nexos causales entre los eventos. Y es que en un mundo globalizado muchos de los eventos que en él acontecen entran inmediatamente en complejos sistemas de interacción. Un ejemplo entre mil posibles: la declaración de guerra del presidente Obama a los banqueros de *su* país (otra agua de borrajas) produjo pérdidas en todas las bolsas del mundo.

Si tanto por su forma cuanto por su materia la experiencia de los habitantes de las metrópolis del mundo globalizado resulta extraordinariamente compleja, de seguir expresando las cuestiones dentro de una matriz kantiana podríamos decir que la síntesis de esa experiencia en una unidad coherente habrá de resultar dificultosa. Se ha insistido más de una vez en los efectos que las condiciones existenciales en las sociedades de capitalismo avanzado tienen sobre los aspectos prácticos de la subjetividad: masificación, anonimato, incremento del narcisismo, anemia moral, apatía, primacía de la racionalidad burocrática e instrumental en las relaciones interpersonales... Por sí mismas ellas pueden explicar el recelo que algunos filósofos, sociólogos y psicólogos han mostrado a propósito de aquellas condiciones.

Pero no solo los intelectuales tienen razón para temer estas condiciones. Se apuntó antes que el miedo es una pasión del alma. En el artículo 58 de su *Tratado de las pasiones* apunta Descartes como *la crainte* tiene que ver con la baja probabilidad de conseguir aquello que se desea, ya sea el deseo de obtener un bien o el de evitar un mal. Es decir, que el temor tiene que ver esencialmente con la incertidumbre.

Pues bien, justamente la complejidad es, en cualquier circunstancia, un factor de incertidumbre. De modo que no solo hay razones para temer, como hacen quienes añoran un yo íntegro, las condiciones existenciales del sujeto típico de las metrópolis globalizadas, sino que esas condiciones mismas, por su complejidad, debieran generar en este sujeto incertidumbre y, por lo tanto, temor.

10.5. Lo global y lo siniestro

Así las cosas no es de extrañar que más de uno haya expresado la nostalgia por una vida menos global y más local. Safranski, a quien antes aludíamos, se ha servido de una terminología de resonancias heideggerianas para expresar esta desazón con lo global:

Pero tampoco el globalismo antinacionalista cambia nada en la fundamental condición antropológica de que la movilidad y la apertura al mundo han de compensarse con la radicación en un lugar. Podemos comunicarnos y viajar globalmente, pero no podemos habitar en lo global. Solo es posible habitar aquí o allá, no en todas partes. Para indicar con énfasis especial la radicación firme en un lugar, en alemán se usa la bella expresión *Heimat* (la patria, lo doméstico)... ahora necesitamos de nuevo una valoración positiva de la patria, y la necesitamos ya por razones antropológicas, entre otras cosas. En efecto, sigue vigente este principio fundamental: cuanto más sazónada emocionalmente esté la vinculación al lugar propio, tanto mayor será la capacidad de apertura al mundo y la disposición a ella.

Algo más cauto, aunque a la postre igualmente favorable a la recuperación de la *Heimat*, se muestra Sloterdijk.

Posiblemente, el punto de vista de Safranski suene mucho más convincente para quien esté bien familiarizado con la bella lengua germana. Al fin y al cabo, la globalización es una enormidad, una dimensión gigantesca, pero lo gigantesco siempre tiene algo de inquietante, de siniestro. Y gigantesco, inquietante y siniestro son tres acepciones igualmente legítimas del adjetivo *unheimlich*, justo lo contrario de lo que es *heimlich* o *heimisch*, lo familiar y natal. Así, pues, aunque solo fuera por el gigantismo que esencialmente involucra, por comportar una dimensión que trasciende aquella escala que parece la más adecuada para un ser humano, ya habría en la globalización algo de inquietante, incluso de siniestro.

Pero hablando de lo siniestro es difícil evitar el recuerdo del ensayo que Freud dedicó a este concepto. Y no porque necesariamente haya que considerar la aportación del padre del psicoanálisis como una contribución científica que explique el mecanismo mental que da cuenta de esta experiencia humana. No; basta con una lectura de Freud en clave filosófica. Lo que Freud aportaría desde este punto de vista sería una interpretación, que considero fértil, de la naturaleza de unos individuos situados en el seno de una cultura que tiene todavía mucho que ver con la nuestra.

Como es bien sabido en el ensayo aludido Freud parte precisamente de la antonimia entre lo *unheimlich* y lo *heimlich* o *heimisch*, esto es, entre lo siniestro y lo familiar... pero también secreto, otra acepción de *heimlich*. La aporía que espolea pues la reflexión freudiana es el doble sentido de este último término, el hecho de que tanto pueda significar lo familiar cuanto lo secreto, una acepción esta última que lo acerca al significado de su antónimo, pues si *heimlich* significa lo familiar, *unheimlich* debiera significar lo que no es familiar, esto es, lo desconocido, lo secreto. En sus propias palabras: «[...] para nosotros el hecho interesante (es)... que la voz *heimlich* posee, entre los numerosos matices de su acepción, uno en el cual coincide con su antónimo, *unheimlich*».

Para superar esta aporía que Freud descubre siguiendo el hilo conductor del análisis del lenguaje echa mano de su teoría de la represión, llegando a la conclusión de que lo siniestro tiene una doble naturaleza: o bien se suscita cuando se nos presentan evidencias que pueden interpretarse como favorables a modos de pensamiento que creíamos

superados, el animismo por ejemplo, o bien nos viene a la mente cuando ciertos factores reaniman en nosotros complejos infantiles reprimidos, el temor a la castración, pongamos por caso—. ¿Podemos aplicar productivamente esta interpretación freudiana a la comprensión de lo que de siniestro hay en la globalización? Veamos.

Para empezar quisiera en este punto retomar una idea anteriormente mencionada y sobre la que se prometió volver. Me refiero a la idea de Bauman de que en la época de la globalización se produce un desplazamiento en las fuentes de legitimación que buscan los gobiernos: del ofrecimiento de protección social el centro de la gravedad legitimadora se habría desplazado al ofrecimiento de seguridad física.

Particularmente pienso que la tendencia que Bauman señala no es fantasiosa sino muy real. Si bien eso que llamamos el estado de bienestar dista de estar desmantelado en las metrópolis, sobre todo europeas, del mundo globalizado, son recurrentes las propuestas para su recorte, agudizadas todavía más con el pretexto de la actual crisis económica. Lo siniestro de la globalización se le puede hacer presente al ciudadano de estas metrópolis cuando una merma en sus derechos sanitarios, educativos o laborales que antaño garantizaba el Estado le haga evidente que una forma de vida, más que de pensamiento, que creía superada, aquella previa al estado de bienestar, retorna. De hecho, y es un dato que debiera llamarnos a la reflexión, es más que probable que estemos ante la primera generación, la de nuestros hijos, que va a disfrutar de una situación laboral mucho más precaria e incierta que la que disfrutó la generación que le precedió: la nuestra propia.

Y con todo, mucho más siniestra se presenta la globalización cuando lo que está en juego es, por seguir con el paralelismo con la interpretación freudiana, el retorno no tanto de una forma de pensamiento/vida que creíamos superada cuanto de los complejos reprimidos. Porque si se permite la analogía, el paralelo con la castración a nivel social no es otro que el padecimiento de la injusticia a manos de alguien que, extraordinariamente más poderoso que nosotros, nos impone su ley.

Pues bien, los castrados por la globalización, aquellos en quienes no queremos ni siquiera pensar, aquellos que ni siquiera se han mentado en lo hasta aquí dicho, en donde se ha presentado la globalización prácticamente solo desde la perspectiva de sus metrópolis, son todos cuantos quedan en sus márgenes. Son, por ejemplo, los cincuenta millones de refugiados para los que no hay esperanza de llevar una vida *heimisch*. Los trece millones de niños al año para los que no hay esperanza de llevar una vida de ningún tipo porque mueren de hambre. Los mil millones de seres humanos que ahora mismo la padecen. El 80 por 100 de la población mundial que vive en la pobreza. El 90 por 100 que tiene que conformarse con el 10 por 100 de la riqueza del planeta. Los tres mil millones de seres humanos cuyos ingresos conjuntos equivalen a los de los 475 mayores billonarios mundiales. Los 49 países más pobres del mundo, que representan al 11 por 100 de la población planetaria, cuya riqueza apenas llega a los ingresos de los tres billonarios más grandes. O, para no irnos demasiado lejos, los probablemente más de 20.000 muertos —las cifras, obviamente, no pueden en este caso sino ser estimativas— intentando alcanzar ilegalmente nuestras costas. ¿Qué mejor síntoma del horror que esta especie de castración social nos produce a quienes hemos tenido la inmensa fortuna de

haber nacido en las metrópolis del mundo globalizado que, justamente, su relegación al ámbito de lo siniestro, esto es, a un ámbito que solo raramente concienciamos?

En realidad, prácticamente nuestro contacto con este lado siniestro de la globalización solo viene a acontecer cuando una desgracia adicional en forma, generalmente, de desastre natural se suma a la desgracia mucho más grave, pero sorda y cotidiana, que padece la mayor parte de la humanidad. Para exorcizar lo siniestro, en esas ocasiones solemos recurrir a la política de una solidaridad que no deja de ser epidérmica, pues es meramente puntual y desaparece tan pronto como la miseria de los afectados deja de ser noticia. Pongamos que hablo de Haití.

Y con todo, no es esta la peor de nuestras estrategias para apartar de nosotros este rostro desagradable de la existencia globalizada. Cuando la encontramos demasiado cerca, habitando entre nosotros, solemos reaccionar con la xenofobia. Una xenofobia que, por un mecanismo bien comprensible de proyección, se acrecienta vertiginosamente en cuanto sospechamos la posibilidad de terminar pareciéndonos demasiado a los desfavorecidos de este sistema de cosas; lo que ocurre especialmente cuando, como es el caso ahora, vivimos una situación de crisis económica.

10.6. Conclusión: ¿globalización sin terror?

La globalización ha llegado y parece que para quedarse. Si hubiéramos de imaginar un escenario en el que la globalización quebrara el único que se me ocurre implicaría un colapso civilizatorio. Algo análogo a lo que pasó con la caída del Imperio romano. Solo que ahora la caída en la barbarie ya no parece que pudiera ser el producto de una invasión de los bárbaros —a menos que vinieran de otro planeta, pero estos invasores ya no podrían ser bárbaros en un sentido estricto dado que tendrían que disponer de una tecnología muy sofisticada para alcanzar la Tierra— sino, si dejamos al margen la posibilidad siempre abierta de un accidente astronómico —algo así como el que parece que estuvo en la base de la desaparición de los dinosaurios—, de lo que bien podríamos considerar como la dinámica suicida del propio desarrollo civilizatorio. Por ejemplo, por el agotamiento de los recursos energéticos, por la alteración irresponsable de las condiciones ecológicas —el excesivo calentamiento del planeta, su deforestación, su desertificación, etc.— o por una conflagración o un mero accidente nuclear —¿qué pasaría si alguien se propusiera crear ya no dos o tres Vietnam sino tres o cuatro Fukushima?—. Se trata de posibilidades muchas de las cuales nos han sido dramáticamente presentadas por la ciencia ficción tanto literaria como cinematográfica. Pero que podrían dejar de ser ficticias. Y es que quizás debiéramos tomarnos muy en serio aquella advertencia que Wittgenstein dejara por escrito ya en 1947: «[...] no es insensato pensar que la era científica y técnica es el principio del fin de la humanidad; que la idea del gran progreso es un deslumbramiento... y que la humanidad que se esfuerza por alcanzarlo corre a una trampa. No es de ningún modo evidente que no sea así».

Lo que tenemos aquí, en definitiva, es una nueva imagen siniestra de la globalización.

Imagen no menos terrible que las anteriores. Y la pregunta inevitable es: ¿podemos hacer algo para conjurarla?

Desde mi punto de vista el desbocado modo tecno-científico de producción capitalista, que alguna vez pudo tener su origen en el afán humanista por liberar a la humanidad de los caprichos de la fortuna para terminar, por esas paradojas propias de los procesos de alienación, amenazando con llevar a la humanidad —o llevando ya *de facto* a la mayor parte de la misma— al desastre, se aprovecha del desajuste que hay entre su propia naturaleza global y el carácter puramente embrionario de las instituciones jurídico políticas internacionales. Baste pensar en todas las limitaciones que arrostra la ONU o el Tribunal Penal Internacional de La Haya. Mientras este desequilibrio entre la infraestructura económica y la superestructura político-jurídica no se remedie, la primera primará sobre la segunda. Los intereses económicos (de algunos) sobre los derechos humanos (de todos).

Luego o mucho me equivoco o lo que se precisaría es un fortalecimiento de las instituciones políticas y jurídicas internacionales. Y ese fortalecimiento debiera pasar por su ineludible democratización. En tanto algunos países conserven su capacidad de veto en la ONU, puedan impunemente incumplir sus resoluciones, saltarse a su conveniencia el cumplimiento de acuerdos como el protocolo de Kioto, o no reconozcan la potestad de los tribunales penales internacionales sobre sus ciudadanos, poca será no solo la capacidad de intervención sino la credibilidad que estas instituciones internacionales tendrán.

Si ese fortalecimiento se lograra desde luego que los aspectos siniestros de la globalización a los que he hecho mención no iban a desaparecer como por ensalmo. Pero muy probablemente podrían empezar a ser paliados de forma más eficaz. Y creo que otro tanto podría pasar con el terrorismo globalizado. Desde luego que los fanáticos no van a desaparecer de un día para otro, pero podrían empezar a perder sus bases sociales, lo que a largo plazo constituye la única receta eficaz contra el terrorismo. Mientras la justicia sea parcial —por ejemplo, permita la ejecución de Sadam Hussein y sus cómplices pero sea impensable sentar en el banquillo de los acusados a los responsables de una intervención militar emprendida sin el permiso de las Naciones Unidas— es difícil que Occidente pueda combatir eficazmente la imagen que de él difunden los terroristas para justificar sus acciones.

Entiendo que estas consideraciones puedan recibirse con escepticismo. ¿Por qué habrían los más fuertes de renunciar a una parte de su soberanía en aras de un orden internacional más justo? Apelar aquí a la conciencia moral y demás discursos edificantes, por más necesario e incluso inevitable que sea, mucho me temo que puede no servir de demasiado. Quizás más eficaz resultara el cultivo entre la opinión pública de las metrópolis del mundo globalizado de la idea de que, a medio o no muy largo plazo, el sistema, de no corregirse drásticamente, puede llevar al ya mencionado colapso civilizatorio. O aún mejor, que la mejor defensa del estado de bienestar que los ciudadanos de esas metrópolis gozan pasa, precisamente, por su generalización a manos de organismos transnacionales. Y es que mientras lo que rijan sean las puras y duras

leyes del mercado, es muy difícil que los derechos sociales no coticen a la baja, empujados por la competencia de países emergentes en que justamente la ausencia de los mismos ofrece una mano de obra incomparablemente más barata y dócil.

Termino con una consideración acerca de los efectos que sobre la subjetividad tiene la globalización y que tanto parecen preocupar a algunos intelectuales. Confieso que a mí semejante peligro me inquieta más bien poco, y tiendo a interpretar esos temores que llevan a anhelar una revitalización de la *Heimat* como un ejemplo de duelo melancólico por una situación de la humanidad que nunca existió efectivamente. Con ello no quiero tanto negar que alguna vez se haya dado la forma comunitaria de existencia humana que estos autores parecen echar en falta, cuanto señalar que cuando esta efectivamente se dio —fundamentalmente en el seno de las sociedades agrarias— ella no revestía los tonos idílicos que su melancolía les confiere.

La mayor parte de las veces, la *Heimat* ha coincidido con el territorio de la dominación patriarcal de los padres sobre los hijos y de los hombres sobre las mujeres; o con el ámbito en el que, justamente por no prevalecer el imperio de la racionalidad burocrática e instrumental, predominaban las relaciones de estatus y jerarquía, etc. En este sentido mucho más importante me parece para la suerte del individualismo el deterioro de los derechos sociales. Pues sin estos, el individuo está condenado a la fragilidad y a padecer una constante situación de incertidumbre material. Y no obstante, hay efectos morales potencialmente peligrosos que la sociedad global sin duda tiene sobre la subjetividad. Aquí, contra los adversarios del humanismo, restablezco mi acuerdo con Safranski. Un modo de combatirlos es no olvidar que la educación no debe sacrificar su dimensión formativa en aras de la puramente instructiva.

Capítulo 11

Fiat negotium, pereat mundus. La crisis en el final de la historia

11.1. Crisis y filosofía

Que la filosofía está en crisis es algo que vamos a dar por supuesto. Ciertamente, podría objetarse que las crisis, sus crisis, no son nada nuevo para la filosofía. De hecho, en el mismo instante de su nacimiento, cuando el Sócrates republicano de Platón propone bautizarla con ese rótulo, se ve obligado a defenderla de los incrédulos que dudaban, en pleno siglo IV antes de Cristo, de su viabilidad. Bien podría decirse, en consecuencia, que la filosofía es una disciplina en crisis permanente. Incluso, que este rasgo suyo sirve para caracterizarla.

Pero siendo verdad todo ello, no menos verdad es que la perenne crisis de la filosofía no siempre bebe de las mismas causas ni presenta el mismo aspecto; y en nuestra época esta crisis tiene rasgos peculiares que la diferencian de las crisis anteriores. Uno de ellos es el escolasticismo que desde hace muchas décadas la caracteriza, efecto colateral de su anhelo por seguir el camino seguro de la ciencia y convertirse en disciplina académica. Por escolasticismo entendemos su encapsulamiento alrededor de problemas enormemente abstrusos que, constituyendo el pasto adecuado de los especialistas y de sus correspondientes líneas de investigación, la desvinculan, en cambio, de lo que husserlianamente se designaría como el mundo de la vida. Inmersa en la pura profesionalización, hostil, diría Quine, al contacto con la gente (a tratar con los problemas de la gente, dijo en otro tono Dewey), la filosofía, así lo creemos, no tiene otro destino que el de su progresiva irrelevancia cultural.

Lo cierto es que la filosofía nunca dejó de mostrar interés hacia lo que en argot rortyano podrían catalogarse de «problemas públicos». Platón, Aristóteles, Descartes, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume o Kant (por referirnos a los precedentes históricos que Quine señala de su «filosofía científica») se preocuparon por problemas muy abstractos, pero también por los problemas del momento que les tocó vivir: desde la crisis de la polis democrática hasta el problema de cómo instaurar la paz perpetua, pasando por las guerras de religión y la necesidad de la tolerancia. Una filosofía puramente «escolástica» es, en suma, solo media filosofía.

A nuestro modo de ver, la crisis de la filosofía tal cual se expresa ahora podría paliarse reactivando, precisamente, ese temperamento comprometido y activista que decidió aparcar por mor del academicismo, recuperando su rol de interlocutora en los debates ocasionados por los problemas públicos que la circundan. Pues bien, uno de los problemas públicos, si no el central, que ahora mismo se nos plantea se llama, qué duda cabe, «crisis». De modo que, y esta es nuestra primera conclusión, para la filosofía *la* crisis constituye una oportunidad quizás inmejorable para enfrentar *su* crisis.

Esta conclusión no debiera sorprender. Hace muchos años que Ernest Gellner, alguien

que tuvo la oportunidad de hastiarse en primera persona de la «filosofía científica» de Quine, señaló la conexión que existe entre el florecimiento de la filosofía y las crisis. A decir verdad, si tuviera que someterse a contrastación empírica esta tesis metafilosófica habría que concluir que suena bastante verosímil. Las crisis, la desorientación y el caos colectivo e individual han sido y pueden ser un eficaz acicate para la reflexión filosófica.

No obstante, semejante veredicto no garantiza que la crisis reinante pueda tener algún efecto saludable para la filosofía. ¿Es acaso tan profunda y significativa como para poder ejercer de abono del campo filosófico? Por otra parte, y aunque así fuera, ¿qué podríamos esperar de la filosofía si intentáramos afrontar con ella esta crisis?

Vayamos por pasos. El apellido de la crisis que nos asedia es claro. Se trata de una crisis económica. Si a ello añadimos que muchos consideran que la susodicha no tiene sino una naturaleza episódica y que una vez resuelta las aguas sociales volverán a su antiguo cauce, bien podría especularse que la misma, aún siendo grave, carece de envergadura para constituir un motivo adecuado de reflexión filosófica. La crisis, según este razonamiento, es un asunto puramente económico que debe ser inspeccionado y resuelto por los expertos en ese ámbito del conocimiento científico. Poco tiene que decir la filosofía al respecto.

Supongamos, lo que es más que discutible, que así fuera. Ello todavía no significaría que la crisis careciera de interés filosófico. Desde el último tercio del siglo pasado, pero sobre todo después de la caída del muro de Berlín, diferentes ámbitos de especialización notificaron que habíamos ingresado en un nuevo período, la posmodernidad, obra y gracia, se dijo dependiendo de las filiaciones de cada cual, de la crisis, agotamiento o reformulación del programa ilustrado-moderno. Las discusiones desplegadas en torno al lance han implicado a buena parte de los intelectuales y disciplinas durante las últimas décadas. Mas el debate se encontraba decaído últimamente. Muchos lo daban, incluso, por agotado. Al margen de este o aquel parecer, el caso es que nuestra crisis económica lo está reflatando, no solo por ser la primera de gran envergadura que se produce dentro de la posmodernidad, sino porque cuestiona, simultáneamente, el grueso de los ítems de su repertorio cultural e ideológico.

Lo que este cuestionamiento pone de relieve es que la actual crisis, por más económica que se quiera, está poniendo a prueba los conceptos con los que ha venido comprendiéndose y autorrepresentándose la sociedad de los últimos años. Ni que decir tiene que la revisión y esclarecimiento de los conceptos con los que abordamos la realidad, en este caso la realidad social, son tareas que competen a los filósofos desde los tiempos de Sócrates.

Dicho lo cual estamos en disposición de responder a los dos interrogantes que planteamos. Esta crisis, aún si no fuera más que episódica y de naturaleza escrupulosamente económica, tiene significación filosófica por permitir, u obligar a, revisar críticamente los conceptos con los que se viene pensando la realidad social en la que nos desenvolvemos. Y justamente este quehacer es lo que la filosofía, sin ansia de monopolio, pudiera ser —y quizás cabría exigirle— que nos deparara.

Sin más preámbulo, pasamos a reflexionar sobre algunas de las expresiones ligadas a

la crisis que en nuestra opinión poseen significación filosófica. Como podremos comprobar, la mayoría de ellas remiten a la tesis del final de la historia, quizás la tesis posmoderna por antonomasia. Advertimos desde ya mismo que lo que vayamos a exponer será, por necesidad, muy esquemático, y más puede tomarse como una propuesta provisional de puntos a desarrollar o como una lluvia de ideas que como la formulación de tesis definitivas.

