

PALOMA PÉREZ-ILZARBE Y
RAQUEL LÁZARO (Eds.)

VERDAD, BIEN Y BELLEZA

CUANDO LOS FILÓSOFOS HABLAN DE VALORES

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González
DIRECTOR

Salvador Piá Tarazona
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA 1275-1991
Pamplona

Nº 103: Paloma Pérez-Illzarbe y Raquel Lázaro (Eds.), *Verdad,
Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores*

© 2000. Paloma Pérez-Illzarbe y Raquel Lázaro (Eds.)

Imagen de portada: Escuela de Atenas (Rafael)

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

E-mail: cuadernos@unav.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.
EUROGRAF. S.L. Polígono industrial. Calle O, nº 31. Mutilva Baja. Navarra

ÍNDICE

Presentación	7
Alejandro Llano, <i>El valor de la verdad como perfección del hombre</i>	9
Javier Echeverría, <i>Los nuevos valores en el mundo tecnológico: de la verdad al bien</i>	21
1. Introducción.....	21
2. Putnam: ciencia y valores.....	22
3. Tecnociencia y nuevos valores.....	25
4. La tecnociencia y lo bueno, desde el punto de vista de la axiología.....	31
Enrique Alarcón, <i>El debate sobre la verdad</i>	35
1. La verdad como tema de discusión.....	35
a) Tres usos de las palabras	38
b) La verdad como nombre propio	41
c) La verdad como terminología.....	42
2. La noción de verdad.....	47
a) Los tres ámbitos de la verdad.....	47
b) Teorías sobre la noción de verdad.....	51
3. El conocimiento de la verdad.....	53
a) Conocimiento intelectual y realidad.....	53
b) La verdad inadvertida	56
4. El valor de la verdad	58
a) La necesidad de la verdad	58
b) La verdad y la dignidad del hombre.....	60
Marga Vega, <i>Pensamiento y lenguaje en la praxis metafórica</i>	63

Jaime Nubiola, <i>El valor cognitivo de las metáforas</i>	73
1. Introducción.....	73
2. Metáforas de la vida cotidiana de Lakoff y Johnson.....	74
3. Las metáforas conceptuales y su conexión con la experiencia y la imaginación	78
4. La recepción de las propuestas de Lakoff y Johnson: valoración final.....	82
5. Bibliografía.....	84
Modesto Santos, <i>¿Unidad o fragmentación de la ética? Análisis, valoración y perspectiva de algunos modelos éticos actuales..</i>	87
1. Valoración.....	91
2. Prospectiva.....	102
Lourdes Flamarique, <i>La cultura o la segunda génesis del hombre a través de la libertad</i>	105
1. Herder: la invención de lo humano	110
2. La cultura o <i>el arte forzado</i> de Kant	122
3. De la expresividad de la cultura a la autenticidad como criterio moral de la acción.....	126
Ana Azurmendi, <i>Ética y medios