11.2. Crisis y economía

Un primer aspecto de la actual crisis económica que concita interés filosófico es su carácter sorpresivo. Ni las carteras económicas de los gobiernos de los países afectados, ni las instituciones internacionales como el FMI, el BCE o el BM, carteras e instituciones, se supone, gestionadas por economistas de reconocido prestigio, predijeron con una antelación razonable el colapso financiero que se avecinaba. Tamaña afasia predictiva, vamos a llamarla así, de los economistas es tanto más sorprendente dado que era un secreto a voces que el crecimiento económico que registraban en los últimos años algunos de los países que más seriamente se verían después afectados por la crisis (entre ellos, el nuestro) se apoyaba en un sector cuyo crecimiento no era, ni siquiera a medio plazo, sostenible: nos referimos, claro está, al inmobiliario. Esta no es la única falla, ni la más importante, que podemos achacar a la ciencia económica. A fecha de hoy sigue sin reinar un consenso entre los expertos acerca de la etiología de la crisis y no menos sobre cuál sea la solución a la misma.

Ambas circunstancias son filosóficamente atractivas porque reavivan un viejo problema epistemológico: el del estatuto de las ciencias sociales (en este caso, de la economía). Lo que la crisis vuelve a poner sobre el tapete son las tremendas limitaciones explicativas, predictivas y tecnológicas de este tipo de saberes.

Ya Popper dio una razón de las mismas. A saber, que a diferencia de algunas de las ciencias naturales (como la astronomía), el objeto de estudio de las ciencias sociales no lo constituyen sistemas dinámicos estacionarios o repetitivos sino abiertos. Pero esta crisis sugiere que la indigencia de las ciencias sociales se cimenta también en las razones que, para desgracia de Popper y del inconsciente filosófico de la mayoría de los economistas (afectado por el mismo positivismo que subyace a los planteamientos del filósofo vienés), aquel puso en boca de su imaginario adversario, partidario de los enfoques historicistas en estas ciencias. Nos referimos a la complejidad y al «efecto Edipo», aunque no en la formulación que Popper les da.

En efecto, la complejidad que limita las facultades predictivo-tecnológicas de la economía parece, a fecha de hoy, independiente del compromiso con el holismo metodológico del historicista popperiano a cuya cuenta el autor de *La miseria del historicismo* quiso cargarla. Se trata de una complejidad creciente vinculada a la globalización de las relaciones de producción capitalistas que tiene, a su vez, múltiples consecuencias, desde la preponderancia de la economía especulativa y financiera sobre la productiva (a veces llamada «real») hasta el hecho, epistemológicamente más

relevante, de que cualquier fenómeno particular puede y suele tener un inmenso número de condiciones que lo desencadenan, muchas de ellas no estrictamente económicas. Con lo que tenemos que los fenómenos económicos no solo son complejos por su alto nivel de interdependencia sino también por su dependencia de fenómenos no estrictamente económicos y por lo tanto impredecibles desde la propia economía.

El impacto del «efecto Edipo» —la profecía que provoca su propio cumplimiento— es hoy apenas discutible, y la crisis lo ha puesto más si cabe de relieve. La causa es fácil de localizar. Estructura en la misma preponderancia de la economía financiera a la que acabamos de aludir y en la dependencia de los mercados de un factor tan volátil (y manipulable) como es «la confianza». Confianza a merced de un flujo de información que, apoyado en las nuevas tecnologías, convierte a la economía en un sistema, declara Ramonet, P.P.I.I. (planetario, permanentemente activo, inmediato e inmaterial). Lo que permite comprender, dicho sea de paso, que el mayor alcance del efecto Edipo retroalimenta la complejidad del sistema económico en su totalidad y su difícil previsibilidad y representacionalidad.

Además de la ascendente complejidad y el mayor impacto del «Efecto Edipo» sobre la economía global, queda por señalar un tercer aspecto de la crisis que también resulta relevante para divisar las limitaciones epistemológicas de la teoría económica.

En el libro donde Paul Krugman expone su explicación de la crisis y su receta para superarla deja escrito que los economistas han sido parte del problema antes que de la solución a la misma. Y acto seguido sentencia que el papel clave que los economistas «de agua dulce» (partidarios de enfoques neo-liberales, así llamados por trabajar fundamentalmente en universidades del interior de los Estados Unidos) han desempeñado en las últimas décadas en los centros de poder político-económico, por contraposición al arrinconamiento al que han estado sometidos los economistas «de agua salada» (defensores de enfoques keynesianos, profesores la mayor parte de ellos de universidades situadas en las costas estadounidenses), ha constituido un factor determinante en el desencadenamiento de la crisis.

Lo que nos interesa no es señalar esta disensión como una corroboración de la apuntada falta de consenso entre los expertos a propósito de la etiología y solución de la crisis, sino subrayar algo que Krugman deja traslucir varias veces en su texto, si es que no fuera de por sí lo bastante obvio desde tiempo ha; que tras las disensiones apuntadas no hay simplemente diferencias teóricas o metodológicas: hay diferencias político-morales. O si se prefiere: ideológicas. Es decir, que los economistas no se enfrentan sin más a problemas técnicos, sino a una situación cuya inteligibilidad viene mediada por la asunción previa de infinidad de valores e intereses relativos a lo que es y debe ser una sociedad justa. Conclusión que obliga a rechazar el presupuesto nodal de la filosofía popperiana, y en general positivista, de la filosofía de las ciencias sociales que se remonta hasta Weber: el de la neutralidad valorativa de las mismas.

11.3. Crisis e historia

El carácter sorpresivo de la crisis no solo deja secuelas en la epistemología de las ciencias sociales. Afecta, diríase que privilegiadamente, a la filosofía de la historia. Como es de dominio público, una de las intervenciones más sonadas de la plana mayor del pensamiento posmoderno consistió en el anuncio de la muerte de los grandes relatos, y de forma especial de esa concreción privilegiada de los mismos que fue la Filosofía Universal de la Historia nacida en el siglo XVIII tras la secularización del relato emancipatorio hebreo. Con la caída del muro de Berlín, aparte de esta tesis sobre el final de la filosofía de la historia, adquirió carta de naturaleza la tesis del final de la historia, conforme a la cual la historia ha finalizado porque lo que predijo la filosofía de la historia clásica, o mejor, la filosofía de la historia clásica de carácter liberal, se ha cumplido.

Aunque ambas cuestiones están complejamente relacionadas —no es lo mismo sostener que la filosofía de la historia ya no es posible que defender que no es necesaria en tanto que se ha realizado—, vamos a abordar el asunto por el segundo flanco, pues lo que la crisis parece cuestionar, al menos *prima facie*, es el final de la historia.

En efecto, el estallido de la crisis parece desafiar la tesis del final de la historia por cuanto tiene de acontecimiento imprevisto y novedoso. Sin embargo, esta interpretación corre el peligro de basarse en un espejismo. Pues la tesis del final de la historia no implica tanto la imposibilidad de que se produzca lo inesperado como la incapacidad de este para trastocar la supremacía de la economía de mercado y de la democracia liberal. De ahí que los defensores del final de la historia hayan podido compatibilizar su tesis con el brote de «acontecimientos» como las crisis económicas de países asiáticos o sudamericanos, la irrupción del terrorismo islamista, las guerras de Kosovo, Afganistán e Irak y (supuso el reto más complicado) los atentados del 11-S.

Así pues, la ocurrencia de uno o varios «acontecimientos» sirven para demostrar que sigue habiendo historia (dentro de ciertos márgenes), pero no para cuestionar la tesis del final de la Historia (con mayúscula). Lo que se precisaría para cuestionarla sería la ocurrencia de uno o varios «Acontecimientos» (igualmente con mayúscula), esto es, capaces de perturbar el orden vigente y gestar algo «Nuevo». Y el problema, entonces, consistiría en dirimir si la actual crisis económica es o no uno de tales «Acontecimientos».

Huelga decir que si la crisis actual resulta meramente episódica nunca alcanzará el estatuto de «Acontecimiento». Para conseguirlo debería adquirir una magnitud sistémica y socavar la democracia liberal y el modo de producción capitalista. Vemos que la significación que la crisis pueda tener en el ámbito de la filosofía de la historia enlaza con la que pueda tener en otros campos, para empezar el de la filosofía política. ¿Amenaza la actual crisis económica la democracia liberal?

11.4. Crisis y democracia

Escribiendo en 1999 en defensa de su tesis del final de la Historia, Fukuyama apuntaba que los acontecimientos de los últimos diez años habían desacreditado aún más

al principal competidor de la democracia liberal, el así denominado «modelo de desarrollo asiático». La crisis económica que golpeó Asia en ese período había demostrado a su entender la vacuidad del autoritarismo blando asiático, ya que este pretendía basar su legitimidad en el avance económico, lo que le tornaba especialmente vulnerable en los períodos de crisis.

Bien está, pero ¿acaso no puede ahora, que la crisis nos toca a nosotros y no a los asiáticos, afirmarse otro tanto respecto a la democracia liberal? No se trata, subráyese, de que la crisis económica ponga en peligro su supervivencia —a fin de cuentas, la crisis económica de finales de los 90 tampoco terminó con el autoritarismo «blando» asiático— sino de que erosione su legitimidad. De hecho, la existencia de un déficit de legitimación del sistema político liberal es un tema tan recurrente y antiguo como la propia existencia de este tipo de gobierno, que ha dado lugar a diferentes propuestas para su sustitución o, más moderadamente, para su complementación: desde las teorías de la democracia participativa, más o menos inspiradas en la práctica revolucionaria de los consejos obreros, hasta las más recientes de una democracia radical o de una deliberativa.

Lo que la crisis ha provocado es que esta desconfianza hacia la democracia liberal trascienda los círculos más o menos estrechos de las élites intelectuales para difundirse al conjunto de la población, quien, por decirlo gráficamente con Beck, empieza a percibir que las instituciones políticas se han convertido en «jinetes sin caballo». Reflexionar, aunque sea brevemente, sobre las razones de la citada desconfianza resulta inexcusable. Por motivos de espacio señalaremos únicamente dos que creemos reveladoras en grado sumo, dejando al margen las más obvias —aunque no menos importantes, en concreto el alto nivel de corrupción de la clase política de algunos países, caso del nuestro; o la coincidencia casi total de las formaciones políticas que componen el bipartidismo de turno cuando de gestionar la economía se trata.

La primera razón es de índole estrictamente política. Un síntoma del descrédito de la democracia liberal podría colegirse del hecho de que el funcionamiento de la misma en la coyuntura crítica en la que nos hallamos permite, cada vez más, ser descrita en términos schmittianos, es decir, en los términos de uno de sus mayores críticos.

La crisis ha colocado a los diferentes gobiernos de las naciones que la padecen ante situaciones parecidas a las que Carl Schmitt entendía como excepcionales, y enfrentados a ellas han venido a actuar tal y como el jurista y filósofo alemán prescribía: tomando decisiones soberanas que, por una parte, nada tienen en cuenta, cuando no es que simplemente contradicen de lleno, los programas electorales por los que aquellos gobiernos fueron elegidos, y cuyo acomodo en el orden jurídico vigente, por la otra, resulta a menudo problemático, cuando no es que constituyen una simple y llana modificación perentoria de este mismo ordenamiento. Es así que la democracia liberal de los países en crisis va adquiriendo cada vez más un tinte delegativo y menos representativo. El resultado es fácilmente comprensible en términos schmittianos: dado que en los sistemas democrático-liberales la legitimidad pasa por el carácter representativo de los gobiernos y el respeto de la legalidad, esta no puede sino

deteriorarse con la pérdida del uno y/o con la vulneración de la otra.

Por lo demás, y esto puede parecer paradójico, la usurpación de la soberanía por parte de los gobiernos de las naciones en crisis no impide que la población tenga dudas crecientes sobre su efectiva capacidad de decisión. Ello obedece a una razón que se vuelve todavía más aguda en el caso de los países que conforman la Unión Europea, fundamentalmente en aquellos que adoptaron la moneda única, a saber, que la situación de excepción a la que se tienen que enfrentar es de carácter global, incontrollable desde los límites nacionales hasta los que alcanza la potestad de los gobiernos. Se llega entonces a generar la impresión, justificada, de que las instituciones electas carecen de efectiva capacidad de decisión, mientras que las instituciones que tienen esa capacidad —el FMI, el BM, el BCE, la Comisión Europea— no son elegidas, o al menos no son elegidas directamente, por nadie. En cualquier caso, todo redundaría en un déficit de representatividad y de legitimidad de las instituciones políticas de las democracias liberales sujetas a la crisis.

Si a la razón recién apuntada hay que concederle alguna importancia para explicar la erosión de legitimidad de la democracia liberal que la crisis provoca, mucho más nos parece que debiera concederse a esta otra de índole económico-social.

Si se analiza la historia de la segunda mitad del siglo XX, parece claro que la legitimación de las formas democrático-liberales de gobierno vino de la mano de un pacto capital-trabajo que permitió el incremento acompasado del poder adquisitivo de las rentas salariales y la construcción (sobre todo en Europa) de un estado del bienestar que garantizaba la educación, la sanidad y una jubilación digna a sus ciudadanos. Condiciones que, junto a otros factores como la preponderancia del sector terciario, permitieron la aparición en estas sociedades de una extensa clase media que venía a encarnar una pacificación sin precedentes de la lucha de clases.

Sin embargo, a partir del último cuarto del pasado siglo han acontecido (¿o han Acontecido?) una serie de incidentes que han terminado por dinamitar este *statu quo*. En una lista no exhaustiva: la violenta ofensiva neoliberal para reducir el papel del Estado, la desregulación de los mercados financieros, el desarrollo de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (que han puesto a la orden del día la movilidad —por no decir fuga— de capitales), la caída del bloque socialista, la emergencia de la China «comunista» como gran potencia económica mundial... o, *last but not least*, la actual crisis.

En los países azotados por la crisis sus gobiernos han adoptado —dejemos de lado los juicios de valor acerca de su buena o mala gana al hacerlo— una política de austeridad cuyos objetivos no son otros que los de disminuir el déficit del Estado y aumentar la competitividad de sus economías. Para alcanzar sendas metas han ejecutado multitud de recortes en los presupuestos destinados a educación, sanidad, jubilaciones, subsidios, etcétera, y aprobado toda una serie de reformas laborales que persiguen el abaratamiento de los costes salariales (abaratamiento que el Estado ha conseguido directamente imponiendo a sus empleados la rebaja de sus emolumentos).

O sea, que las condiciones socioeconómicas que avalaban la estabilidad y legitimidad

conquistadas por la democracia liberal desde el final de la Segunda Guerra Mundial (el incremento del poder adquisitivo de las rentas salariales y el desarrollo de la protección social) se encuentran en franca retirada. En su lugar, aumenta ilimitadamente el porcentaje de la población que traspasa los umbrales de la pobreza, se depaupera la clase media y (radicalizándose una tendencia que ya venía exhibiéndose antes de la crisis) aumenta la desigualdad económica. El pacto capital-trabajo (el contrato social) que permitió el desarrollo de las sociedades del bienestar ha saltado por los aires. Mientras eso sucede, el capital remacha aun más si cabe su ubicuidad e invade las últimas trincheras que, muy precariamente, resistían a la mercantilización integral del orbe iniciada a principios de los 80: el mercado de trabajo y las prestaciones sociales del Viejo Continente, dejando el camino expedito para convertirlas en fértiles campos donde florezcan nuevos y lucrativos negocios.

Este escenario coloca en una situación difícil a la izquierda cultural que ha dominado el marco reivindicativo posmoderno (feminismo, ecologismo, poscolonialismo, nacionalismo, política *queer*...). Aunque no se pueden negar sus éxitos en lo tocante a la lucha contra la discriminación de las minorías —ni tampoco, todo sea dicho, su participación en el declive de la crítica al capitalismo medrada durante la posmodernidad bajo el auspicio del foucaultianismo y ciertas versiones edulcoradas de la deconstrucción—, es palmario, en cualquier caso, que ahora mismo hay actuaciones más urgentes que defender el reconocimiento de la diferencia. El problema, sin embargo, radica en que la izquierda tradicional (o izquierda real), encargada de reivindicar históricamente la redistribución de la riqueza, también padece su particular crisis de legitimidad. Las calamidades del socialismo real y la larga connivencia con el orden vigente de no pocas organizaciones progresistas la han invalidado como alternativa a ojos de muchos disconformes.

Pero existen obstáculos añadidos para la acción izquierdista en el ámbito económico. La irrupción del capitalismo multinacional y del imaginario posmoderno correspondiente favoreció un sinfín de cambios en todos los niveles que dificultan su viabilidad. Pensemos, sirva de botón de muestra, en el fenómeno de la fragmentación social, coincidente, no es nada casual, con el de la totalización capitalista. El número de desposeídos crece, pero carentes de la universalidad, homogeneidad y disciplina presupuestas en el concepto marxista de clase. Ni los sindicatos ni los partidos políticos de izquierda tradicionales pueden contar con el retorno de una clase obrera uniforme en su composición y reivindicaciones. No es lo mismo ser autónomo arruinado que asalariado despedido; emigrante que nacional; empleado público que empleado de la empresa privada; obrero de una pyme que de una macroempresa; desahuciado por no poder pagar la hipoteca que por no poder hacer frente al alquiler; joven recién ingresado en el paro que parado de larga duración. Los gobiernos saben que esta fragmentación les favorece, y la trabajan a conciencia. Pero aun suponiendo que de toda esta mezcla heteróclita se consiguiera hacer una masa resistente homogénea todavía quedaría por salvar la barrera más decisiva. La resistencia, es de suponer, iría contra los respectivos gobiernos... unos gobiernos que, según vimos, ya es dudoso que tengan capacidad para

decidir qué políticas se aplican. Pero, realmente ¿resulta siquiera imaginable la puesta en pie de una solidaridad internacional aunque sea limitada al ámbito de la unión europea? La construcción de lo común es, en tales circunstancias, el desafío más complejo que aguarda a las políticas que discrepan con la gestión e interpretación neoliberal de la crisis.

11.5. Crisis y capitalismo

Ha llegado el momento de establecer cierta recapitulación y de esbozar alguna conclusión acerca de la cuestión que nos traíamos entre manos. La crisis no parece configurar el Acontecimiento que vaya a derribar a la democracia liberal. No obstante, sus repercusiones en dicho modelo político son notables. Si no hemos errado en nuestro diagnóstico, la crisis viene a ser un eslabón especialmente significativo en una cadena de acontecimientos desencadenados en las tres últimas décadas cuyo resultado parece apuntar hacia una misma dirección: el deterioro, merced a su desnaturalización delegativa, de la legitimidad de la democracia liberal.

Este lance es suficiente para controvertir seriamente la tesis del final de la historia. Pues como ya insinuamos, esta necesita para quedar falsada no que la democracia liberal desaparezca *de facto*, sino que su legitimidad quede gravemente erosionada. Y esto es lo que está ocurriendo. La desregulación de los mercados financieros, la ofensiva ideológico-política neoliberal y la irrupción del capitalismo en su versión informacional inspiraron, con la caída del bloque soviético en el horizonte, la tesis del final de la historia. La crisis actual, producto, en buena medida, de dicha desregulación, ofensiva e irrupción, está socavando uno de sus pilares. Tanto es así que hasta Fukuyama empieza a hablar del «futuro de la historia», y a reconocer que el plácido final que había imaginado se ve amenazado. ¿Amenazado por quién? Por el modelo Chino de capitalismo autoritario y, sobre todo, por el rápido decrecimiento de la clase media en los países democráticos afectados por la crisis. Y es que privado de su sustento socioeconómico el término «democracia» corre el peligro de devenir casi tan vacuo como el calificativo «comunista» cuando se aplica al actual sistema chino.

Retratadas las grietas del puntal político de la tesis del final de la historia —la legitimidad de la democracia liberal—, queda por analizar el estado de su puntal económico: la irrebasabilidad del capitalismo como modo de producción.

Nuestra argumentación sobre el particular, insinuada en los apartados previos, puede sintetizarse así: el Acontecimiento que pone en solfa la legitimidad de la democracia liberal no es ningún Acontecimiento revolucionario sino, básicamente, la entrada del capitalismo tardío en una nueva fase de desarrollo: la del «capitalismo oriental». Un capitalismo que ha descubierto merced el éxito macroeconómico chino que no requiere de derechos civiles para coronar el crecimiento máximo. O mejor, que actuando allende de esos derechos consuma más rápido el único fin que realmente le importa: no la ganancia, sino el crecimiento constante de su tasa. Un capitalismo, pues, que revierte el sentido geo-económico acostumbrado, pasando de la occidentalización de oriente a la

orientalización de occidente, que obra una explotación más intensiva de la fuerza de trabajo con salarios individuales, y sobre todo sociales, más bajos. El corolario al que queremos llegar es obvio: la unión, hasta hace escasos años axiomática, entre capitalismo de mercado y democracia liberal se ha roto.

Mientras la democracia liberal pierde prestigio y se revela como una cáscara vacía, el capitalismo adquiere en su nueva versión y gracias a la crisis una pujanza inaudita. Y es que tampoco es esta crisis el Acontecimiento revolucionario llamado a terminar con el modo de producción capitalista. En realidad, la crisis no va a venir sino a sancionar el reajuste del poder que se venía produciendo en el interior de este. Un nuevo reparto de poder en el que el sitio que debe hacerse a las potencias económicas emergentes deben dejarlo libre los países severamente afectados por ella.

¿Significan todas estas consideraciones que el diagnóstico de Fukuyama es medio verdadero, medio falso: erróneo en su dimensión política y correcto en su dimensión económica? Es probable, en sus propios términos. Pero no pasemos por alto una perogrullada: que el diagnóstico del fin de la Historia siempre ha sido una tesis normativa que lo que defiende es que las sociedades democrático-liberales y capitalistas son (más que la última forma de organización social-económica que vaya a conocer la humanidad) la encarnación misma del *summum* de la racionalidad teórico-práctica. Aceptar, aunque solo fuera en su dimensión económica, la tesis del final de la historia pasaría por aceptar la racionalidad del modo de producción capitalista. Pero, ¿es esta tesis aceptable?

11.6. Crisis y racionalidad

Una de las primeras perplejidades que anotamos al hablar de la crisis fue el fracaso para predecirla. Fracaso que atribuimos, en primera instancia, a las limitaciones epistemológicas que aquejan de manera sistemática a la ciencia económica en particular y a las ciencias sociales en general. Pese a todo, la perplejidad sigue en pie, pues la causa inmediata de la crisis, la explosión de la burbuja inmobiliaria, era un secreto a voces que había de producirse tarde o temprano.

Lo que queremos apuntar ahora es que esta ceguera a la hora de predecir la crisis bien pudiera estar informándonos del tipo de racionalidad que rige el capitalismo: una racionalidad cuya cortedad de miras —o cortoplacismo— no tiene otra explicación que la naturaleza del único fin sustantivo que persigue y que no es otro, como recién apuntamos, que el incremento de la tasa de ganancia. Y es que si ello es así, y poca duda nos cabe de que así es, el interés del capitalista no está en prevenir y evitar las crisis sino... en saltar del barco justo en el momento inmediatamente anterior a que este empiece a hundirse. O dicho de otra manera, en cambiar de negocio justo antes, o a lo sumo inmediatamente después, del instante en que este empieza a perder rentabilidad.

Se dirá, y con razón, que los gobiernos tenían la obligación de ser previsores. Que era su deber introducir un factor corrector a la (ir)racionalidad con la que se mueve el capital privado. Pero una cosa es decirlo y otra hacerlo. Realmente, ¿podría cualquier gobierno,

sin grave riesgo de arruinar su popularidad, haber puesto coto al crecimiento económico derivado del desarrollo del sector inmobiliario? Que el gobierno, los diferentes gobiernos, se hayan comportado siguiendo la lógica capitalista no tiene nada de extraño. Al fin y a la postre, para ellos el *boom* inmobiliario también era una formidable fuente —a través de los impuestos de transmisiones patrimoniales, el incremento de cotizantes a la Seguridad Social que generaba el crecimiento global y sostenido de la economía, y un largo etcétera— de financiación que les permitía invertir parte del superávit fiscal en servicios de protección social y, sobre todo, en infinidad de proyectos faraónicos que se han mostrado apenas inaugurados como ruinosos y megalómanos al unísono (aunque, no lo olvidemos, en su momento dieron sus buenos réditos electorales): aeropuertos sin aviones, líneas de alta velocidad sin viajeros, autopistas de peaje sin coches, universidades sin alumnos (para que no se diga que solo vemos la paja en el ojo ajeno) y un largo etcétera.

Si trascendemos lo coyuntural llegaremos a la conclusión de que la lógica, ya no cultural sino pura y duramente económica, que subyace al capitalismo bien puede tener algo de suicida. *Fiat negotium, pereat mundus* parece ser su principio rector. Algo análogo advirtió Wittgenstein cuando alertó de que una civilización que hace del progreso —o del crecimiento— su único fin carece propiamente de fines y puede ser una trampa en la que la humanidad corre hacia su final. Visto desde este prisma, no es descabellado percibir en el capitalismo el agente de un final de la historia apocalíptico, a la tremenda, es decir, la causa del final físico de la humanidad.

El crecimiento indefinido, por mucho que se quiera edulcorar con el eufemismo de «sostenible», asoma como una *contradictio in adjecto* con solo considerar que los recursos de nuestro planeta son, por definición, limitados. Otra cosa es que, eventualidad que contempló con cierta aprehensión Hannah Arendt en *La condición humana*, el hombre esté dispuesto a perder su condición terrena para, cuando la técnica lo permita, iniciar la explotación de los recursos naturales de otros planetas, tal y como proponen gentes del perfil de Stephen Hawking.

Ello por no hablar de las contradicciones que la lógica capitalista produce en la esfera del consumo, con sus legiones de máquinas deseantes o sujetos schopenhauerianos perpetuamente frustrados: o desean porque no tienen o porque cuando tienen ya no les satisface lo deseado. En cualquier caso, se encuentran imperturbablemente rendidos a nuevos e ilimitados ciclos de deseo. Y por el lado de la producción, las contradicciones no son menos palmarias. Reparemos, a modo de muestra, en que la búsqueda inagotable del incremento de la tasa de ganancia depende del aumento de la productividad, o lo que es lo mismo: a que para producir la misma cantidad de bienes de consumo... ¡se necesita cada vez el trabajo de menos gente!

Sea como fuere, los males del capitalismo no escapan a nadie: millones de niños condenados a morir de hambre, más centenares de millones de seres humanos condenados a vivir en situaciones extremas de pobreza, con rentas que muchas veces no llegan ni a los dos dólares diarios, conjuntos de países cuyos PIB no alcanzan en conjunto la cuantía de las fortunas de los principales billonarios del globo. Y así hasta

casi el infinito. La pregunta es si un sistema económico ligado a tales dislates puede considerarse como la encarnación última de la razón teórica y práctica. ¿Es realmente el sistema capitalista el *summum* de racionalidad al que puede aspirar la humanidad?

11.7. Crisis y utopía

Sea cual sea la respuesta a este interrogante, el hecho es que nos conduce de nuevo a los dominios de la filosofía política, pero a través del pensamiento utópico, ese subgénero suyo por lo general tan poco estimado. Si es afirmativa, la respuesta se ubica dentro de dicha tradición teórica en un sentido que solo recientemente nos ha sido revelado: el tándem formado por la democracia liberal y el capitalismo global levantó una utopía social en toda regla justo cuando notificaba con entusiasmo el final de las utopías sociales. Una utopía victoriosa durante los 90, de clase media, culmen de lo políticamente correcto: una utopía extraña, reconocible en su delatadora negativa a ser catalogada de tal, ajena a cualquier programa de emancipación política, compatible con la explotación y la injusticia, pero ortodoxa a la hora de acatar los *tics* utópicos por excelencia: *i)* La proclamación del final de la historia, *ergo* de la sucesión de Acontecimientos, en virtud del descubrimiento de la mejor receta político-económica posible; *ii)* La instauración, recíprocamente, de una temporalidad pivotada en torno al puro presente, hostil al futuro, ornamentada con retazos de un pasado de cartón-piedra al servicio de la mercadotecnia nostálgica.

Ni que decir tiene que esta utopía ha recibido dos golpes mortales: los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001 y la crisis económica actual. Si nos atenemos a las advertencias lanzadas por las distopías posorwellianas desde finales de los 70 todo apunta a la conformación de un modelo social explícitamente distópico, obra y gracia del giro «orientalizador» del que hablamos antes (liquidación de los servicios públicos, acentuación extrema de la desigualdad, gobierno apenas encubierto de los mercados y las multinacionales...). Encarar desde el pensamiento utópico la problemática de la crisis en el final de la historia tiene múltiples ventajas, entre ellas la posibilidad de sacar a colación una pregunta inquietante que nos parece decisiva: ¿hasta qué punto muchas de las movilizaciones y protestas efectuadas contra las consecuencias de la crisis no se limitan a expresar el deseo de regresar a la utopía posmoderna de la que nos han expulsado a patadas?

Si es negativa, la respuesta se ubica dentro del pensamiento utópico por razones obvias. Tener la certeza de que el capitalismo no es lo mejor a lo que podemos aspirar involucra, de un modo u otro, la imagen, más o menos coherente, de un sistema económico alternativo que sirve de marco de valoración. En este terreno urgen variaciones cruciales. Todas las utopías sociales aspiraban a materializar el final de la historia. Dado que dicho final se ha convertido, recorriendo canales inesperados, en experiencia hegemónica y cotidiana, el núcleo utópico debe desplazarse drásticamente. Ya no puede etiquetarse de utópica una civilización venidera donde la historia ha cesado gracias a la realización definitiva del *telos*. La utopía que quiera estar a la altura de

nuestras necesidades deberá desligarse de los *topoi* metafísicos-teleológicos inherentes al género e imaginar una civilización futura diferente y mejor a la actual en tanto que — amén de más igualitaria, ecológica, democrática, cosmopolita y próspera— abierta al flujo incierto, contingente y experimental de la historia que todo lo cambia. Los lemas del pensamiento utópico renovado no pueden ser otros: hay futuro, pese a todos los dispositivos de seguridad alzados para asfixiarlo; el futuro será distinto al presente, y con suerte mejor; la transformación y el cambio pueden postergarse nunca eliminarse; no hay Acontecimiento Final; la emancipación pasa por reingresar en la historia.

Quizás esta pudiera ser la enseñanza filosófica más general que podamos extraer de esta crisis. La miseria del naturalismo. El capitalismo no debe concebirse como una ley natural a la que, inevitablemente, tengamos por qué estar condenados.

Capítulo 12

Esperando a los bárbaros

12.1. Un exónimo peyorativo

El título de este capítulo coincide con el de un poema que escribió Konstantino Kavafis allá por 1904, y cuyas últimas estrofas rezan así:

¿Por qué de pronto esa inquietud
y movimiento? (Cuánta gravedad en los rostros.)
¿Por qué vacía la multitud calles y plazas,
y sombría regresa a sus moradas?
Porque la noche cae y no llegan los bárbaros.
Y gente venida desde la frontera
afirma que ya no hay bárbaros.
¿Y qué será ahora de nosotros sin bárbaros?
Quizás ellos fueran una solución después de todo.

Como tantas veces ocurre en la poesía, estos versos de Kavafis parecen sacar su fuerza evocadora de la paradoja que esconden, pues ¿cómo podrían los bárbaros ser una solución?, ¿por qué habría de inquietarnos su inexistencia?

En efecto, es bien sabido que los bárbaros fueron un invento de los griegos, quienes utilizaban el vocablo para designar a todos aquellos que, por no hablar su idioma, a sus oídos parecían balbucear. Es decir, que «bárbaro» era para los griegos un exónimo peyorativo, una manera de referirse, despectivamente, a los otros, a los que no hablaban ni eran como ellos sino inferiores o peores, pues obviamente balbucear es menos y peor que hablar. Bárbaro era, en definitiva, el no griego, el extranjero, el grosero, el incivilizado, el cruel...

Así, pues, es el etnocentrismo que anida en el significado del término «bárbaro» lo que da al poema de Kavafis su aire paradójico. Por otra parte, al prejuicio atrincherado en la lengua, Aristóteles le aportó una justificación geopolítica. Según el de Estagira los que habitaban en los lugares fríos del norte de Europa estaban llenos de brío pero faltos de inteligencia y técnicas, de modo que vivían en cierta libertad pero carentes de organización política; en tanto que los asiáticos eran inteligentes y de espíritu técnico pero, faltos de brío, llevaban una vida de sometimiento y servidumbre. Desde estas premisas le resultaba fácil aplicar su teoría del término medio para concluir la excelencia de la raza griega, lo que la capacitaba para gobernar a todas las demás.

Quizás para aquel a quien hoy resulte natural leer a Aristóteles en su traducción al alemán o al inglés, estos pasajes del corpus aristotélico provoquen una sonrisa de condescendencia. Pero la sonrisa estaría provocada, en cualquier caso, más por la deriva que ha experimentado el centro de gravedad geopolítico en los veinticinco siglos que nos separan del estagirita, que por un cambio en la pragmática del vocablo. Y es que tanto en el alemán como en el inglés, como en cualquier otra lengua que conserve un término procedente del griego, a través del latín, equivalente a nuestro «bárbaro», este sigue

funcionando como un exónimo peyorativo. Y así se mantuvo, incluso, en las primeras teorías antropológicas de corte evolucionista que surgieron en el siglo XIX, en las que se consideraba la barbarie como un período étnico intermedio entre el primigenio salvajismo de la especie humana y el estado civilizado.

Quizás por esta razón, el etnocentrismo —la idea de que nuestra cultura es superior y la de los otros, los bárbaros, inferior— ha sido la norma de nuestra tradición. Etnocentrismo que se ha justificado de maneras diversas. A veces, lo hemos visto en Aristóteles, apelando a un determinismo climático-geográfico, otras a la teología, otras aún a la raciología. Últimamente, como consecuencia del descrédito del racismo, la secularización de la sociedad o la bancarrota del determinismo, han aparecido nuevas y más sofisticadas justificaciones del mismo, como la apelación a la contingencia de nuestra misma tradición y de su carácter distintivamente crítico —aludimos a puntos de vista como los de Richard Rorty o Cornelius Castoriadis—: habría sido un afortunado azar el que habría hecho que nuestros modo de producción, cognición y coerción resulten superiores a los del resto de culturas —la alusión ahora es a Ernest Gellner.

Dicho todo lo cual vuelve a plantearse, con más radicalidad si cabe, la pregunta: ¿cómo iban a ser los bárbaros la solución? Antes bien, ellos serían el problema, la amenaza para nuestra cultura.

12.2. Los bárbaros como problema y amenaza

Problema y amenaza que muchas veces se ha solucionado simplemente extirpándola. Es decir, mediante su eliminación o exterminio. Darwin, por ejemplo, era optimista con respecto a su presente; pensaba que las naciones civilizadas ya se habían sobrepuesto a todas las bárbaras merced al desarrollo de la técnica, fruto de su superioridad intelectual; y dada su superioridad moral, era todavía más optimista de cara al futuro, vaticinando un tiempo no muy lejano en el que, desaparecidas las razas salvajes y los monos antropomorfos, habrán desaparecido los eslabones intermedios —negros y gorilas— que ahora todavía conectan a la raza caucásica, la raza superior, con el orden de los primates.

Estas tesis quizás sorprendan por venir de un autor con fama de «progresista», al que Marx quiso dedicar su *Capital* y cuyo apoyo a la causa abolicionista en la guerra de secesión norteamericana es bien conocida. Si así fuera sería conveniente recordar que en el propio Abraham Lincoln, reputado como el «Gran Emancipador», no faltan los pronunciamientos rotundamente racistas. Por ejemplo, en su famoso discurso en Charleston, Illinois, del 18 de septiembre de 1858, en el que dejaba bien claro que nunca estuvo a favor de ningún modo de igualdad social y política entre las razas blanca y negra, ni de hacer de los negros votantes o miembros de un jurado, ni de cualificarlos para que tuvieran un oficio, ni de su matrimonio con gente blanca; y añadía, para no dejar lugar a las dudas, que había una diferencia física entre las razas blanca y negra que prohibiría por siempre que las dos razas convivieran en términos de igualdad política y social, y que en la medida en que no pudieran vivir así, en tanto que permanezcan juntas, debería haber la posición superior y la inferior, siendo obvio que la blanca ocuparía la

primera y la negra la segunda.

No obstante, y volviendo a la política de exterminio como modo de solucionar el problema de los bárbaros, a decir verdad hay que convenir que ha sido más usual para con las poblaciones salvajes que para los bárbaros propiamente dichos, si es que vamos a servirnos de la taxonomía de la antropología evolucionista clásica.

Podrían traerse aquí a colación, entre muchísimos, el caso de los guanches en el siglo XV o los más recientes exterminios de las poblaciones indígenas en países como Argentina o los Estados Unidos en la segunda mitad del siglo XIX. Y ya que recién hablábamos de Lincoln, «el Gran Emancipador», quizás conviniera recordar su destacada participación como capitán de compañía en la guerra de exterminio contra los indios *sank*, liderados por su jefe Halcón Negro, en 1832, para apropiarse de las tierras limítrofes con el Misisipi; campaña que le proporcionó la suficiente popularidad entre los colonos blancos como para facilitar su entrada en la política, dos años después, en las filas del partido whig. Ello por no hablar de la masacre de indios cheyenes y arapahoes en Sand Creek —que incluyó la consabida matanza de niños, mujeres y ancianos— que se produjo el 29 de septiembre de 1864, bajo su mandato presidencial, presentada por la prensa del este como un gran triunfo militar.

Vista desde esta perspectiva, quizás lo único que torne más llamativa a la «solución final» nacionalsocialista con respecto a aquellos genocidios era que trataba a un grupo extremadamente civilizado —los judíos— como si de salvajes se tratara... y, claro está, que los medios para llevarlo a cabo, el gas y los crematorios, eran extremadamente «civilizados».

12.3. La barbarie como recurso

Ahora bien, aunque sea cierto que muchas veces los otros se vieron simplemente como un obstáculo que se debía eliminar (es decir, a exterminar) para la implantación o progreso de la civilización, no lo es menos que otras muchas veces la actitud civilizada ha sido más inclusiva. Se trataba de incorporar al bárbaro al orden civilizado. O dicho en términos económicos: sacarle rentabilidad, incorporarlo como fuerza de trabajo en el orden económico... aunque se le negaran los derechos políticos o se le reconocieran solo muy parcialmente.

En definitiva, no otra era la propuesta aristotélica. Poner en consonancia el orden natural con el político: que el que es esclavo por naturaleza lo fuera también por ley. Reconciliar *nomos* y *physis*. O dicho en los clásicos términos del panegírico: que el bárbaro, que durante tanto tiempo nos arruinó con sus saqueos, labre ahora para nosotros y se ocupe de enriquecernos... claro que sin concederle por ello derechos políticos.

Como es fácil de comprender, la propuesta aristotélica tiene una sombra alargada. La vemos plenamente —y conscientemente— operativa en la estrategia española de colonización, en la implantación del régimen heril de dominación para las poblaciones aborígenes que recomendaba aquel excelente aristotélico, traductor de su *Política*, que era a la postre el humanista Ginés de Sepúlveda, y muy probablemente subyazca a todo

tipo de colonialismo e incluso podríamos preguntarnos si no sigue vigente de alguna manera en esta nuestra época poscolonial, por ejemplo en la política de inmigración de los países ricos, receptores de mano de obra en buena parte ilegal.

Obviamente, para los partidarios de esta «política de la barbarie» (es decir, de esta manera de tratar a los bárbaros) la misma no está desprovista de justicia retributiva. Ginés lo expresaba con una claridad meridiana: a los indios bárbaros habría de serles todavía más provechoso que a los propios españoles recibir el imperio de estos, porque la virtud, la humanidad y la verdadera religión que aprenderían los primeros son más preciosas que el oro y la plata que ganarían los segundos.

También a los actuales ilegales se les compensa con prodigalidad. Se les permite participar de nuestro *way of life* y se les paga mucho más de lo que cobrarían en sus países de origen por el mismo trabajo... aunque cobren mucho menos de lo que lo haría un trabajador regularizado de los países de acogida (dicho sea de paso: dado que esta discriminación salarial también la padecen las féminas habrá que convenir en que en el imaginario de nuestra sociedad sigue vigente la concepción darwiniana que las acercaba en sus facultades intelectuales y morales a los salvajes).

Vemos ahora que, después de todo, alguna verdad podría esconderse tras la aparente paradoja de los versos de Kavafis. Nosotros, los civilizados, hemos tenido muchas veces buenas razones para esperar de los bárbaros una solución —a nuestros problemas económicos, sin ir más lejos—. Quizás, pues, la más enigmática paradoja que sugiere el poema, la más inquietante, fuera no tanto la tesis de que los bárbaros suponían una solución cuanto la de que no fueran a existir. Pero antes de ver qué pudiera significar esta inexistencia, habrá que considerar otras posibilidades de cómo la barbarie podría suponer una solución para la civilización.

12.4. Filobarbarie

Aunque la semántica y la pragmática del término «bárbaro» y sus derivados (y *mutatis mutandis* lo mismo podría decirse del término «salvaje») empujen en la dirección del etnocentrismo y este sea el punto de vista predominante en nuestra tradición intelectual, no ha faltado en esta la heterodoxia, la presencia de autores amigos de los bárbaros, de, si se me permite el neologismo, «filobárbaros».

Quizás ya desde el inicio de la misma, en el pensamiento griego, pudieran encontrarse ejemplos de esta tendencia —probablemente entre sofistas y cínicos—, ejemplos que resultan especialmente importantes y significativos en el inicio de la modernidad, cuando el descubrimiento europeo de América y de los aborígenes americanos supuso un desafío de dimensiones colosales a los prejuicios etnológicos heredados.

Si antes, como representante destacado de la tradición aristotélica que, como vimos, proponía incorporar a los bárbaros en el orden socioeconómico civilizado, aludíamos al insigne humanista Ginés de Sepúlveda, resultará ahora obligatorio traer a colación el nombre de su opositor, el dominico Bartolomé de las Casas.

De las Casas, como poco después hará Montaigne en su ensayo sobre los caníbales,

construye una elaborada defensa de la cultura indígena y reclama para ella un respeto por completo ajeno al punto de vista predominante. No obstante, conviene reparar en la estrategia apologética lacasiana para percatarse de los límites de su alejamiento del etnocentrismo.

En definitiva la misma consiste en una aplicación de lo que ahora llamaríamos el principio de caridad (justificado, en el caso de De las Casas, en razones teológicas): la atribución a los otros de una naturaleza moral e intelectual semejante a la nuestra. Se socava así de raíz el primer principio que permitía a los aristotélicos concluir la necesidad de tutela civilizada para los bárbaros, pues según De las Casas sería imposible que, en cualquier parte del mundo, se pudiera encontrar toda una raza, nación, región o provincia necia o insensata, y que, como regla general careciera de la suficiente ciencia o habilidad natural para regirse o gobernarse a sí misma.

Armado con semejante principio, frente a uno de los puntos más problemáticos de la cultura azteca, la práctica de los sacrificios humanos, De las Casas nos recuerda que la misma no nos resulta tan ajena y trae a colación el episodio bíblico del sacrificio de Isaac. Es decir, se trata de hacer ver que los otros son, de alguna manera, como nosotros. Pero debiéramos no olvidarnos de que con la caridad lacasiana ocurre como con la caridad cristiana. No anula sino que presupone el desequilibrio, la relación de superioridad e inferioridad, de rico y pobre. Y está bien claro quién es superior para De las Casas y quién es inferior, a saber, aquel que es el depositario de la verdadera religión, o sea, una vez más, nosotros. Otra cosa —y desde luego de no poca monta— es que De las Casas pensara que la verdadera religión (y el orden socioeconómico que la acompañaba) no debiera imponerse forzosamente a los indígenas...

Frente a la estrategia apologética lacasiana, que como acabamos de decir puede verse como una aplicación del principio de caridad, la de Montaigne presenta una diferencia que no debiera pasarnos desapercibida.

En efecto, si hubiera de emplear un rótulo para el tipo de argumentación que utiliza el pensador francés yo la bautizaría como una ejemplificación del *nos quoque... et plus*. Esto es, enfrentado al espinoso tema del supuesto canibalismo de los indios Montaigne replica que los cristianos, con sus guerras de religión, demuestran en definitiva un grado mayor de crueldad que el propio de los indígenas. Y es que lo que apenas al francés no es la comprobación del bárbaro horror del canibalismo, sino que nos ceguemos ante nuestras faltas sin dejar de juzgar las suyas, pues estima que hay mayor barbarie en el hecho de comer un hombre vivo que en comerlo muerto, en desgarrar con torturas y tormentos un cuerpo sensible aún, asarlo poco a poco, dárselo a los perros y a los cerdos para que lo muerdan y despedacen (cosa a la orden del día entre sus vecinos y conciudadanos y lo que es peor, so pretexto de piedad y religión), que asarlo y comerlo después de muerto.

Montaigne, como De las Casas, piensa que la comparación es posible, pero a diferencia del dominico español considera el católico francés que la misma favorece muchas veces a los bárbaros y a los salvajes. De este modo, Montaigne inicia el camino que conduce del filobarbarismo al exocentrismo o xenocentrismo, esto es, a la

consideración de la cultura ajena como superior.

12.5. Xenocentrismo

Este tránsito, del filobarbarismo al exocentrismo, del respeto y hasta admiración por la cultura ajena a la consideración de que esta es superior a la propia, no es de todas formas muy habitual en la tradición filosófica occidental, quizás más en la literaria y, en general, estética, cuya forma más extrema quizás se encuentre en la obra cumbre de Jonathan Swift, cuyo héroe, Lemuel Gulliver, recordémoslo, prefiere permanecer como siervo en el país de los caballos antes que reintegrarse como honorable doctor a la sociedad británica. Como puede apreciarse, el exocentrismo roza muchas veces con la misantropía; no por casualidad, pues el menosprecio de la civilización a menudo viene de la mano de la nostalgia de una condición más natural —que ejemplifican los salvajes— del hombre. Con todo tampoco faltan ejemplos de este exocentrismo en la misma tradición filosófica. El más conspicuo, sin duda, el de Rousseau.

En efecto, para el pensador ginebrino, invirtiendo los puntos de vista de inspiración aristotélica, el estado de civilización no supone un progreso con respecto a la condición del hombre salvaje sino una degeneración, física tanto como moral, con respecto a la misma. No es que Rousseau niegue la mayor sofisticación de nuestra técnica y de nuestras facultades intelectuales —en las que en parte cifra la tradición aristotélica la superioridad civilizada sobre bárbaros y salvajes; la otra parte es, recordémoslo, nuestra superioridad político/moral— pero considera que la primera debilita nuestra naturaleza física y las segundas no constituyen sino una aberración. Para él no cabe duda de que si se deja al hombre civilizado el tiempo de reunir todas sus máquinas en torno suyo superará fácilmente al hombre salvaje; pero tampoco de que el combate sería todavía más desigual si se les pusiera desnudos y desarmados uno frente a otro, de modo que al punto se descubriría cuál es la ventaja de tener constantemente todas las fuerzas a disposición propia, de estar siempre preparado para cualquier acontecimiento, y de llevarse siempre uno mismo, por decirlo a su manera, todo entero consigo. Y es que a su entender está garantizado que la mayoría de nuestros males son nuestra propia obra, y de que habríamos evitado casi todos conservando la forma de vivir sencilla, uniforme y solitaria que nos fue prescrita por la naturaleza. Si ella nos destinó a ser sanos, casi se atreve a asegurar que el estado de reflexión es un estado contra natura, y que el hombre que medita es un animal depravado.

Podría objetarse que el hombre natural de Rousseau es un hombre presocial —repárese en el carácter «solitario» que le atribuye— y que, por lo tanto, más que venir a establecer la superioridad del salvajismo —o de la barbarie— sobre la civilización, a lo que quiere apuntar es a la superioridad de una perdida condición animal del hombre sobre cualquier forma de su existencia cultural. Ya lo advertimos antes: el xenocentrismo rozando con la misantropía. Pero como igualmente advertimos, esa añorada condición animal del ser humano se considera que está más cercana de unas culturas, las salvajes, que de otras, la civilizada. Rousseau no transgrede esta norma y no

duda en invocar el testimonio de los viajeros para atestiguar la superioridad de las facultades sensoriales de los pueblos salvajes. Y a modo de ejemplo, cita Rousseau la proverbial vista de los hotentotes del cabo de Buena Esperanza o el excelente olfato de los salvajes americanos. Aunque puesto a distinguir un pueblo entre todos, sus preferencias están del lado de los caribes, de todos los pueblos existentes el que, a su entender, menos se había apartado hasta entonces de la naturaleza.

Es importante percatarse de que el xenocentrismo de Rousseau pivota sobre una filosofía de la historia de corte degeneracionista que ya estaba implícita en los planteamientos de Montaigne; y así advierte a su lector que, por así decir, es la vida de su especie lo que va a describir según las cualidades que recibió, cualidades que su educación y hábitos han podido depravar, pero no destruir, pues siente que hay una edad en la que el hombre individual querría detenerse; y de manera análoga habría una edad en que sería de desear que nuestra especie se hubiera detenido. Descontento de su estado presente, por razones que anuncian a su desventurada posteridad mayores descontentos aún, piensa el ginebrino que su lector quizá querría poder retroceder; y este sentimiento debe hacer el elogio de sus primeros antepasados, la crítica de sus contemporáneos y el espanto de quienes tengan la desgracia de vivir después que él.

Esta concepción orgánica de la cultura —semejante a un organismo, que como este nace, crece, florece y a partir de cierto momento envejece y decae— está todavía ligada en Rousseau a una visión unilineal de la historia —que compartiría con el posterior evolucionismo antropológico clásico—, pero es independiente de ella, resultando compatible con una comprensión más plural de la misma. Antes de ver cómo ello es así, y retomando el hilo de las cuestiones que el poema de Kavafis nos planteaba, resulta crucial decir que el exocentrismo da un nuevo contenido, mucho más radical que el que tenía en la tradición aristotélica, a la idea de que en los bárbaros pudiera encontrarse después de todo la solución; solución que ahora ya no pasa por integrarlos en nuestro orden civilizado sino en tomarlos como modelo para criticar este e, incluso, modificarlo.

12.6. Socialismo y barbarie

Una visión orgánica de la cultura desligada de una filosofía de la historia unilineal es la que tuvo ese peculiar goetheano y nietzscheano que fue Oswald Spengler, quien rebasando lo que él llamaba el mísero relativismo de Nietzsche y su generación, incapaz a su entender de salir del marco de su propia civilización, se propuso elaborar un fresco de la historia universal como el desarrollo, a veces coetáneo, a veces sucesivo, pero siempre análogo, de una pluralidad de nacientes culturas que, al desarrollarse, si es que no mueren prematuramente, terminan por envejecer y degradarse en civilizaciones, antes de desaparecer finalmente. Y es que para el autor de *La decadencia de occidente* las culturas eran organismos; la historia universal su biografía y su método propio aquel que Goethe había elaborado para la morfología comparada de las plantas y los animales.

Obviamente, esta concepción de la historia y de las culturas liquida todo tipo de etnocentrismo —el sistema tolemaico de la historia, como le llamaba Spengler— y

atesora un fuerte potencial crítico, como ya vimos que ocurría con el xenocentrismo, hacia la propia cultura. Sin embargo, por mor del fuerte relativismo que parece implicar, no está claro que permita, como dijimos que sí hacía el xenocentrismo, volverse hacia los bárbaros en busca en ellos de una solución para nuestra decadente civilización.

Probablemente fuera así en el caso del propio Spengler, quien parecía convencido de la irremisible decadencia occidental a pesar del alborear de una nueva cultura cuyo epicentro se atrevía a aventurar en Rusia; pero es mucho más dudoso que lo mismo pueda decirse de Wittgenstein, quien como es bien sabido, se reconoció influido por el filósofo de Blankenburg. Como Spengler, piensa Wittgenstein que la cultura occidental ha alcanzado ya su nivel civilizatorio, esto es, decadente. Y como Spengler, pareció Wittgenstein considerar que una nueva cultura podría gestarse en oriente, en Rusia más concretamente. Pero a diferencia de Spengler, y a decir verdad, de la mayor parte de los intérpretes, favorables u hostiles, de la Revolución bolchevique, hay indicios suficientes para pensar que Wittgenstein vio en ella los gérmenes de esa nueva cultura.

Conviene remarcar este punto pues es importante para nuestros propósitos. En efecto, lo que la mayor parte de los intérpretes de la Revolución de Octubre, tanto de sus detractores cuanto de sus defensores, tuvieron en común fue la asunción de que la misma constituía un capítulo, esperanzador o monstruoso, de la historia de occidente. Pues bien, es justamente este presupuesto —repito, aceptado por el mismo Spengler, de ahí su interpretación del bolchevismo como un síntoma más de la decadencia occidental— el que Wittgenstein parece cuestionar. Lejos de ver en la revolución un desarrollo o una degeneración de los ideales ilustrados, Wittgenstein la consideró probablemente como un fenómeno de naturaleza fundamentalmente religiosa, que podía alumbrar una nueva forma de vida regida por valores alternativos a los que regían la civilización occidental.

Dicho de otra forma, una actitud wittgensteiniana creo que sería aquella que ante el lema que llegaría a hacer fortuna de «Socialismo o barbarie» —repárese en el etnocentrismo que rezuma la fórmula, originalmente debida a Rosa Luxemburgo— reivindicara que el socialismo es barbarie... y por ello, como apuntaba el poema de Kavafis, una posible solución a nuestros problemas.

Lo que me interesa de todo este asunto no es tanto la exégesis del pensamiento wittgensteiniano —siempre difícil, y más en este asunto que no fue objeto de una reflexión sistemática por su parte, por lo que cualquier interpretación de su posición al respecto debe asumir un carácter fuertemente indiciario— sino el hecho de que nos vuelve a enfrentar a la posibilidad de que lo más inquietante del poema de Kavafis no sea, después de todo, situar en los bárbaros la solución sino la posibilidad apuntada por el mismo de que los bárbaros ya no existan.

12.7. ¿Todavía existen bárbaros?

En lo que hasta aquí llevamos dicho hemos visto cómo los bárbaros, *pace* Kavafis, podían ser un problema para la civilización y su desaparición una solución —llamemos a esto el esquema etnocéntrico Lincoln/darwiniano— pero también como, más en

concordancia con lo que el poeta alejandrino sugiere, de dos maneras diferentes —en los esquemas etnocéntrico aristotélico y en el xenocéntrico Rousseau/wittgensteiniano— los bárbaros podían ser la solución y su inexistencia un problema.

Respecto a la concreciones empíricas de la primera de estas opciones poco hay que decir, salvo que, como ya apuntamos, afectó más a las poblaciones salvajes que a las bárbaras propiamente dichas, y que, añadimos ahora, el trabajo ya está en su mayor parte hecho. Es decir, que los grandes genocidios de poblaciones indígenas son más cosas del pasado que del presente; no tanto porque no se sigan produciendo en la actualidad cuanto porque ya quedan pocos salvajes que exterminar —se estima que las poblaciones indígenas ya no constituyen sino el 5 por 100 de la población mundial.

Más reflexión merecen los otros dos esquemas. En el esquema etnocéntrico aristotélico, ya lo vimos, los bárbaros eran una solución porque, al ser incluidos en nuestro esquema civilizatorio, aportaban al mismo una mano de obra barata y explotable. El problema que supondría su desaparición sería la de este recurso económico. En el esquema exocéntrico rousseau-wittgensteiniano los bárbaros aportaban modelos culturales alternativos al nuestro; de modo que su desaparición supondría la de alternativas al mismo. Pues bien, aclaradas las implicaciones para nuestro problema de ambos esquemas debiéramos pasar a preguntarnos por su ajuste a la realidad. Empecemos por el esquema exocéntrico. ¿Es verdad que ya no existen los bárbaros, es decir que no hay alternativas culturales a nuestro modelo civilizatorio?

Una respuesta afirmativa y no obstante optimista a esta pregunta podría ser la del multiculturalismo. En definitiva vendría a decirnos, en términos hegelianos, que la contradicción barbarie/civilización ha quedado superada al incluir la última, conservándola, a la primera. O formulado en términos menos abstractos: porque el régimen civilizado ya puede —o debe— incluir en un régimen de tolerancia la diversidad cultural. La barbarie está superada porque los bárbaros ya han sido —o van a ser— felizmente incluidos en pie de igualdad bajo el marco de nuestro sistema político democrático y multicultural.

Hay razones sobradas, sin embargo, para dudar de la validez de semejante respuesta. Para empezar, formales. Es difícil soslayar la idea de que el multiculturalismo incurre en algún tipo de incoherencia al no poder zafarse de cierto etnocentrismo; un etnocentrismo de, por así decirlo, segundo orden. Y es que, al fin y al cabo, está implícito en la solución multicultural que hay una cultura que a la postre resulta superior, a saber, la democrática y tolerante que, por casualidad, es justamente la nuestra.

Pero esta objeción formal —a mi entender impecable— tiene sus inevitables consecuencias materiales. Slavoj Žižek apunta al carácter epidérmico de la tolerancia multiculturalista cuando denuncia que el multiculturalista liberal tolera al Otro mientras no sea Otro REAL sino el Otro aséptico del saber ecológico premoderno, el de los ritos fascinantes, etc.; tolerancia que se esfuma tan pronto como tiene que vérselas con el Otro REAL (el de la ablación, el de las mujeres veladas, el de la tortura hasta la muerte del enemigo...), con la manera en que el Otro regula la especificidad de su *jouissance*.

Es decir, si el multiculturalismo está formalmente condenado a defender la

superioridad de la cultura democrática y tolerante está igualmente obligado a ser materialmente intolerante con todos aquellos valores que, como los aducidos por Zizek, puedan contradecirla.

En realidad, podría acusarse al mismo Zizek de optimista, pues lo cierto es que, como ya sabemos, dado que el esquema Lincoln/darwiniano ha sido muchas veces el que ha implementado —y todavía explica aunque sea residualmente— la dialéctica barbarie (o mejor: salvajismo)/ civilización habría que decir que «el multiculturalista liberal tolera al otro mientras sea el Otro aséptico del saber ecológico premoderno» ...¡y no se empeñe en ejercer ese saber en territorios ricos en recursos económicamente muy rentables para aquel!

Aunque esta enmienda no creo que sentara mal a Zizek, pues viene a apuntar al límite fundamental que él mismo quiere desenmascarar en la edificante política multiculturalista, a saber, el económico. Y es que, como señala, puesto que el horizonte de la imaginación social ya no permite cultivar la idea de una futura superación del capitalismo —ya que, por así decir, todos aceptamos tácitamente que el *capitalismo está aquí para quedarse*—, es como si la energía crítica hubiese encontrado una válvula de escape sustitutoria, un exutorio, en la lucha por las diferencias culturales, una lucha que deja intacta, no obstante, la homogeneidad de base del sistema capitalista mundial.

Llegamos así —es la tesis de Zizek que compartimos— al esqueleto económico que la epidermis ideológica multiculturalista encubre y hasta protege. Los otros, los bárbaros, se constituyen para nosotros en una alternativa *de* consumo —podemos degustar su gastronomía, comprar sus productos, supuestamente artesanos, o hasta hacer turismo en sus países— nunca una alternativa *al* consumo. El capitalismo es el límite último y real de la tolerancia multicultural.

Por otra parte, si Marx predijo acertadamente la extensión global del modo de producción capitalista, lo que no previó fue su absoluta hegemonía ideológica. Y es esta la que realmente derrota al esquema xenocéntrico de corte rousseau/wittgensteiniano y hace que para él los versos de Kavafis tengan valor profético. Si alguna vez se pensó en salvajes y bárbaros como una forma de vida alternativa a la nuestra, tal opción no parece ya más disponible. Estos bárbaros ya no existen. Tras la caída del muro, el TINA (*There Is No Alternative*) thatcheriano ha dejado de ser un lema autojustificador de cierto tipo de políticas económicas para convertirse en el acrónimo de una evidencia ideológica y el pensamiento único —económico, por supuesto— campa a sus anchas. Sencillamente, no parece haber alternativa para el sistema demo-plutocrático capitalista. Como nos ha recordado Jameson, hoy en día resulta más fácilmente imaginable el fin del mundo que el del capitalismo.

12.8. ¿Socialdemocracia para todos?

Pero si los bárbaros, tal y como eran entendidos en el esquema xenocéntrico rousseau/wittgensteiniano, ya no existen, tal y como predijo Kavafis, qué podemos decir de los bárbaros según son entendidos en ese otro esquema de larguísima tradición que es

el etnocéntrico aristotélico. Recordemos que también en este esquema ellos eran una solución —económica, una vez más— con lo que su desaparición podría representar un problema. ¿Es verdad que ya no existen los bárbaros «aristotélicos»?

También aquí cabe una respuesta afirmativa, y sin embargo optimista, análoga a la del multiculturalismo cuando planteamos la cuestión referida a los bárbaros del xenocentrismo. Se trataría de defender la posibilidad de una «socialdemocracia cosmopolita», un *welfare state* para todos semejante al que se ha construido en el mundo occidental con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial.

Obviamente, esta opción asume todas y cada una de las limitaciones que señalamos en el multiculturalismo: el etnocentrismo, los límites democráticos de la tolerancia y, por supuesto, el capitalismo, dado que hace ya muchísimos años que la socialdemocracia dejó de aspirar a la abolición de este régimen de producción para pasar a entenderse como un modo de administración del mismo. Se trata de hacer jugar la democracia no para eliminar el capitalismo sino para evitar que se convierta en un juego de suma cero y convertirlo en un sistema en el que todos ganen —aunque, desde luego, algunos puedan hacerlo más, y hasta mucho más, que otros—. Hacer jugar, en suma, la democracia como factor corrector de los elementos plutocráticos que puedan anidar en el sistema capitalista. Y se trata ahora de extender este modelo, tan exitoso en Occidente, al resto del mundo (como se ve, el eurocentrismo también entra en el paquete).

La universalización del modelo socialdemócrata supondría, en definitiva, la clausura de la Historia, la sustitución de la política —entendida como confrontación— por la administración —basada en un consenso de fondo— de los asuntos públicos, la extinción de los Acontecimientos y, con ellos, de la utopía, pues el mundo habría devenido finalmente eutópico. Un mundo en el que, como en el de los multiculturalistas, la contradicción civilización/barbarie habría quedado superada al lograr integrar aquella a esta, pero ya no como mano de obra barata y explotable sino como ciudadanía en plena disposición de disfrutar de derechos sociales y políticos. No habría bárbaros porque todos seríamos civilizados. Por ello mismo, *pace* Kavafis, su desaparición, por vía de asimilación, no solo no supondría ningún problema sino que sería la solución que la humanidad ha estado buscando desde sus orígenes. *No problem.*

¿Qué decir de semejante propuesta? Pues para empezar justamente eso, que se trata no más que de una propuesta, y que por lo tanto la pregunta que hay que empezar por plantear es si el sistema-mundo en el que nos movemos, el de un mundo y una economía cada vez más globalizado, camina en esa dirección. Un autor tan poco sospechoso de radicalismo como Bauman, tratando de las dimensiones de la presente incertidumbre, ya apuntó como la desregulación universal, la prioridad concedida a la irracionalidad de la competencia de mercado, la libertad ilimitada otorgada al capital y a las finanzas a expensas de todas las demás libertades, el rechazo, en suma, de toda razón que no sea económica, ha vuelto a dar un nuevo impulso al inexorable proceso de polarización, en otro tiempo detenido gracias al marco legal del estado de bienestar; de modo que la desigualdad —la intercontinental, la interestatal y, más seminalmente, la que se encuentra en el interior de cada sociedad (con independencia del volumen del PIB del

que el país se jacte o lamente)— vuelve a alcanzar proporciones que el mundo de antaño parecía haber dejado atrás de una vez por todas.

Es decir, que ya en 1997 —fecha en que Bauman hacía este diagnóstico— las cosas no parecían ir precisamente en la dirección de la universalización de la utopía socialdemócrata. Y si eso se podía prever a la altura de 1997, ¿qué no podrá decirse ahora, a la altura del 2015, cuando inmersos en plena crisis económica el estado del bienestar retrocede ante la voracidad del capitalismo global incluso en la Europa donde tuvo su cuna y principal vivero!

Lo cierto es que el sistema socialdemócrata (y lo mismo la versión liberal del estado de bienestar) tuvo sus condiciones. Algunas de ellas —como el temor al contagio bolchevique de la clase obrera de la Europa occidental— eran claramente coyunturales y están superadas, lo que sin duda ha ayudado a la crisis del modelo. Pero la pregunta crucial es la que plantea si algunas de sus condiciones, no ya coyunturales sino estructurales, impiden por principio su universalización. Por ejemplo, si el modelo socialdemócrata (o liberal, tanto da) no necesitará apoyarse sobre los dos pies de un intercambio y un consumo desiguales y un crecimiento indefinido y, por lo tanto, insostenible a un plazo cada vez más cercano.

Si hubiéramos de contestar a esta pregunta desde el empirismo de los hechos, y no desde el idealismo de lo normativo, a mi entender la respuesta no podría ser sino positiva. La socialdemocracia (o, insisto por última vez, *mutatis mutandis*, el liberalismo del bienestar) ha tenido en su base un intercambio desigual —dicho en plata: que las mercancías occidentales, entre ellas la propia fuerza de trabajo, tienen un valor añadido muy superior a las del resto del planeta— y un correlativo no menos desigual consumo. Algunos datos recordados por Assadourian en su análisis de la cultura consumista: los 65 países de renta per cápita más alta representaban en 2006 el 78 por 100 de los gastos de consumo, pese a constituir solo el 16 por 100 de la población mundial. Solo la población de Estados Unidos gastó ese año 9,7 billones de dólares en consumo, unos 32.400 dólares por persona, el 32 por 100 de los gastos mundiales con solo el 5 por 100 de la población global. De ahí su conclusión: el estilo de vida americano o incluso el europeo son sencillamente inviables desde una perspectiva de vida en la Tierra.

A buen seguro que no faltará quien tilde las conclusiones de Erik Assadourian de exageradas, una buena muestra del catastrofismo que anima a tantos discursos ecologistas. Pero, lo sean o no, lo innegable es la asimetría en el consumo y en el intercambio de mercancías entre occidente y el resto del mundo. De hecho, mirada la actual crisis desde una óptica no eurocéntrica, permite una lectura marcadamente democrática, pues al fin y al cabo también es cierto que lo que se está produciendo es no solo el acceso de capas cada vez mayores de población de los países emergentes a mayores niveles de consumo —lo que tiene, entre otras consecuencias, el incremento de los precios del combustible o de los alimentos— sino también que los países occidentales han tenido que devaluar sus mercancías —entre ellas la fuerza de trabajo, con la reducción de salarios individuales tanto como sociales— para poder mantener economías competitivas.

Democrática, sí, pero no social. Pues el modelo socialdemócrata no sale fortalecido sino debilitado de la crisis. Podría decirse que la extensión global de la demo-plutocracia le sienta mal a la social-democracia local. Y lo que ello significa para nuestro problema es que los bárbaros, entendidos a la manera aristotélica como recurso humano fácilmente explotable, lejos de menguar aumentan. Ahora ya no son los otros ni están entre nosotros. Ahora empezamos a comprobar, horrorizados, que podemos empezar a serlo nosotros mismos.

12.9. Esperando a los bárbaros

En 1984, Alasdair MacIntyre advertía en su libro *Tras la virtud* que ya llevamos tiempo gobernados por bárbaros, gentes movidas por la *pleonexía*, un helenismo, en definitiva, para referirse a la fuerza que mueve el capital: el ansia insaciable ya no de ganancia sino del incremento de su tasa. Bárbaros que barbarizan a los otros y, ahora, también a nosotros. Quizás frente a su barbarie aristotélica (incluso, a veces, lincoln/darwiniana) no quede más solución que reinventar una barbarie rousseau/wittgensteiniana que se le oponga. Una barbarie utópica que combata la demo-plutocracia capitalista. Para que sea realista, a pesar de su utopismo, debiera a mi entender cumplir dos condiciones.

En primer lugar, utilizar métodos de resistencia sociopolítica que no sean asimilables, o al menos no lo sean fácilmente, por los mecanismos de absorción — extraordinariamente flexibles, por cierto, pues como ya apuntó en su momento Gellner, la jaula de hierro hace tiempo que dejó paso a una jaula de goma mucho más maleable— del sistema. Por ejemplo, la desobediencia civil.

Y en segundo lugar, no conformarse con objetivos civilizados. El fin perseguido debe ser la liquidación de la demo-plutocracia capitalista, la eliminación de un sistema que pone la política, y a los políticos, al servicio de la *pleonexía*, o del incremento indefinido de la tasa de ganancia y del consumo. Ni que decir tiene que este objetivo, como ya apuntara Gramsci referido al socialismo, deberá tener la austeridad por valor positivo, lo que en las actuales circunstancias, de hegemonía ideológica demo-plutocrática, lo condena, al menos en un presente que puede llegar a ser muy especioso, a la impopularidad.

¿Esperar a los bárbaros? Mejor: esperar a nuestra barbarie.

Capítulo 13

Conjuntos difusos y predicados improyectables: La cuestión nacional

Tú, cuya mano me ha bañado
de un fuego transparente las espaldas,
cuyos ojos en claros naufragios hundieron
algunos principios elementales de mi alma,
tú eres mi patria.

A. García Calvo

13.1. Dos teorías

Prima facie, la cuestión nacional parece un tema propio de la filosofía política. Si, no obstante, tenemos en cuenta que el problema fundamental es qué deba entenderse por una nación, inmediatamente comprendemos que el asunto presenta una dimensión claramente ontológica y epistemológica. Al fin y al cabo nos estamos preguntando por el carácter de cierto tipo de entidades y los criterios adecuados para identificarlas.

Evidentemente son posibles muchas formas de clasificar las teorías acerca del nacionalismo, pero quizás plantear la cuestión en términos reminiscentes de aquellos con que la afrontó Hume en su ensayo sobre los caracteres nacionales pueda proporcionar un buen punto de partida.

A propósito de los mismos se preguntaba el escocés si su causa era moral (esta era su tesis) o física. Pues bien, haciéndose eco de esta distinción podrían clasificarse las teorías sobre la nación en físicas y morales. Lo característico de las primeras, de las teorías físicas, es concebir las naciones como un modo de organización social connatural a los seres humanos. Las naciones son, de manera análoga a los elementos químicos o las especies biológicas, clases naturales. Lo característico de las segundas, de las teorías morales, es concebir las naciones como un modo de organización social de la que los humanos se han dotado accidentalmente. Las naciones son un invento (aunque quizás más exacto fuera decir que desde este punto de vista las naciones son un descubrimiento, para no connotar que se trata de una realidad fruto de una planificación deliberada); algo, en cualquier caso, más parecido a un artefacto que a un organismo.

Para el partidario de las teorías físicas las naciones son tan antiguas como la humanidad misma, lo que en sentido estricto quiere decir que desde que ha habido seres humanos necesariamente ha habido naciones, aunque no necesariamente siempre las mismas. Para el partidario de las teorías morales, en cambio, las naciones son históricamente devenidas, aparecen en determinado momento de la historia de la humanidad y, desde su perspectiva, cabría al menos la posibilidad de que esto no hubiera ocurrido, es decir, cabría al menos la posibilidad de que esa peculiar forma de organización social que son las naciones no hubieran llegado a existir.

El último rasgo que voy a apuntar como diferenciador de estas dos teorías puede

presentar un matiz deontológico que, por si acaso, intentaré precisar. Para quien suscriba lo que vengo llamando una concepción física de la nación, siendo esta una forma natural de organizarse los humanos, una situación en que alguna de ellas esté, vamos a decirlo tomando el término prestado a los sociolingüistas, «aminorada» es un estado de cosas forzado, antinatural.

Estos últimos calificativos, y aquí está el matiz deontológico, son calificativos no solamente descriptivos sino también evaluativos, cargados, para más señas, de connotaciones peyorativas. De modo que es tentador pensar que el partidario de las teorías físicas lo es también de la liberación de las naciones oprimidas, esto es, lo que en términos políticos se suele llamar un nacionalista.

Efectivamente, en la mayor parte de los casos así es. Pero esta consecuencia, y esta es la precisión, no es estrictamente necesaria. En realidad solo se sigue si uno adopta alguna posición naturalista en ética; si acepta que hay un tránsito, que discurre por las avenidas de la naturaleza, del es al debe, que lo natural es bueno y lo anti-natural es malo. Pero esto es algo que un pesimista moral podría rechazar alegando la inmoralidad de la naturaleza y la necesaria violencia que hay que hacerle para conseguir que la bondad aflore. De modo que no es impensable, aunque en la práctica sí ciertamente extraño, el que nos fuéramos a encontrar con alguien que más o menos suscribiera el siguiente punto de vista: naturalmente los seres humanos se agrupan en naciones, por eso nuestro deber es combatirlos, aun cuando sepamos que esta es una tarea propia de un Sísifo y estemos condenados al fracaso.

Si resulta tentador identificar al partidario de las teorías físicas con el nacionalismo político, aunque solo sea por contraposición resultará comprensible la propensión a identificar al teórico moral con el anti-nacionalismo. Al fin y al cabo él les atribuye toda una serie de características que en nuestra tradición suelen menguar la dignidad de los entes como son su carácter artificial y contingente.

No obstante, tampoco esta es una consecuencia estrictamente necesaria. Vale que desde esta perspectiva se sostiene que las naciones son un invento, pero puede tratarse de un buen invento, un invento que conviene preservar y hasta multiplicar. Por lo tanto, *sensu stricto*, el teórico moral no tiene por qué ser un antinacionalista, aunque bien es cierto que su nacionalismo, a los nacionalistas que consciente o inconscientemente sostengan la concepción física u orgánica de la nación, habrá de parecerles excesivamente frío y cerebral; en un sentido casi literal, exangüe; en el extremo, falso.

Acabemos, pues, este epígrafe con una recapitulación y una precisión. En resumen, hemos presentado dos teorías acerca de la nación, la física y la moral. Según la primera la nación es una realidad natural o cuasinatural tan antigua como la sociedad humana. Según la segunda, la nación es un invento o, para ser más precisos, una consecuencia, en sus orígenes probablemente imprevista, de una forma de organización de la que ciertas sociedades se fueron dotando a partir de determinado momento histórico.

Es preciso, no obstante, tener en cuenta que lo que hemos presentado no son tanto dos teorías cuanto dos tipos (ideales) de teorías, dos especies de retratos robots a los que las teorías efectivas de los diferentes autores que han afrontado el tema se ajustarán más o

menos, mejor o peor; en algunos casos, casi perfectamente.

13.2. Nación y patria

En principio la etimología está de parte de las teorías físicas. Nuestro término «nación» proviene del latín *natio*; vocablo derivado, a su vez, de *natus* y, por consiguiente, emparentado con *nascor* y *natura*, el equivalente de la *physis* de los griegos. De modo que para un fino oído bien adiestrado en el latín quizás el decir que las naciones son naturales sonara un tanto redundante. La nación tiene que ver con la ascendencia. Hay naciones (razas, traduciríamos hoy) de caballos, *nationes equorum*, como hay naciones de hombres. Comparten nación quienes, en última instancia, comparten ascendientes, una misma sangre.

Así las cosas se entenderá la práctica sinonimia entre la «nación» de origen latino y la «patria» de origen griego. Al fin y al cabo, la patria hace referencia a los *pateres*, a los padres, los ascendientes. Quienes pertenecen a la misma nación son compatriotas. En última instancia, tienen una ascendencia común. Son cosanguíneos. Son como hojas de diferentes ramas quizás, pero siempre de un mismo árbol cuyas raíces se hunden en un mismo suelo.

Con razón se advertía antes que para el partidario de la concepción física de la nación, las tesis nacionalistas que el partidario de la concepción moral pudiera tener le parecerán exangües, incluso poco patrióticas. Al fin y al cabo, no es a la sangre ni al suelo común a lo que está apelando sino al frío cálculo utilitario.

Entendida patrióticamente la nacionalidad resulta ser una relación objetiva. Determinada por la ascendencia uno tiene la nación que tiene, lo sepa o no, lo reconozca o no. Uno pertenece a una nación aunque carezca de conciencia nacional. Edipo es tan tebano cuanto hijo de Layo y Yocasta. Que lo ignore será su tragedia. Otros se encargarán de recordárselo.

Por otra parte, en condiciones normales esa relación objetiva genera un sentimiento subjetivo pero tan natural como aquella: el patriotismo, el amor a la patria, una especie del amor a los padres y a los hermanos, solo que ampliado a todos los descendientes de nuestros más lejanos ascendientes, a nuestros más remotos parientes.

Una pasión natural, por volver a la terminología humeana, que tiene su fundamento en la gratitud que sentimos hacia aquellos que nos benefician —¡y los padres nos dan tantas cosas importantes!— y posiblemente también, pero no exploraré detenidamente esta hipótesis que quizás pueda sonar un tanto freudiana, en nuestro rechazo instintivo de la muerte.

Sabernos hojas caducas de un árbol que nos antecedió y nos sobrevivirá nos ofrece el consuelo de sabernos parte de un todo mucho más duradero que nosotros mismos. En cierto modo, no desapareceremos del todo si quienes nos sucedan siguen viviendo con nuestro recuerdo, honrando a la patria común de la que nosotros y ellos somos eslabones. Es este un punto por el que podríamos conectar patria y religión. El patriotismo como sentimiento religioso, esto es, de religación con otros, de culto compartido a los muertos.

Tenemos, pues, que la nación no solo es una entidad natural y objetiva, definida por la relación de cosanguinidad, sino alimentada también por un sentimiento que, aunque subjetivo como todos los sentimientos, es igualmente natural: el patriotismo, el amor por nuestros ascendientes y por sus descendientes, incluso los más remotos. Ahora bien, ¿cómo reconocer a estos? ¿Cómo reconocer a nuestros compatriotas?

Probablemente no haya una respuesta específica para esta pregunta, pero sí quizás una genérica. Esta última reza así: por compartir la herencia de nuestros ancestros. Una herencia, y esto es lo que imposibilita dar una respuesta específica a la pregunta, que puede concretarse en dones muy diferentes: cierto hogar, el solar (palabra, lo recuerdo, que tanto significa linaje cuanto suelo donde construir una casa) patrio; ciertas características raciales, que pueden conformar un fenotipo más o menos típico; ciertas características culturales, como el lenguaje, la religión, una determinada mentalidad y talante... O dicho de otra manera: podemos presumir que nos hayamos ante un compatriota porque es alguien que ha nacido donde nosotros, se parece físicamente a nosotros, habla como nosotros, practica los mismos ritos que nosotros, valora y afronta las cosas como nosotros... La lista no es exhaustiva, ni enumera una serie de condiciones suficientes; ni siquiera necesarias. Además hay que entenderla más como una disyunción que como una conjunción. Bastará la presencia de alguno o algunos de los rasgos arriba mencionados para que presumamos hallarnos ante un compatriota.

En resumidas cuentas, que la concepción física de la nación está bien apoyada por la etimología de la propia palabra y no menos por la del término «patria» del que resulta sinónima. La nacionalidad es una relación natural y objetiva, aunque su naturalidad no impide que incorpore, como hemos visto, elementos culturales, parte fundamental de la herencia patria (y de hecho, si bien el vocablo griego *patriá* hacía referencia a la descendencia, a la genealogía, el término *pátria* refería a las costumbres, a las leyes o instituciones ancestrales); del mismo modo en que su objetividad no empece el que, en condiciones normales, venga acompañada de esa autoconciencia, en este caso más emocional que reflexiva, que es el sentimiento patriótico.

Así entendida la nación, aunque los peligros que la acechan no puedan enumerarse con precisión resultan, no obstante, previsibles. Puede desaparecer como desaparece un linaje, por la muerte de sus últimos componentes. O puede desaparecer más sutilmente, debido al comercio de los cuerpos y de las ideas, por mor de la exogamia, o de la conquista o de la simple inmigración, por la inevitable difusión de genes y costumbres extraños que acarrearán. La nación muere cuando degenera la raza y se corrompen las costumbres.

13.3. Nación y estado

Wittgenstein pensaba, no muy originalmente, por cierto, que los problemas filosóficos tenían que ver con el lenguaje. Probablemente, no solo con ellos. Y en cualquier caso, no solo porque la gramática superficial oculte y desfigure la gramática profunda de ciertos términos. En las palabras que usamos, en los conceptos con los que pensamos la

realidad, se superponen estratos de muy diferente procedencia, no siempre consistentes entre sí. De ahí que muchas veces no sepamos qué pensar.

Ciertamente, lo acabamos de ver, hay estratos muy antiguos en nuestra palabra «nación» que nos tironean en la dirección de la concepción física de la misma. Pero muchos de los aspectos que comporta están hoy claramente periclitados. Aunque la retórica de la fraternidad —es decir, de la hermandad—, de la sangre y el suelo en que hunde sus raíces nuestro árbol genealógico, ha inflamado e inflama tantas veces el discurso nacionalista, todo lo que podemos deducir de ello es que el mismo se nutre de un imaginario muy antiguo.

Lo que hoy denominamos «naciones» son conjuntos de poblaciones demasiado amplios, productos de demasiadas mezclas y cruces heteróclitos, como para que la idea de unos ancestros comunes pueda tomarse como nada más que un mito; mito que cuando se ha tomado en serio, cristalizando en un programa que buscaba la pureza racial, ha generado alguna de las pesadillas más siniestras de la historia de la humanidad. Pero no basta con depurar el concepto antiguo de la nación de sus elementos genealógicos y racistas para redimirlo de todas sus carencias.

En efecto, quizás el principal problema estribe en que la concepción física de la nación tal y como hasta aquí la hemos presentado la convierte en una realidad prepolítica, lo que nos hace pensar que antes refiere una sociedad tribal que una propiamente nacional. Y es que el sentido actual de este calificativo parece involucrar de manera esencial la referencia a una determinada forma de gobierno. Es por ello que no nos basta con que un grupo humano presente una fuerte homogeneidad cultural, ni siquiera genética. Los ejemplos paradigmáticos que antes nos vienen a la cabeza cuando hablamos de naciones son los de poblaciones dotadas de esa organización política autónoma que llamamos Estado.

Es justamente de esta dimensión política que tiene nuestro actual concepto de nación de donde el teórico moral saca su capital de credibilidad. La nación, recordemos que defendía, es un modo de organización social históricamente devenido. Ahora podemos aportar una mayor precisión. Las naciones son coetáneas del Estado moderno. Aparecen con él, como consecuencia, muy probablemente en un principio apenas avistada, de él. De ahí su carácter contingente. Pues el Estado moderno, incluso el Estado sin más, no es connatural a los seres humanos. Por ello, las naciones, como forma de organización política de las poblaciones, pudieron no haberse dado. Las mismas nacen no antes de que ciertos usos políticos se implanten. Lo que justifica el calificativo de «moral» que, inspirándonos en Hume, para quien los caracteres nacionales eran fundamentalmente producto de los contingentes hábitos políticos, hemos reservado para estas teorías. Pues según las mismas, la nación surge cuando determinados tipos de actuación política, los que conlleva una organización estatal moderna (no por casualidad muchas veces referidas como «Estados nación» o «estados nacionales»), devienen acostumbrados, se convierten en «mores».

Para el teórico físico es muy difícil obviar esta dimensión política que nuestro actual concepto de nación tiene. Tan difícil que, aunque insista en la necesidad de distinguir

entre estado y nación, muy probablemente no podrá abstenerse de incorporar en su caracterización de esta una referencia a aquel. Puede haber naciones sin Estado, de hecho las hay, y de ello hace argumento contra las teorías morales, pero precisamente por ser tales aspiran con diversos grados de intensidad a dotarse de uno. La aspiración al Estado propio, aunque no pase de la pura veleidad, ha de caracterizar a cualquier nación que se precie. En la era del nacionalismo, en la que como ya apuntamos el teórico físico propende a encontrarse a gusto, no podría ser de otro modo.

Claro que hecha esta concesión el teórico físico debiera redefinir la constelación de conceptos de los que se sirve. Si la nación involucra la conciencia, o mejor la autoconciencia política, si se torna reflexiva, vuelta sobre sí, difícilmente podrá conservar aquellas características de objetividad y espontaneidad natural que tenía la nación entendida como patria. Mejor si este papel se otorga a otra categoría en términos de la cual se redefinirá ahora la noción de «nación».

13.4. Nación y etnia

Uno de los conceptos más socorridos en esta estrategia es el de «etnia». Sobre ella recaen ahora la mayor parte de las características que adornaban a la nación en su acepción más antigua —esto es, la objetividad y la naturalidad— y sobre ella, añadiéndole el ingrediente de la conciencia política, materializado en la aspiración al autogobierno, se construye la noción de nación. Esta, la nación, no es sino la etnia dotada de conciencia política.

Las etnias, más que las naciones propiamente dichas, son lo que los seres humanos configuran de manera natural en sus interacciones sociales. Pueden tener un componente constitutivo genético o racial, aunque dada la cuarentena en la que la antropología física ha venido poniendo el concepto de raza, no se insiste especialmente en este aspecto. Lo decisivo en la caracterización de las etnias son los elementos culturales. Una etnia es fundamentalmente una comunidad cultural. Lo que sus miembros comparten es una cultura, es decir, un lenguaje, una religión, unas costumbres, una mentalidad, una forma de vida... Lo que quedó dicho cuando hablamos de las naciones entendidas como patrias vale ahora para las etnias. Ninguno de los integrantes de esta lista constituye una condición suficiente o necesaria para la constitución de una etnia.

Una consecuencia inevitable de esta laxitud en los criterios que determinan lo que es una etnia es que las mismas constituyen conjuntos difusos: no se puede trazar con precisión la frontera por donde pasan. Mas esto no tiene por qué arredrar al partidario de las teorías físicas. Ciertamente las etnias no son entidades naturales semejantes a los elementos químicos, dotados de una esencia inalterable. Ni siquiera son como los organismos, a pesar de compartir con estos una identidad resistente al cambio, dado que a diferencia de los mismos sus límites, como acabamos de señalar, son difusos. Pero puede alegarse que hay categorías naturales y objetivas que, como las etnias, demarcan conjuntos difusos. Podría defenderse, por ejemplo, que en la biología darwiniana tal es el caso de las especies. De modo que la naturaleza difusa de las etnias no compromete su

realidad objetiva y natural.

El ejemplo de las especies puede ser, por otra parte, especialmente adecuado. Pues de la misma manera en que la historia de dos poblaciones puede ser relevante a la hora de aclarar si se ha dado o no un proceso de «especiación», la historia puede constituirse en el árbitro que permita tomar una decisión justificada acerca de si dos poblaciones constituyen o no una misma etnia.

El partidario de la teoría física puede ahora reformular sus tesis. Las interacciones sociales de los seres humanos en el tiempo segregan de forma natural una cultura: una lengua, una religión, unas costumbres, una mentalidad, una forma de vida... compartidas. Las poblaciones dotadas de una cultura común como consecuencia de su historia compartida constituyen una etnia. Dado que la cultura puede en muchas ocasiones ser transparente para quien vive en ella, un individuo puede pertenecer a una etnia lo sepa o no. Cuando los miembros de una etnia se hacen conscientes de su idiosincrasia y aspiran a que la misma tenga transcripción política en forma de autogobierno, se produce la transmutación de la etnia en nación.

13.5. Un ejemplo inquietante: el estigma de Caín

Prácticamente todo el mundo sabe que Caín mató a Abel. Lo que quizás ya no sepan tantos es de la causa de su furia fratricida, del estigma con que Yahvé lo marcó al rehusar, de forma arbitraria, sus ofrendas, en tanto aceptaba complacido las que su hermano le presentaba.

A veces, el mito se vuelve a hacer carne. O mejor dicho: sangre. Hutus y tutsis habían convivido durante siglos en los territorios de Ruanda. Era la suya una convivencia basada en el reparto equilibrado de estatus y roles. Si los tutsis representaban la aristocracia, los hutus disfrutaban de importantes privilegios rituales.

Esta situación de convivencia equilibrada se quebró cuando aparecieron los colonizadores belgas. Desde su catolicismo, al que finalmente convertirían a los tutsis, estos, y solo ellos, fueron considerados como descendientes de Cam, uno de los hijos de Noé, pastores nobles. Para los hutus quedó reservado el estigma de rudos campesinos. Cuando en 1930 los colonos belgas se dispusieron a realizar un censo de la población, a falta de criterios somáticos o lingüísticos que les permitieran discriminar entre unos y otros utilizaron el número de reses que se poseían —el límite eran diez bueyes— para expedir el documento de identidad —muy útil en los posteriores ajustes de cuentas— en el que se hacía constar el grupo étnico al que se pertenecía. Cuando ambos bandos hicieron suya la visión que los colonizadores habían proyectado sobre ellos cristalizaron dos etnias irreconciliables, cuyo enfrentamiento costó un millón de muertos mientras las potencias, otrora coloniales, miraban hacia otra parte.

Este caso debiera resultar inquietante para el partidario de la teoría física en cuanto viene a mostrar cómo factores exógenos y artificiales pueden influir decisivamente en la configuración de una etnia. No obstante, puede replicar que no se trata sino de un ejemplo a partir del cual no debiéramos extrapolar; y un mal ejemplo además, porque la

historia, cuyo concurso para dictaminar la identidad de las etnias ya se ha reconocido como crucial, justamente desenmascara el carácter espurio de la diferencia étnica de estos dos grupos de población.

No creo, sin embargo, que la réplica funcione. En el fondo, y a despecho de los esfuerzos que el partidario de la teoría física pueda hacer para distanciarse de la epistemología positivista, me parece que conserva un resto importante de la misma en su concepción de la historia (y no solo en ella, como veremos). Esta es concebida como una realidad dada, que solo espera a que la descubramos para que emita su fallo unívoco e inapelable, en este caso a propósito de la autenticidad o no de la presunta identidad étnica de un grupo humano.

Pues bien, con Popper podríamos decir que esta historia no existe. O mejor aún, que la historia no preexiste a sí misma. Que la historia, como la biografía, se constituye en el acto mismo de narrarse. Y es precisamente por esta naturaleza inexcusablemente narrativa de la historia humana, debido a la selección de fuentes, de temas, de eventos dignos de ser reportados, etc. que involucra, debido en suma a la estrecha circularidad que implica entre la interpretación de la evidencia en que una teoría histórica se sustenta y la evidencia de que esta teoría goza, que la historia no puede dejar de tener un carácter eminentemente interpretativo.

Reconocer que la historia es interpretación no nos deja necesariamente inermes frente a la crítica. Puede haber interpretaciones argumentablemente mejores o peores, interpretaciones que den cuenta de una mayor cantidad de eventos bien acreditados o que se vean obligadas a evadir, para conservar la coherencia, una parte importante de los mismos; interpretaciones más o menos fecundas, y no solo desde una perspectiva empírica sino incluso moral. Pero la competencia entre interpretaciones históricas rivales puede llegar a ser más parecida a la competencia entre propuestas alternativas de traducción de un mismo texto que a la competencia entre teorías empíricas rivales en el ámbito de las ciencias naturales. El problema no es solo el de la indeterminación empírica, esto es, el hecho de que siempre podamos encontrarnos con teorías incompatibles entre sí pero que salven igualmente los fenómenos; el problema es el de una auténtica infradeterminación, nuestra conciencia de que la elección entre interpretaciones alternativas ya no puede tener por guía el ajuste a los hechos sino que más bien dice algo de nuestras predisposiciones a aceptar antes unas que otras.

Para lo que aquí nos concierne, el punto importante es que debido a esta su naturaleza interpretativa hay que concluir que la historia no es tanto descubridora de identidades cuanto creadora de las mismas. Por supuesto que en el pasado que un grupo asume como propio puede haber muchos elementos cuya naturaleza mítica puede desenmascarse, pero una vez asumido que el grupo tiene una historia propia, una vez se le otorga el papel de sujeto histórico, la suerte está echada: la narración desmitificada sigue proporcionando sus señas de identidad distintivas, por tenues que sean.

13.6. ¿Etnología o etnografía?

El problema es realmente de fondo. Descartadas o relativizadas las peculiaridades genético-raciales, al partidario de las teorías físicas no le queda sino hacer de la identidad cultural la espina dorsal de la identidad étnica. El inconveniente es que el concepto de identidad cultural es sistemática e inevitablemente ambiguo. Una variante dialectal, un culto local, una sutil diferencia en la mentalidad o en la forma de vida, hasta ahora considerada irrelevante, puede repentinamente cobrar una importancia inusitada y convertirse en el desencadenante de un proceso de «especiación étnica» —vamos a decirlo así—. El narcisismo de la pequeña diferencia, llamó Freud a este fenómeno.

Dado que *a priori* no hay manera de fijar qué grado de diferencia cultural es preciso para que el proceso se dé, el antropólogo hará bien en tener en cuenta la propia autopercepción que los sujetos tienen de sí mismos, con lo que resulta que la conciencia que sus integrantes tengan de constituir un grupo diferenciado puede llegar a convertirse en un criterio importante a la hora de determinar su identidad étnica. De este modo, las etnias parecen alejarse rápidamente de las clases que constituyen el objeto temático de las ciencias naturales. El problema no es ya tanto el carácter difuso de su alcance cuanto la extraordinaria labilidad de su identidad.

Estas consideraciones no pretenden, obviamente, proscribir el uso del concepto de etnia, pero sí hacernos conscientes de su necesaria dependencia contextual. Lo que es criterio para aplicar el término a un grupo humano en una ocasión, puede no serlo en otro. Pusimos en boca de nuestro ideal partidario de la teoría física la idea de que el caso de hutus y tutsis no era más que un ejemplo a partir del cual sería arriesgado extrapolar. Pero el problema es que lo único que podemos aducir son siempre ejemplos relacionados entre sí por toda una intrincada red de parecidos.

El partidario de la teoría física puede hacer un llamamiento a que aprendamos a trabajar de manera rigurosa con conceptos imprecisos. Pero lo único que consigue con ello es volver a poner de relieve su cripto-positivismo, en este caso dando por supuesta la profunda afinidad entre las ciencias naturales y las humanas. Porque el problema que hay que afrontar, por ponerlo en términos de Goodman, es si el predicado de «etnia» tiene la suficiente consistencia como para resultar proyectable. Es decir, si da para construir con él auténticas leyes o solo, en el mejor de los casos, para elaborar generalizaciones más o menos orientativas.

El carácter interpretativo de buena parte de los criterios que rigen su uso, así como la extrema variabilidad contextual de su significación, indican que hay poco lugar para la duda en este caso. El de «etnia» es un concepto extraordinariamente equívoco, poco idóneo para la formación de auténticos enunciados nomológicos. Realmente no podemos abrigar muchas esperanzas de desarrollar una etnología pura y dura. A todo lo más que podemos aspirar es a una etnografía que nos presente descripciones lo más detalladas posibles de los rasgos que, en cada caso, resultan significativos a la hora de aplicar el concepto de «etnia» a un grupo humano. No hay aquí manera de salir de la casuística.

De este modo, la base sobre la que el partidario de la teoría física quería construir su posición se tambalea. El concepto de etnia es esencialmente interpretable, ineludiblemente contextual, impreciso... ¿Se puede reducir a él el concepto de nación?

13.7. Etnología y política

El partidario de la teoría física termina por proponer, ya lo hemos anunciado, a la etnología como disciplina infraestructural de la política. Se trata de analizar esa categoría fundamental de esta última que es la nación en términos de esa categoría básica de la etnología que es la etnia. Aun prescindiendo de nuestra convicción de que una etnología concebida como disciplina propiamente nomotética es imposible y que, en todo caso, lo único que cabe sería el cultivo de una etnografía idiográfica, creo que todavía pueden añadirse argumentos contra semejante recomendación.

Donald Davidson elaboró un famoso argumento *a priori* contra el reduccionismo psicofísico que, *mutatis mutandis*, podría ser de aplicación igualmente en este tema. Inspirándose en la ya aludida tesis de Goodman acerca de los predicados no proyectables esgrimió Davidson que, dadas sus diferentes características, fundamentalmente el holismo que rige la atribución de los predicados psicológicos pero no la de los predicados físicos, difícilmente podrían casar unos y otros en enunciados estrictamente nomológicos.

Pues bien, algo muy semejante me parece que ocurre en el caso de las etnias y las naciones. Las primeras, como hemos visto, demarcan conjuntos difusos de límites imprecisos. En cambio, no puede decirse lo mismo de los estados que, como realidad o aspiración, forman parte de la caracterización que incluso el partidario de las teorías físicas da de las naciones. Si algo los caracteriza son sus fronteras y un censo, al menos potencialmente, bien preciso.

La conclusión que se impone, por consiguiente, es que con las correlaciones entre etnia y nación pasa algo muy parecido a lo que ocurre con las correlaciones entre predicados físicos y psicológicos. Etnia y nación no están hechas la una para la otra. No pueden casar en enunciados auténticamente nomológicos. La reducción de la política a etnología es, por razones *a priori*, inviable. Las leyes puentes que debieran permitir la sencillamente no pueden construirse.

Independientemente de lo persuasivo que este argumento pudiera parecer, se hará bien en reforzarlo con alguna consideración empírica. Al fin y al cabo, en la historia de la filosofía abundan las demostraciones apriorísticas contundentemente refutadas por los hechos.

Al respecto conviene tener bien presente que el partidario de la teoría física puede haber apelado al concepto de etnia con la esperanza de que, gracias a él, se tornen inteligibles ciertos procesos políticos, sociales o culturales, convencido de que las etnias han jugado, juegan y jugarán un papel decisivo en su evolución. Pero, ¿es así?

Lo primero que hay que constatar es que como una cuestión de hecho los estados modernos europeos, los primeros estados nación, no nacieron circunscritos a una única etnia. Ni España, ni Inglaterra, ni Francia surgieron a partir de una situación de homogeneidad cultural como sería de esperar si su base demográfica hubiera sido étnica. Más bien al contrario, como el teórico moral postula en su teoría, la homogeneidad fue difundida desde arriba, principalmente a través de la escolarización de sectores cada vez más amplios de la población. Fue la acción de gobierno la que, con mayor o menor éxito,

consiguió nacionalizar a las masas.

Esta situación no es cosa del pasado. En la actualidad es, por el contrario, más evidente si cabe. Debido fundamentalmente a su pasado esclavista o colonial y a los desequilibrios económicos, los grandes estados nación, tanto europeos como americanos, fueron y siguen siendo territorios sometidos a un fuerte flujo migratorio, tanto interno cuanto externo. Estos procesos han configurado realidades extraordinariamente complejas, una multiculturalidad sobre la que las naciones se han forjado, una vez más, gracias a la acción homogeneizadora del Estado.

Así las cosas, si el teórico físico es coherente el precio a pagar por su punto de vista sería el de tener que negar el estatuto de nación a la inmensa mayoría de los estados nacionales. Probablemente a todos.

Quizás pueda alegar que, en contrapartida, el teórico moral no puede explicar el fenómeno de las naciones sin Estado. Y es incluso posible que esta, a su entender, falla de las teorías morales haya funcionado como detonante de su punto de vista. Pero en realidad el teórico moral no tiene por qué tener problemas para explicar este fenómeno. El Estado que en un principio actúo de causa eficiente de la nación, actúa después como causa final de la misma. Si al teórico físico la teleología le parece sospechosa, con ello lo único que vuelve a poner en evidencia es su cripto-positivismo, su compromiso subterráneo con la tesis de la unidad metodológica de las ciencias... compromiso que tiene más de fe que de otra cosa, pues de momento cualquier intento de reducción de las explicaciones teleológicas se ha mostrado ineficaz y las mismas siguen siendo imprescindibles en el ámbito de las ciencias sociales y humanas. Es más, hasta en su propia caracterización de la nación le resultará difícil evitar recurrir a un concepto intencional cual es el de aspiración (a un Estado propio).

Por otra parte, podríamos preguntarnos si incluso las naciones sin Estado se ajustarían al esquema del teórico físico. ¿Tiene el nacionalismo irredento una base realmente (no digo ideológicamente, que esta, evidentemente, puede tenerla) étnica? ¿Aspira a construir un Estado sobre un territorio habitado por una población culturalmente homogénea?

Al menos en la parte de Europa occidental que habitamos esto dista de ser el caso. Buena parte de ese nacionalismo se da en territorios económicamente privilegiados y, por ello mismo, sometidos en mayor medida que el resto del territorio de los estados de que forman parte a procesos de fuerte flujo migratorio y, en consecuencia, más complejos culturalmente.

Como efecto de la acción homogeneizadora del Estado central (aunque no solo de ella, como luego señalaremos) en la que venimos insistiendo, los territorios dotados de una lengua propia registran en realidad una condición de bilingüismo y la coexistencia, mejor o peor tolerada, de costumbres, mentalidades y formas de vida de muy diversa procedencia. Por no hablar ya del pluralismo religioso que la inmigración externa va imponiendo.

Todo ello plantea más de una cuestión teóricamente interesante. El habitante de este territorio que asimila costumbres, actitudes y hasta una lengua diferente de las propias de

su origen, sin renunciar por ello a su lengua materna y a una parte significativa de su original forma de vida, ¿a qué etnia pertenece, si es que pertenece a alguna? ¿O acaso se puede pertenecer a más de una etnia a la vez? De ser así tendríamos un motivo adicional para señalar la heterogeneidad lógica entre los conceptos de nación y etnia, pues aquella suele exigir fidelidades exclusivas en tanto que esta parecería más propensa a tolerar la doble (o triple, o cuádruple...) pertenencia.

En realidad este tipo de consideraciones empujan hacia la misma conclusión. El concepto de etnia no es especialmente adecuado para entender las naciones ni el nacionalismo. Quizás en su propia pertenencia al ámbito de la etnología esté la raíz de su inadecuación. Una forma tradicional de distinguir la etnología de la sociología ha sido por su objeto de estudio. Mientras de la primera se ha dicho que estudia comunidades más simples y cerradas, comunidades, por cierto, en franco proceso de extinción, de la sociología se dice que se preocupa de sociedades complejas y abiertas. Pues bien, aunque el nacionalismo como ideología se nutra muchas veces, como ya indicamos, de un imaginario que apela a condiciones que más cuadrarían a la comunidad que a la sociedad, con lo que consigue dar profundidad y en esa misma medida aparente respetabilidad a sus justificaciones historicistas, las naciones y el nacionalismo son un fenómeno político típico de estas últimas. Si de entender la realidad nacional se trata, mejor que apoyarse sobre la etnología haríamos si echáramos mano de la sociología.

13.8. La fuerza ética del nacionalismo

A mi entender las teorías físicas son desde un punto de vista epistemológico extremadamente endebles pues, como ya se ha apuntado más de una vez, no les subyace sino un criptopositivismo difícilmente sostenible. Lo que las hace atractivas, sin embargo, es la ecuación entre ellas y el nacionalismo, y la aureola moral que suele acompañar a este último.

Como ya se ha señalado previamente, si el teórico moral lleva razón, como yo creo que la lleva, ha sido el Estado el que ha nacionalizado, es decir, homogeneizado culturalmente, a poblaciones previamente instaladas en sus idiosincrasias más o menos locales. O esto fue lo que ocurrió en un principio. Porque hoy en día, y este era el otro factor de homogeneización al que aludíamos más arriba, esta procede, al menos en el primer mundo, de manera más difusa pero probablemente mucho más eficaz, a través de unos medios de comunicación y unas condiciones económicas que fomentan unos hábitos, una mentalidad, una forma de vida y hasta un idioma cada vez más globalmente difundidos: el *american way of life* y su instrumento lingüístico, el inglés.

Sea como fuere, dado que la acción de los estados naciones y de eso que ahora se llama globalización es realmente atentatoria contra la diferencia y la pluralidad, y esta parece un valor intrínseco (aunque cabría preguntarse si realmente en todos los casos es así), la defensa de la diversidad cultural, que en política puede pensarse que pasa por el nacionalismo, fácilmente queda revestida con la vitola de una empresa moralmente encomiable. Si a ello añadimos que, por adornar a la nación con predicados ontológicos

que en nuestra tradición han venido cargados de connotaciones positivas —naturalidad, necesidad, etc.— la teoría física parece especialmente afin al nacionalismo, entenderemos el atractivo ético que, *prima facie*, esta reviste. Algunas precisiones se imponen, no obstante.

La primera de ellas ya la realizamos en el inicio mismo de nuestra exposición. Solo una falacia puede convertir al partidario de las teorías físicas necesariamente en un nacionalista en tanto hace necesariamente un antinacionalista del teórico moral. Aunque desde el imaginario más atávico al que el nacionalismo a veces apela este último parecerá exangüe y poco entusiasta —y ya se sabe que para los entusiastas los poco entusiastas son sospechosos de escepticismo y ateísmo— racionalmente hay que concederle que todavía queda en su espacio lógico lugar para el nacionalismo. Un nacionalismo, el suyo, utilitario y coyuntural que puede reconocer que, en algunos o incluso en muchos casos, la creación de un nuevo Estado puede ser la mejor solución (o la menos mala, si su utilitarismo es negativo) para afrontar una situación conflictiva o para garantizar la preservación o el logro de ciertos valores: la defensa más eficaz, por ejemplo, de una diversidad cultural que merece ser respetada.

Ahora bien, dada su teoría acerca de las naciones es de esperar del teórico moral poca ingenuidad en este último respecto. La creación de una nación, que en un sentido es un acto de resistencia contra la homogeneización, implica en otros sentidos ella misma una homogeneización. No estoy pensando en cosas tan concretas como la implantación de nuevos deberes para la ciudadanía o la normalización lingüística que la defensa de un idioma amenazado conlleva. El punto que quisiera formular aquí es sumamente abstracto. Se trata de que siendo el concepto de identidad, y su polar de diferencia, conceptos clasificatorios, en tanto no se especifique el respecto de la comparación hablar de incrementar la homogeneidad o de fomentar la diversidad son poco más que *flatus vocis*.

La proliferación de estados nación, por ceñirnos a nuestro ejemplo, hace el mundo en un sentido más plural. Pero igualmente lo hace, en otro sentido, inevitablemente más homogéneo. Si en el extremo se nacionalizaran todas las culturas, lo que no se sabe muy bien lo que significaría, pues como ha quedado dicho el concepto de cultura es extremadamente lábil, todas las culturas serían, al menos en un respecto formalmente político, más homogéneas. A veces los nacionalistas, y los partidarios de la teoría física, buscan el amparo de la autoridad de Herder. Pero al menos en algunos textos este deja bien claro, y con razón, que la estatalización, la nacionalización de todas las culturas, empobrecería en cierto respecto su diversidad antes que fomentarla.

Así, pues, si el nacionalismo en un sentido fomenta la diferencia, por necesidad lógica en algún otro fomentará la homogeneidad. *A priori* no hay manera honesta de decidir si ese incremento es bueno o malo. Lo que sí cabe es la fuerte presunción, basada en una experiencia de sufrimiento bien reciente, de que será terrible en el caso de que el programa nacionalista adquiriera una concreción étnica, porque ¿cómo se obtendría en ese caso un Estado nación étnicamente puro a partir de una situación, la de la abrumadora mayoría ya de las regiones de las sociedades avanzadas, de inextricable mezcolanza

racial y cultural? Me parece que el partidario de las teorías físicas debiera haberse planteado esta pregunta antes de recomendar su punto de vista para no pecar de algo mucho más grave que de frivolidad epistémica.

13.9. Cosmopolitismo

De todas formas, aunque el partidario de las teorías morales puede ser un nacionalista del tipo que hemos esbozado, tampoco tiene por qué serlo necesariamente. Moral y políticamente se puede declarar heredero de aquel ideal de cosmopolitismo que alentó a buena parte de los ilustrados.

Dado que desde su punto de vista el estado nación no es una forma necesaria de organización social puede reconocer que, aun habiendo tenido esta sus luces y sus sombras (y bien tétricas, por cierto), una nueva situación económica, social o incluso ecológica puede exigir la superación de las viejas configuraciones nacionales. El reto sería, entonces, encontrar fórmulas para que lo bueno de la diversidad cultural no solo se conservara sino incluso se fomentara, al mismo tiempo que iban limándose las injustas diferencias.

Tal y como están las cosas el partidario de la teoría moral debiera asumir que este punto de vista tiene mucho de utópico. Pero a mí me gustaría pensar, aun a riesgo de ser tildado de eurocéntrico, que nuestro minúsculo continente puede ser el laboratorio en el que la humanidad toda pueda encontrar fórmulas de una nueva forma de convivencia política. Como no soy entusiasta, sino más bien escéptico, no terminaré con ningún llamamiento. Me conformaré con la frase volteriana: *Cela est bien dit, mais il faut cultiver notre jardin.*

Coda cinéfila: El ganado, el revólver y el libro (Propuestas para una lectura gellneriana de dos filmes de John Ford)

14.1. Introducción

Habiéndose cumplido ya el centenario del primer wéstern, queremos en este capítulo rendir un modesto homenaje a este género cinematográfico. Para ello nos proponemos realizar una lectura de dos filmes de John Ford, el maestro más grande sin duda de este tipo de películas: *La pasión de los fuertes* (*My darling Clementine*) (1946) y *El hombre que mató a Liberty Valance* (*The Man who shot Liberty Valance*) (1962).

Es preciso advertir desde el mismo inicio, sin embargo, que nuestro objetivo no es el de realizar un análisis cinematográfico ni estético de estas dos obras maestras. Lo que pretendemos es llevar a cabo una lectura antropológica, sociológica y, en última instancia, filosófica de las mismas.

Para ello nos vamos a servir de las tesis de Ernest Gellner, principalmente de las que expuso en su trabajo *El arado, la espada y el libro*, de cuyo título el de este capítulo es un eco distorsionado pero respetuoso, pues nuestra opinión, como se verá, es que las narraciones de Ford se dejan leer muy bien con los anteojos de la antropología social y la filosofía de la historia gellneriana.

Para aquellos lectores a quienes nuestra propuesta les resulte en principio sorprendente quisiéramos hacerles notar que el wéstern es un género privilegiado para la aplicación de este tipo de teorías. Al fin y al cabo, lo que en esta clase de películas se dramatiza es, por decirlo de nuevo con el título de un famoso filme, el nacimiento de una nación. Y no de una nación cualquiera, sino de la nación que a lo largo del siglo XX iba a devenir hegemónica.

De algún modo, hay en este punto cierto paralelismo con la literatura griega. Como en la épica homérica, el wéstern nos cuenta el origen de una sociedad que llegará a convertir en ejemplar su modelo cultural y civilizatorio y, en consecuencia, a exportarlo. De manera análoga a lo que ocurre en el ámbito de la literatura helénica, también el género pasará de la épica a la tragedia y, en sus últimos coletazos, incluso a la comedia y la parodia.

Por nuestra parte, hemos preferido centrarnos en dos obras cumbres de la producción de Ford. La primera, realizada cuando el género se encontraba en su plenitud, es claramente una obra épica. La segunda, realizada ya cuando el género empezaba a declinar, no está exenta de acentos trágicos. Otras películas de Ford, a las que luego haremos mención, podrían utilizarse para ejemplificar también tesis antropológicas y sociológicas de Gellner. Pero las que hemos escogido creemos que ilustran no aspectos más o menos periféricos sino el corazón mismo de estas tesis.

Por otra parte, quizás cabría preguntarse qué puede aportar la ficción a la justificación de una teoría. ¿Qué prueba, podría preguntarse, que una obra artística como la de Ford

permita ser leída e interpretada en clave de una teoría sociológica y filosófica como la de Gellner?

La respuesta a esta pregunta podría ser la siguiente. Del mismo modo en que es razonable suponer que los poemas homéricos reflejan una determinada sociedad, sus concepciones, sus valores etc.; creemos que es razonable suponer que el wéstern refleja, con todas las mediaciones que se quiera, una situación históricamente dada. Desde luego, una teoría no va a quedar confirmada simplemente porque pueda aplicarse exitosamente para llevar a cabo una lectura de una obra que, al fin y a la postre, es ficticia... pero quizás sí diga algo a favor de su presunta verosimilitud.

14.2. El modelo: una antropología historicista

Ernest Gellner (1925-1995) es fundamentalmente conocido en nuestro país, y fuera de él, por sus particulares tesis acerca del nacionalismo. Y sin embargo, estas tesis no son sino el corolario de un pensamiento sociológico, antropológico y, en última instancia, filosófico de alcance mucho más general.

Cuando se conoce su biografía intelectual es difícil soslayar la sospecha de que la desatención a esta última parte de su legado bien puede haber obedecido a su desenfadado y polémico estilo, tan excepcional como molesto para los medios académicos en los que se decide el canon de lo «especulativamente» correcto o interesante. Y es que, no lo olvidemos, ya su primer libro, *Words and Things* (1959), una crítica tan aguda como irreverente de los presupuestos fundamentales que el *establishment* filosófico de aquel momento asumía, la filosofía del lenguaje ordinario oxoniense de ascendencia tardo-wittgensteiniana, levantó tal polvareda que, trascendiendo los angostos límites de la academia, desembocó en polémica en la prensa diaria.

Y sin embargo, estamos convencidos de ello, cuando se consiguen aparcir los prejuicios que nuestra sana crianza académica nos ha inculcado, lo que el lector de Gellner descubre es a un autor que, desde *Thought and Change* (1965) hasta *Language and solitude* (1998), pasando por *Legitimation of belief* (1975) o *Reason and Culture* (1992), ha legado un pensamiento digno de una muy seria consideración.

Contra lo que fue usual en las dos corrientes filosóficas fundamentales de la primera mitad del siglo XX, la fenomenología y la filosofía analítica, bien podemos tildar a Gellner de pensador «historicista», en un sentido del término, no obstante, que como veremos no es el que Popper aquilató.

En efecto, el historicismo de Gellner se concreta, para empezar, en su concepción metafilosófica de que la tarea del pensar no es algo atemporal y eterno, sino que viene esencialmente condicionada por la encrucijada histórica en que un pensador se encuentra, siendo los momentos de crisis y, consecuentemente, de desorientación y caos, los más propicios para suscitar la reflexión filosófica.

Pero también, y sobre todo, el historicismo de Gellner se trasluce en su firme convicción de que, contra lo que asumiera el pensamiento ilustrado, con el que a pesar

de todo nuestro autor simpatiza, la racionalidad no es una realidad ahistórica. La razón, pensaba nuestro autor, es el producto variable de la situación y el modo de vida que los seres humanos adoptan en un igualmente variable contexto social.

Esta convicción, que Gellner comparte con pensadores como Marx o Weber, hace que su principal interés, filosófico a la vez que sociológico o antropológico, tenga bastante en común con los de estos autores. El problema, para él, es comprender las diferencias entre las diferentes formaciones sociales, y cómo puede haberse producido el tránsito desde las unas a las otras, o lo que dada su concepción de la razón viene a ser lo mismo, comprender qué diferencia a un tipo de racionalidad de otra y cómo se originan unas a partir de las otras.

Ahora bien, como hemos dejado advertido, Gellner no es un pensador historicista en un sentido popperiano. Quiere ello decir que, a diferencia de Marx, no considera que el proceso histórico esté regido por una ineludible necesidad interna, por una especie de teleología intrínseca que, como Popper denunció, no es en última instancia sino la sombra proyectada sobre la historia de una teología providencialista de la que, a pesar de su crítica de la religión, Marx no supo librarse.

La diferencia entre la concepción marxista de la historia y la de Gellner también se puede expresar sirviéndonos de la analogía que las teorías evolucionistas en biología proporcionan. A pesar de su admiración por Darwin, a quien como es bien sabido quiso dedicar *El Capital*, Marx seguía concibiendo la historia según un esquema fundamentalmente lamarckiano antes que darwiniano; un esquema en el que la necesidad poco lugar deja para el azar.

Gellner, por el contrario, adopta lo que él mismo denomina una *concepción neo-episódica* de la historia, según la cual lo propio de esta es que en ella se produzcan episodios únicos, mutantes, cuya significación, una vez consolidados y difundidos sus efectos, resulta irreversible. De este modo, en la historia, según la concibe Gellner, el azar juega un papel tan importante como la necesidad, y no hay el menor atisbo de teleología... ni correspondientemente, tampoco sombra alguna de teología. Historicismo, pues, sí, pero no en el sentido denunciado por Popper.

No obstante, si Gellner se aleja de Marx por lo que toca a la concepción de la historia, permanece bastante cerca de él por lo que hace a su concepción de la sociedad. En efecto, para nuestro autor a la hora de caracterizar una formación social es preciso tomar en cuenta estos tres factores: sus modos de producción, de coerción y, por último, de cognición; siendo el primero de ellos, el modo de producción, el que en última instancia resulta condicionante de los otros dos, condicionamiento que, como ya ocurre con el marxismo, no impide que pueda haber, y de hecho haya, una intensa interacción entre todos ellos. En suma, pues, que convenientemente matizado Gellner acepta un materialismo sociológico e histórico bastante cercano al que Marx suscribió.

Cuando esta concepción de la sociedad se aplica al ámbito de la antropología social, el resultado es una especie de evolucionismo sin teleología que nos viene a decir que la historia humana ha conocido tres tipos básicos de formaciones sociales con sus correspondientes comprensiones de la racionalidad: la sociedad cazadora-recolectora, la

sociedad agraria y, por último, la sociedad industrial. Veamos, aunque sea sucintamente, cuáles son los rasgos más característicos de cada una de ellas.

Lo más propio de las sociedades cazadoras-recolectoras, desde el punto de vista del materialismo gellneriano, es el bajo nivel de la división social del trabajo que se da en su seno. Escasa división del trabajo que conlleva, de manera inevitable, un igualmente escaso nivel de excedente productivo.

Dada esta base material, la importancia de la coerción en estas sociedades es escasa, no porque Gellner suscriba ninguna rousseauiana concepción del buen salvaje, sino más bien porque, más marxianamente, considera que donde hay poco excedente la tentación de apropiárselo mediante la violencia es igualmente pequeña.

Respecto al modo de cognición propio de este tipo de sociedades, Gellner huye por igual de la tesis bruhliana de las mentalidades prelógicas y de las tesis filopositivistas, usualmente asumidas por el evolucionismo clásico, que conciben a los hombres de estas sociedades como una especie de civilizado disminuido y potencial.

Las sociedades cazadoras-recolectoras tienen a los ojos de Gellner, por el contrario, su forma específica de racionalidad, una racionalidad que busca no solo hacer frente a las necesidades de control tecnológico sobre la naturaleza sino también, y de manera inextricablemente ligada a estas, a la necesidad de fomentar la cohesión social.

Es esta búsqueda omnipresente de la cohesión social lo que permite que podamos hablar de estas sociedades como profundamente rituales, pues en ellas el ritual se difunde por prácticamente la totalidad de sus dimensiones: en la naturaleza y el ejercicio del conocimiento no menos que en los de la violencia o de la producción.

Todo cambia drásticamente con la aparición de las sociedades agrarias. El rasgo fundamental de estas vuelve a ser, a los ojos de Gellner, de carácter económico, en este caso la producción de un excedente significativo cuya primera consecuencia quizás sea la de permitir un crecimiento demográfico notable.

Almacenable como es el excedente agrícola, las cuestiones de poder pasan ahora a pivotar en torno al control del mismo, a propósito de lo cual nos recuerda Gellner cómo en el norte de África la palabra para gobierno, *makhzen*, procede de la misma raíz que «Almacén» (*Al-majzan*). Y es que la aparición de este excedente hace que ocurra lo que no ocurría en las sociedades cazadoras-recolectoras, a saber, que la apropiación del mismo mediante el uso de la coerción se vuelva una opción atractiva, incluso más atractiva que su misma producción.

De este modo la sociedad agraria deviene un espacio tenso, en el que la estabilidad depende del mantenimiento de un equilibrio delicado, que va rompiéndose sucesivamente a favor de grupos cada vez más poderosos que paulatinamente acaparan y centralizan un mayor poder.

La sociedad agraria empieza así a dotarse de una estructura política mucho más centralizada, estable y, por supuesto, compleja que la propia de las sociedades cazadoras-recolectoras: el Estado; y lo hace en la misma medida en que deviene una sociedad estamental, en la que no solo se produce un incremento de la división del trabajo sino, lo que quizás sea más importante, también una división de la sociedad en castas o clases,

con la aparición de los especialistas en la coerción y la violencia —los que manejan la espada— por encima de los dedicados propiamente a tareas productivas —los que manejan el arado—. Y con todo, este retrato de los estamentos de la sociedad agraria está incompleto en tanto no se haga entrar en juego a otro tipo de especialistas: los mediadores con lo sobrenatural, la casta sacerdotal.

Gellner atribuye un importantísimo papel a la misma. Dado el equilibrio entre grupos coercitivos que, como hemos visto, subyace a la estabilidad de la sociedad agraria, quienes ostenten la capacidad de conferir legitimidad a uno de ellos frente a otros, el clero, puede facilitar o dificultar un juego de alianzas que, en última instancia, puede resultar decisivo para el mantenimiento, la pérdida o la consecución del poder.

Esta casta sacerdotal juega, así, un papel de arbitraje entre los diferentes grupos que aspiran a ostentar el poder. Y también en la relación de estos con los grupos encargados de la producción, impidiendo o limitando la rapiña de los primeros sobre los segundos. Y ello, una vez más, no debido a algún especial carácter altruista de los sacerdotes, sino en virtud de sus propios intereses: evitar la depauperación del campesinado es una manera de garantizarse su propio mantenimiento cuando no su esplendor. Pero la casta sacerdotal no solo va a resultar relevante por este papel mediador y moderador que juega en la sociedad agraria, sino también por algo incluso más importante.

En efecto, con la tendencia ínsita en la sociedad agraria a la centralización del poder, surgen necesidades cada vez más complejas de administración que pueden encontrar en la escritura el instrumento más eficaz para resultar satisfechas. Así, ligada en un principio a las necesidades de una incipiente burocracia estatal, puede haber surgido la escritura, pero solo para que esta ceda el testigo inmediatamente a la misma casta sacerdotal, que encuentra en ella un medio adecuado para codificar y reglamentar una fe de la que ella es la administradora. De este modo el clero deviene el usufructuario del libro, como los especialistas en la coerción lo eran de la espada y los especialistas en la producción del arado, y junto con estos componen el tercer estamento típico de las sociedades agrarias.

La aparición de la escritura, aunque sea para quedar prácticamente monopolizada en manos de la casta sacerdotal, supone una ruptura con el modo de cognición propio de la sociedad cazadora-recolectora. Aun si el conocimiento sigue teniendo un objetivo fundamentalmente legitimador: fomentar la cohesión social, la aparición de religiones ligadas a un libro supone la necesidad de rendir un mayor respeto a la coherencia de las justificaciones, y en este sentido, una especie de avanzadilla de lo que será la racionalidad científica propia de nuestras sociedades industriales.

A pesar del «progreso» que por nuestros parámetros pueda suponer con respecto a las sociedades cazadoras-recolectoras la aparición de las sociedades agrarias, las mismas adolecen de cierta limitación que, a los ojos de Gellner, les resulta consustancial: el estancamiento de su tecnología; estancamiento que pone un límite al horizonte de su crecimiento productivo y, por consiguiente, determina su naturaleza en última instancia maltusiana, dado que si bien las expectativas de su crecimiento económico son limitadas, no lo son las de su crecimiento demográfico. La lucha por los recursos constituye de este

modo, en este tipo de sociedad, un juego de suma cero: nadie puede incrementar sus ganancias sin que ello suponga una pérdida equivalente para otro.

Para Gellner, quien en algunos momentos parece estar cerca de la aversión que Marx sentía por el campesinado, la sociedad agraria es una sociedad estructuralmente condenada a la miseria y al hambre, al primado de una ética del honor que no es sino la trascripción ideológica del primado en ella de la coerción y la violencia, ya que en estas sociedades, como dice Gellner, el camino va del poder a la riqueza, y no al revés. Y ello tanto porque serán los especialistas en la coerción —primaria o secundaria, física o moral— los que en última instancia estén en mejor disposición para apropiarse de un excedente que, en cualquier caso, es consumible antes que productivo, cuanto porque detentadores del poder y del estatus, están igualmente mejor situados para afrontar las crisis periódicas a las que, como acabamos de decir, estas formaciones sociales parecen condenadas. No es pues de extrañar que en ellas la riqueza se emplee, no para la reinversión en vista de su acrecentamiento, sino para la adquisición de algo más importante que ella misma: el estatus o el *rango*.

No podemos abandonar el esbozo gellneriano de la sociedad agraria sin apuntar dos fenómenos periféricos de la misma uno de los cuales, no obstante, va a ser de capital importancia para nuestros intereses.

El primero de ellos tiene que ver con el caso de las pequeñas comunidades campesinas que permanecen por diferentes razones ajenas al proceso de centralización y establecimiento de rígidas jerarquías típico de las sociedades agrarias. A diferencia de lo que acontece en estas, aquellas comunidades conservarán una estructura social más igualitaria y «democrática», pero en virtud de su mismo aislamiento permanecen marginales a la corriente fundamental de los procesos históricos.

El segundo caso es el de las sociedades de pastores, igualmente periféricas en el orden agrario. Sin embargo, a diferencia de las pequeñas comunidades campesinas recién aludidas, estas sociedades pastoriles pueden jugar, y de hecho, según Gellner, en ciertos contextos como la sociedad islámica, reiteradamente han jugado, un papel decisivo. Ello es así por la familiaridad con la violencia que este modo de producción impone en quienes viven bajo él; adiestramiento en la violencia que les convierte en una especie de reserva de potenciales castas dirigentes de las sociedades agrarias.

Todo este panorama más pronto o más tarde iba, sin embargo, a desaparecer. La sociedad agraria, una sociedad estratificada, formada por estamentos impermeables, heterogéneos culturalmente, dónde el orden estaba basado en la coerción, dio paso a una sociedad móvil e individualista, la sociedad industrial. En esta los estratos sociales no son como nichos de los que sea imposible salir sino que, por el contrario, los individuos pueden cambiar de trabajo, de función o de estatus. Los hombres modernos, como diría Gellner, son hombres modulares, individuos que pueden organizar y organizarse en función de los diversos fines que persigan.

Esta modularidad se acrecienta con otro de los rasgos distintivos de la sociedad industrial, su progresiva homogeneidad cultural. Si en la sociedad agraria cada estamento puede poseer su propia cultura, sin que ello sea óbice para su común

pertenencia a un mismo sistema político, con la sociedad industrial la cultura se vuelve nacional y es por ello cada vez más homogénea; homogeneidad que se logra a través de la escolarización de la población. La razón fundamental de todo ello es, de nuevo, el sistema productivo y la naturaleza del trabajo que este engendra, un trabajo cada vez más abstracto, basado cada vez más antes en la manipulación de códigos y significados que de objetos, dado que pende crucialmente de la ciencia y la tecnología. De modo que el crecimiento económico va unido al crecimiento cognitivo, a la constante innovación tecnológica que permite superar los límites maltusianos de la sociedad agraria y se convierte de esta manera en un factor clave de cohesión social, el resorte último de la legitimación del sistema. Homogénea y móvil, la sociedad industrial es sociológicamente la sociedad de masas, con una tendencia estructural a la igualdad.

La expectativa de mejora económica, que va a resultar de fundamental importancia en el mantenimiento del orden, tiene su contrapartida político-ideológica en el nacionalismo. Como ya comentamos, el modelo que suministra Gellner para entender este fenómeno moderno es uno de los aspectos más conocidos de su obra. Para él el nacionalismo surge en la transición de las sociedades agrarias a las sociedades industriales y da lugar al nacimiento de los estados-nación. O dicho de otra forma, no es la nación la que engendra el nacionalismo, sino el nacionalismo el que engendra la nación. Frente a quienes consideran a las naciones como fenómenos naturales o universales, la teoría de Gellner las considera fenómenos históricos, y en este sentido contingentes y arbitrarios. Aun así, esta arbitrariedad admite muchos matices, ya que el grado de homogeneidad cultural de las poblaciones previo a su agrupamiento bajo un Estado puede ser muy diferente. Sea como fuere, el nacionalismo como modelo general es una condición de posibilidad del modo de producción que la sociedad industrial requiere.

La sociedad móvil, y en tanto que móvil homogénea, presupone una compleja división del trabajo y una educación común a toda la sociedad. La cultura alta alfabetizada que en la sociedad agraria era el privilegio y el signo distintivo de determinados estratos sociales, deja de serlo para generalizarse a toda la población. Una cultura común que sirva para facilitar el trabajo, como hemos dicho, de naturaleza cada vez más semántica, a la vez que para que la sociedad se reproduzca a sí misma e infunda en los individuos ese sentimiento de pertenencia al grupo que permita legitimar o exigir (en el caso de nacionalismos irredentos) la coincidencia entre la nación y el Estado.

La condición de posibilidad de esta homogeneización cultural es el Estado moderno, encargado de fabricar o, al menos, de ejercer el control de calidad sobre la formación que requiere el hombre industrial. La homogeneización de seres humanos a partir de instituciones formativas respaldadas por el Estado que el nuevo modo de producción exige, junto con las diferentes velocidades que este proceso adquirió en diferentes lugares, es la clave, según Gellner, para entender la génesis del nacionalismo. Una cultura alta y homogeneizada solo es posible a partir de la delimitación clara de la misma. Este es el origen de la imposición del principio nacionalista: una cultura un Estado; o lo que en este caso viene a ser lo mismo: una nación, un Estado. Aquí es donde

se ha producido el cambio en la función de la cultura.

En la era prenacionalista y preindustrial las culturas no tienen la función de delimitar una unidad política, a lo sumo delimitan los estratos sociales, y solo en el caso de algunos estratos la cultura es un instrumento de poder y de identificación. Se podría decir que la cultura es invisible para la mayoría de sus miembros, la cultura se vive, no se reivindica; tener una cultura es funcionar conforme a unas reglas sin ser consciente de ellas. Esa invisibilidad de la cultura se rompe con la aparición del nacionalismo y de la ideología a él vinculada. La tendencia al individualismo en la que se basa la sociedad industrial, paradójicamente, no es incompatible con una tendencia de sentido contrario: el comunismo nacionalista.

En efecto, para Gellner la modernidad nace ligada al desarrollo e implantación de una cosmovisión individualista e ilustrada, que codifica un modelo de racionalidad y unos valores que posibilitan el crecimiento del conocimiento, y el control y dominio de la naturaleza, al precio de desencantar el mundo, de modo que ya no pueda encontrarse en este ningún consuelo metafísico. Es este un punto en el que sobre las tesis de Gellner se puede apreciar la huella de Weber.

Pero por ello mismo, piensa Gellner, la modernidad también genera una reacción a esta pérdida de referentes: la visión romántica. Una visión que reniega de una racionalidad guiada por valores universales, y por ello mismo abstractos, para pasar a reivindicar la comunidad, la tradición y la especificidad. Valores que vienen como anillo al dedo para justificar cierto nacionalismo endémico. Este nacionalismo de matriz romántica es, para Gellner, un fenómeno típico de las sociedades modernas que vendría a postular la vuelta a una comunidad supuestamente perdida, incurriendo así en una especie de contradicción performativa: hablar el lenguaje de la comunidad desde la sociedad.

Ahora bien, si estos son los rasgos de la sociedad industrial la pregunta que cabe hacerse es cómo se llega hasta ella, ¿cuáles fueron los factores desencadenantes de la transición desde la sociedad agraria a la sociedad moderna?

Fiel a su concepción episódica y antideterminista de la historia piensa Gellner que no hay un único factor explicativo de este fenómeno. El mismo se habría producido por la confluencia de un cúmulo plural de circunstancias y habría prendido en primer lugar en una zona bien determinada de la Europa occidental.

No obstante, y a pesar de este antireduccionismo distintivo de la filosofía de la historia gellneriana, nuestro autor vuelve a prestar una atención muy especial a las tesis weberianas al respecto. Como es bien sabido, las tesis del sociólogo alemán al respecto ligán de manera estrecha el capitalismo —la sociedad industrial de Gellner— con el espíritu del protestantismo, más específicamente del calvinismo.

Pues bien, aunque Gellner no se decida a establecer una simple conexión causal entre uno y otro, sí que señala la coincidencia entre los valores protestantes y los propios de la sociedad moderna, de modo que vendrá a afirmar que la misma tiene como consecuencia la implantación de lo que llama un «protestantismo genérico». Y es que, como hemos visto, el igualitarismo, propio de la sociedad industrial, es un rasgo teológico

característico y definitorio del protestantismo que, frente a la férrea jerarquización católica, defendía el derecho individual a enfrentarse a las escrituras y ser iluminado por Dios. Y de manera análoga, el puritanismo protestante, que desdeña el rito, correlaciona bien con la decadencia del estatus que acontece en la sociedad industrial y, más profundamente, con el interés de acumulación y reinversión de la ganancia, que ya no se utiliza para comprar aquel sino para incrementar esta. Baste con estos rasgos para ilustrar la tesis gellneriana. No obstante, es necesario advertir que para Gellner este protestantismo genérico distintivo de las sociedades modernas resulta compatible, de ahí su calificativo, con muchos particulares credos religiosos positivos... o incluso con el más acendrado descreimiento. De hecho, la tesis de nuestro filósofo es que la sociedad industrial lleva de manera inexorable hacia la secularización.

14.3. Simetrías y ecos

Como ya adelantamos, nuestra pretensión es mostrar cómo *La pasión de los fuertes* y *El hombre que mató a Liberty Valance* ilustran buena parte de las tesis de Gellner. No son las únicas películas de Ford que lo hacen. *Dos cabalgan juntos* o *Centauros del desierto* podrían esgrimirse como muestra del inevitable choque entre la mentalidad propia de las sociedades cazadoras/recolectoras y la correspondiente a una sociedad industrial.

Si hemos decidido centrarnos en estos dos filmes del maestro del wéstern es porque ambos vienen a situar su acción dramática y su problemática sobre una misma cuestión, importantísima para el esquema de Gellner: la génesis de la sociedad burguesa. Y no obstante, desde este mismo momento es preciso hacer una advertencia. Ford no retrata el tránsito desde una sociedad agraria a una sociedad industrial, sino la aparición de esta por, digámoslo así, gemación, su implantación sobre un trasfondo de salvajismo y violencia más cercano a la anarquía que no a la férreamente regimentada sociedad agraria.

Ahora bien, también es preciso advertir que esta «anomalía» está prevista en el esquema de Gellner. Dado que su historicismo no es determinista, nuestro filósofo no pensaba que todas las sociedades tuvieran necesariamente que experimentar el mismo tipo de desarrollo. Es más, dada su concepción episódica de la historia, el carácter excepcional que atribuye a las innovaciones sociales, su tesis es que estas no se expanden sino por difusión.

Por otra parte, y con respecto al caso específicamente norteamericano, su tesis es bien conocida: Norteamérica nació ya moderna. Un factor que juega negativamente, a su entender, sobre el pensamiento de muchos filósofos de esta nacionalidad, poco sensibles a la conciencia histórica y propensos, más bien, a creer que su devenida condición es y ha sido siempre la condición natural de toda la humanidad.

Si se combinan estas dos convicciones gellnerianas el resultado está claro. Dado que no es preciso que toda sociedad conozca las mismas fases de desarrollo, y dado también que Norteamérica nació ya moderna, esta nación que iba a convertirse en la potencia

hegemónica de nuestra contemporaneidad no fue el resultado de la transformación de una sociedad agraria anterior a ella misma, sino de la exportación de un modelo social desde una metrópoli, Inglaterra, moderna ya o cuanto menos protomoderna. Exportación que se repite en ese proceso que conocemos como «la conquista del oeste».

Así pues, estos filmes de Ford narran sendos episodios de lo que, según Gellner, sería esperable que se diese. Dos episodios de ese proceso civilizatorio por el que la sociedad industrial, y por tanto ya nacional, fue expandiéndose hacia nuevos territorios.

La pasión de los fuertes se sitúa exclusivamente en aquel tiempo donde los hombres «resuelven los problemas por sí mismos», revólver en mano. Narra el enfrentamiento entre los Clanton y los Earp. El asesinato del pequeño de estos últimos lleva a sus hermanos, comandados por Wyatt, a aceptar el puesto de comisarios de la ciudad de Tombstone, en la que el doctor John Holliday, llegado del este, impone una ley a medida de su turbulenta vida. Cuando Clementine Carter, la antigua novia de Holliday, aparece en la ciudad, Wyatt se prenda inmediatamente de ella y los acontecimientos se desatan hasta culminar en el mítico duelo, tantas veces recreado, en el O.K. Corral.

El hombre que mató a Liberty Valance, más compleja narrativamente, cuenta la desaparición del mundo de *La pasión de los fuertes*. Comienza con el regreso del senador Ransom Stoddard y su mujer, Hallie, a Shinbone para asistir al entierro de Tom Doniphon. ¿Qué ha llevado a tan importante personaje al funeral de un don nadie? ¿Qué ha hecho que el senador, el diplomático, el posible vicepresidente de la nación, el hombre que, aunque ya casi esté olvidado, edificó su carrera política matando al pistolero Liberty Valance, esté de nuevo en Shinbone? La respuesta de Stoddard a los periodistas del Shinbone Star que le entrevistan viene a descubrirnos que las cosas no son siempre como parecen. Que la democracia necesitó de la violencia para ser instaurada, que fueron necesarias las pistolas de un hombre más rápido que Valance. Y este, evidentemente, no podía ser el leguleyo venido del Este, que acabó de pinche de cocina al ser atracado y humillado por Valance. Tom Doniphon fue el hombre que realmente mató a Liberty Valance y que vio cómo la mujer que amaba se enamoraba y se casaba con Stoddard, dejando inacabada y vacía la habitación que él construía para ella. Hallie pasó de ser la analfabeta camarera del humilde restaurante de los Ericson a convertirse en la respetable esposa de un político importante. Ransom y ella, pues, le debían demasiado a Doniphon como para no ir a su entierro.

El trasfondo tanto de *La pasión de los fuertes* cuanto de *El hombre que mató a Liberty Valance* es una incipiente sociedad urbana, las dificultades para implantar un orden burgués amenazado, en ambos casos, no por unos salvajes que ya ocupaban el territorio del que ahora habrá que desalojarlos (este en todo caso sería el tema presente en otras películas de Ford, como *Fort-Apache* o, incluso, *El gran combate*) sino amenazado, decíamos, por otros «civilizados» que, en cualquier caso, habían llegado antes que la última hornada de emigrantes y que eran los que habían desalojado a aquellos salvajes, pero «civilizados» que por su peculiar ocupación productiva van a resultar excéntricos al nuevo orden que se avecina y un obstáculo para la implantación del mismo; nos referimos a los ganaderos.

El asunto está así de explícitamente formulado, con este nivel de lúcida autoconciencia, en el discurso que Dutton Peabody, el fundador, propietario, editor y redactor del *Shinbone Star*, hace a favor de la candidatura del hombre que aparentemente mató a Liberty Valance, Ransom Stoddard, para representar al territorio en el congreso de Washington: a los indios los desalojaron los pioneros, cazadores de búfalos y ganaderos, que suplantaron la ley del *tomahawk* por la del revólver más rápido, pero ahora que ha llegado la gente, los firmes y trabajadores ciudadanos, constructores de ciudades, se necesita otra ley...

Aunque no tan abiertamente planteado, el problema de Tombstone es el mismo que el de Shinbone. El único indio que juega un papel significativo en *La pasión de los fuertes*, Indian Joe, está borracho y es un cowboy. Los Clanton son los ganaderos que no conocen más ley que la del revólver —*When you pull a gun, kill a man*; les ordena el viejo Clanton, patriarca del clan, a sus hijos— y viven al margen de la ciudad y de su orden; secuestrando actores e impidiendo con ello el «normal» desarrollo de las funciones teatrales, sin establecer ninguna relación «formal» con ninguna mujer, indiferentes a la construcción de la iglesia (luego volveremos sobre estos dos puntos) y, lo que es más importante, sin respetar la libertad del comercio: sencillamente se apropian de aquello que quieren mediante la coacción y la violencia. Frente a ellos, de nuevo, los ciudadanos: tenderos, artesanos, pequeños agricultores... empeñados, en vano, en tener representantes que garanticen la ley y el orden. Su ley y su orden.

Esta coincidencia en el contexto sociológico dibujado por ambas películas no es de extrañar. Al fin y al cabo las dos vienen a situar la acción más o menos en la misma época. Por la tumba del menor de los Earp, James, sabemos que todo transcurre en 1882. Aunque no hay ningún elemento que permita una datación tan precisa para los acontecimientos que narra *El hombre que mató a Liberty Valance*, el personaje que interpreta Stewart, el ya mentado Ransom Stoddard, nos da una pista preciosa: él fue uno de aquellos que se tomaron al pie de la letra, nos dice, el consejo de Horace Greeley: *Go west, young man!* Teniendo en cuenta que Greeley lanzó este mensaje desde un editorial del *New Yorker* en julio de 1865, podríamos tranquilamente pensar que la acción empieza a transcurrir hacia principios de la década de los 70.

Sea como fuere, quien haya prestado atención a lo que hemos dicho anteriormente, cuando caracterizamos sumariamente la filosofía de la historia de Gellner, comprenderá que a este le hubiera parecido lógico el retrato de Ford; al fin y al cabo, las comunidades de pastores ya eran gente violenta, al margen del orden, incluso en la sociedad agraria. Y por otra parte, le hubiera parecido oportunísima la referencia a Greeley, cuyo mensaje, completo, es mucho más significativo, a saber, *Go west, young man, go west and grow with the country!*

Pero no le habría parecido a Gellner lógico solo el contexto dibujado por Ford, sino también los rasgos básicos de la trama de sus dos filmes. Y es que en la página 166 de la edición española de *El arado, la espada y el libro*, puede leerse:

Las comunidades urbanas comerciales pueden llamar a sus ciudadanos para que tomen parte en la defensa común de la ciudad, y en caso extremo lo harán. Sin embargo, los ciudadanos no están deseosos de

hacerlo continuamente... La práctica de la violencia no impregnará su *ethos*. Muy a menudo estarán dispuestos a contratar mercenarios. La razón es simple, la excelencia en el comercio o en la producción, así como la excelencia en casi toda actividad, necesita concentración, y desempeñar realmente bien dichas actividades, acapara la mayoría del tiempo de sus practicantes. A un pastor no le importa dedicar gran parte de su tiempo a practicar la violencia, pues el cuidado del ganado le deja el tiempo libre necesario. En cualquier caso, el cuidado del ganado contra la rapiña de los animales salvajes, y sobre todo contra la de otros pastores, constituye un entrenamiento continuo en la violencia.

En *La pasión de los fuertes*, la amenaza de los Clanton es conjurada por los Earp. Ford extrema la simetría interna al filme: cuatro hermanos y un padre omnipresente, los Clanton; cuatro hermanos y un padre siempre presente a pesar de su ausencia, los Earp. Todos ellos, los Clanton tanto como los Earp, externos a la ciudad. Unos y otros, ganaderos.

Aunque no tan estricta, una simetría parecida se da en *El hombre que mató a Liberty Valance*. La amenaza que este instrumento de los ganaderos supone para la ciudadanía, de la que vive al margen, es conjurada por Tom Doniphon, otro ganadero que vive, en definitiva, fuera de la ciudad.

De este modo, ambas películas guardan una perfecta simetría en la problemática sociológica que sus tramas presentan: un orden burgués que para llegar a consolidarse debe superar el escollo de la violencia de los ganaderos. Un orden que, finalmente, y he aquí la paradoja que da a los filmes de Ford su dimensión trágica, termina siendo implantado gracias a... los ganaderos. ¿Cómo no ver en el texto de Gellner recién citado un eco de estas simetrías?

Sin embargo, es preciso hacer una matización. En las películas de Ford los ganaderos que se ponen al servicio del orden burgués no lo hacen, como Gellner parece sugerir, por razones mercenarias. Antes bien, se trata de un asunto puramente personal. Aunque Wyatt Earp acepte el empleo de *sheriff*, no lo hace por la paga sino para descubrir a los asesinos de su hermano. Y de manera semejante, Tom Doniphon mata a Liberty Valance por no otro motivo que el de salvar la vida a Ransom Stoddard, de quien está ya enamorada Hallie, a la que Tom, a su vez, ama.

Pero esta motivación estrictamente individualista, que hace de Earp y de Doniphon héroes típicamente fordianos, tampoco contradice, sino que en cierto sentido refuerza, las tesis gellnerianas.

Lo que estas películas de Ford vienen a retratar es, por decirlo gellnerianamente, un desplazamiento en las fuentes de la legitimación: el tránsito desde la coacción directa a la indirecta, de la violencia física al adoctrinamiento a través de los medios de masas (el papel fundamental de los periódicos en el *El hombre que mató a Liberty Valance*) y de la escolarización (apuntado en ambas películas).

De los ganaderos cabría esperar, desde un planteamiento gellneriano, que dada su familiaridad con la violencia se movieran por un código del honor, no por motivos dictados por una racionalidad económico-instrumental. La identificación con el incipiente orden burgués no puede ser la razón básica de sus comportamientos, al fin y al cabo ellos son marginales a este orden y están llamados a quedar marginados por él. Earp abandona la ciudad una vez pacificada esta, como ya antes abandonó otras, lo que

viene a mostrar bien a las claras que el espacio de la ciudad pacífica no es su hábitat. Y en cuanto a Doniphon se queda sin recompensa sexual, pues es el pulcro Stoddard quien termina desposando a Hallie, y sin rancho, convertido al final de sus días en un simple *homeless* al que en su ataúd se le pueden robar las botas y el revólver.

Dicho sea de paso, tampoco el final de *La pasión de las fuertes* garantiza de ninguna manera que Earp vaya a obtener los favores de Clementine, cuya vocación de sedentaria maestra parece abocar a un callejón sin salida: o Earp renuncia a su modo de vida errante, para pasar a convertirse en un ciudadano sin más, aunque fuera en calidad de funcionario del orden, a todo lo cual no parece muy predispuesto,... o Clementine terminará casada con algún honrado banquero o un prometedor político.

Estas consideraciones nos permiten, por lo demás, plantear otra simetría que nos parece importante entre las dos películas de Ford, y es que en ambas se plantea la cuestión de un triángulo amoroso —Earp, Clementine y *Doc* Holliday, por una lado; y Doniphon, Hallie y Stoddard, por el otro— en uno de cuyos vértices se encuentra un hombre del este.

En efecto, a pesar de las apariencias, Holliday y Stoddard tienen mucho en común. Ambos proceden del este y ambos tienen una formación superior, médico el primero, abogado el segundo. En realidad, son las dos caras de una única y misma moneda: la cara romántica y la cara ilustrada de la sociedad industrial.

Y es que mientras Stoddard, como ya hemos apuntado, va armado con sus libros de leyes al oeste para seguir el consejo de Greeley de crecer con la nación, un crecimiento al que él mismo colabora con su labor de maestro-patriota, Holliday, a pesar de sus ansias de libertad salvaje, ansias típicas no del salvaje sino del hombre educado que no puede evitar emocionarse con el *Hamlet* de Shakespeare (mientras Earp le observa sin terminar de comprender), también arrastra tras de sí una estela civilizatoria: la modosa Clementine que en el oeste, ¡qué coincidencia!, terminará descubriendo, como ya hemos apuntado, que su vocación no es tanto el cuidado de los cuerpos —la enfermería— cuanto la formación, seguro que bien patriótica, de las almas.

¿Cómo no ver en todo esto una dramatización de algunas de las tesis más centrales de la teoría gellneriana acerca de la modernidad? El carácter parasitario, falsamente alternativo a la sociedad industrial, del romanticismo; el papel de la educación en la nacionalización de las masas...

Y hay más. Un tema igualmente importante, presente en ambas películas, es el trasfondo genéricamente protestante de esa incipiente sociedad burguesa: los colonos construyéndose la iglesia en Tombstone, los Ericson, emigrantes suecos en Shinbone, deseosos de alfabetizarse para poder leer personalmente la *Biblia*... y convertirse en orgullosos ciudadanos norteamericanos. De hecho, en *La Pasión de los fuertes*, y ahora volvemos sobre lo que anteriormente dejamos apuntado, una diferencia importantísima entre los Earp y los Clanton es sutilmente sugerida en la escena en que los primeros recuerdan a su madre ataviándolos convenientemente los domingos para llevarlos a la misa de campaña; una referencia a la figura maternal civilizatoria a través de la religión completamente ausente en el clan de los Clanton. ¿No encontramos un eco de todo esto,

una vez más, en las tesis de Gellner acerca del origen de la sociedad moderna?

Claro que Ford es bien consciente de que el igualitarismo nacional también tiene sus límites. La chicana Chihuahua parece condenada a la marginación de chica del Saloon, y el negro Pompey, a pesar de ser oficialmente libre, parece unido a Doniphon por una relación de semiservidumbre que lo condena a la misma marginación final que a su semiamo. ¡Y es que la tentación de buscar criterios raciales o étnicos para demarcar la nación es siempre tan fuerte! Contra esta tentación, la obra de Ford y la de Gellner son dos alegatos igualmente valientes (recuérdese, de Ford, *Sergeant Rutledge*, el sargento negro injustamente acusado de violación).

14.4. Continuidades

Desde nuestra interpretación, las dos películas de Ford son variedades de un mismo tema gellneriano: la forja de una nación. Hemos mostrado algunas de las simetrías que encontramos en estos dos filmes y el eco, de lo que en ellos se dramatiza, que a nuestro entender se puede encontrar en las tesis de Gellner acerca del origen de las sociedades industriales. Para terminar quisiéramos apuntar una secreta continuidad que nosotros creemos encontrar en las dos obras de Ford que hemos estado considerando y que, creemos también, confirma su inteligibilidad gellneriana.

En una de las escenas más desconcertantes no solo de *La pasión de los fuertes* sino quizás de toda la filmografía fordiana, un Wyatt Earp que ha bebido lo suyo le pregunta a Mac, el barman del Saloon, si alguna vez se ha enamorado (*—Have you ever been in love, Mac*), a lo que este responde, con toda seriedad, que no, que él toda su vida ha sido camarero (*—No, I have always been a bartender*).

¿Cómo interpretar tan extraordinario diálogo? Dos lecturas se nos ocurren, en principio, como posibles. Una metafilmica, vamos a decirlo así. Según la misma, el genial Ford estaría haciendo un guiño al espectador, una consideración sobre los estrictos códigos del género. En el wéstern, nos querría decir, los camareros no son personajes que se enamoren. La segunda lectura que se nos antoja como verosímil es directamente sociológica: en ciertas sociedades, las ciudades de frontera en el *far west*, por ejemplo, ciertos estratos de la población no conocen la pasión del amor, o al menos no en su forma romántica, esa que tanto ha ayudado a difundir el cine o, antes, la literatura. Claro que ambas lecturas no son realmente incompatibles. Quizás si los camareros personajes del wéstern no se enamoran en las películas es porque los camareros reales del *far west* no solían enamorarse, o al menos no románticamente, y más bien fiaban sus relaciones maritales a otras pasiones o consideraciones.

Fueran cuales fueren las intenciones de Ford, la insólita escena de *La pasión de los fuertes* plantea inmediatamente la cuestión acerca de qué pasa cuando los camareros se enamoran. Cuestión a la que, en cierto modo, responde *El hombre que mató a Liberty Valance*, ya que Ransom Stoddard, el protagonista de la misma, es no solo abogado y maestro sino también... camarero en el humilde local de los Ericson, en donde tanto ayuda en las tareas de intendencia —«lavaplatos» le llamará, entre cariñosa y

despectivamente, Doniphon— como en servir las mesas.

Es pues como si Ford hubiera hecho un guiño todavía más secreto al espectador de sus películas. El irrelevante camarero de *La pasión de los fuertes* se ha convertido en el protagonista de *El hombre que mató a Liberty Valance*. Mac the barman se ha transformado en Ransom Stoddard. Ahora ya no solo puede enamorarse sino que puede también enamorar. De hecho, puede enamorar tanto como para robarle la novia a Doniphon, tanto como para que el blando James Stewart le quite el protagonismo al duro John Wayne.

Cabe, pues, una lectura de ambas películas que descubra entre ellas una estrecha continuidad. *La pasión de los fuertes* nos deja con la duda de qué pasará cuando los camareros se enamoren; *El hombre que mató a Liberty Valance* la despeja. Lo que pasa, en el ámbito cinematográfico, es que los camareros pueden convertirse en los protagonistas de las películas. Lo que pasa, en el ámbito sociológico, es que la coacción indirecta, la legitimación a través del discurso, suplanta a la coacción primaria, la legitimación a través de la violencia física. Justo un proceso característico, según Gellner, de la implantación de las sociedades industriales.

Pero hay más. Que los camareros puedan ahora enamorarse, lo mismo que los ganaderos, no deja de apuntar a la decadencia del estatus y la agudización de las tendencias igualitarias de la sociedad moderna reiteradamente apuntadas por nuestro filósofo-antropólogo. Y todavía más, que el camarero Stoddard pueda ser también abogado, maestro, periodista ocasional, pistolero cuando las circunstancias lo exijan, político... nos indica claramente todas las diferencias que le separan de Mac the barman, quien ya nació camarero y camarero morirá. Este último es, a lo sumo, solo un predecesor de aquel; un hombre estamental, miembro todavía de una sociedad rígidamente estratificada, en la que la profesión determina férreamente un modo de vida característico y bien diferenciado. En Stoddard, por el contrario, podemos reconocer ya a nuestro coetáneo: el hombre modular de una sociedad intrínsecamente móvil, capacitado para desempeñar diferentes roles sin que ninguno de ellos determine o agote su «personalidad».

Concluimos. Nuestro objetivo ha sido bien modesto: mostrar que cabe una lectura gellneriana de dos películas de John Ford. Creemos que lo hemos cumplido. Lo que hemos ganado quizás sea permitir, en alguna medida, una nueva comprensión de estas dos obras cumbres del wéstern. Pero también, por ello mismo, creemos haber contribuido a mostrar la productividad teórica de la filosofía de la historia, del modelo sociológico y antropológico de Ernest Gellner.

Índice

Presentación	10
Capítulo 1	12
¿Cabe la filosofía en una cultura humanista?	12
1.1. Introducción	12
1.2. El humanismo y los «studia humanitatis»	12
1.3. Las tensiones del humanismo	15
1.4. La ciencia como fuente de legitimación	19
1.5. El futuro de las humanidades	21
Capítulo 2	25
Apología de la idiotez. Elogio de la filosofía	25
2.1. Los sentidos de la idiotez	25
2.2. La filosofía, especie protegida	26
2.3. Filosofía e idiotez	27
Capítulo 3	30
¿Por qué habría de importarle a la filosofía su propia historia?	30
3.1. Dos posiciones metafilosóficas	30
3.2. Metafilosofías antihistoricistas	30
3.3. Metafilosofías historicistas	32
3.4. La filosofía y su pasado	34
3.5. La comprensión filosófica	37
Capítulo 4	39
¿Hermenéutica de la epistemología?	39
4.1. Hermenéutica y epistemología, una relación aporética	39
4.2. Hermenéutica: la interpretación de la tradición	39
4.3. Epistemología: la crítica de la tradición	42
4.4. Tradición y traición. La dialéctica entre hermenéutica y epistemología	46
Capítulo 5	48
¿Tiene sentido hoy una teoría del conocimiento?	48
5.1. La amenaza del metaescepticismo	48
5.2. De «ancilla theologiae» a «ancilla scientiae»	49
5.3. La filosofía como justificación crítica de la ciencia	52

5.4. La epistemología como crítica justificada de la ciencia	54
5.5. De la epistemología a la crítica de la ideología	56
5.6. De la epistemología a la teoría de la racionalidad	58
Capítulo 6	62
¿Hay una realidad?	62
6.1. Filosofía y extrañamiento	62
6.2. La concepción absoluta de la realidad	62
6.3. Escepticismo contra el realismo del sentido común	65
6.4. El realismo científico	67
6.5. Escepticismo contra el realismo científico	68
Capítulo 7	74
Relativismo, verdad y crisis de la epistemología	74
7.1. La crisis de la epistemología	74
7.2. De pirámides, balsas y crucigramas: verdad y justificación	75
7.3. La tentación naturalista y el metaescepticismo	79
7.4. Metaescepticismo, escepticismo y relativismo	85
7.5. Conocimiento y praxis	87
Capítulo 8	92
Creencias y emociones. Reflexiones acerca de la legitimidad epistémica de ciencia y religión	92
8.1. Facultades cognitivas y emociones	92
8.2. La cabeza fría (o la propuesta racionalista)	93
8.3. La irracionalidad de la racionalidad pura	93
8.4. La racionalidad de las emociones (o la propuesta del emotivismo)	95
8.5. Puritanismo emocional	95
8.6. ¿Fue Copérnico copernicano? (o que nada grande se hace sin pasión)	96
8.7. Vicios privados, beneficios públicos	98
8.8. El corazón caliente y la cabeza fría (o por un emotivismo racionalista)	99
8.9. El conflicto entre ciencia y religión: el mundo desencantado	100
8.10. ¿Y tú también? La falta de fundamento teórico de la creencia religiosa	102
8.11. El error de James	106
8.12. El acierto de James. Una posible fuente alternativa de justificación de la creencia religiosa	107
Capítulo 9	109

Palabra y silencio. Reflexiones sobre la violencia y el lenguaje	109
9.1. Un territorio filosófico poco transitado	109
9.2. El lenguaje de la violencia	109
9.3. La violencia del lenguaje	115
Capítulo 10	122
Terror y globalización	122
10.1. Los profetas de la globalización	122
10.2. Terrorismo y globalización	123
10.3. Globalización e hiperfobia	125
10.4. Miedos existenciales	127
10.5. Lo global y lo siniestro	129
10.6. Conclusión: ¿globalización sin terror?	132
Capítulo 11	135
Fiat negotium, pereat mundus. La crisis en el final de la historia	135
11.1. Crisis y filosofía	135
11.2. Crisis y economía	137
11.3. Crisis e historia	138
11.4. Crisis y democracia	139
11.5. Crisis y capitalismo	143
11.6. Crisis y racionalidad	144
11.7. Crisis y utopía	146
Capítulo 12	148
Esperando a los bárbaros	148
12.1. Un exónimo peyorativo	148
12.2. Los bárbaros como problema y amenaza	149
12.3. La barbarie como recurso	150
12.4. Filobarbarie	151
12.5. Xenocentrismo	153
12.6. Socialismo y barbarie	154
12.7. ¿Todavía existen bárbaros?	155
12.8. ¿Socialdemocracia para todos?	157
12.9. Esperando a los bárbaros	160
Capítulo 13	161
Conjuntos difusos y predicados improyectables: La cuestión	161

nacional	161
13.1. Dos teorías	161
13.2. Nación y patria	163
13.3. Nación y estado	164
13.4. Nación y etnia	166
13.5. Un ejemplo inquietante: el estigma de Caín	167
13.6. ¿Etnología o etnografía?	168
13.7. Etnología y política	170
13.8. La fuerza ética del nacionalismo	172
13.9. Cosmopolitismo	174
Capítulo 14	175
Coda cinéfila: El ganado, el revólver y el libro (Propuestas para una lectura gellneriana de dos filmes de John Ford)	175
14.1. Introducción	175
14.2. El modelo: una antropología historicista	176
14.3. Simetrías y ecos	183
14.4. Continuidades	188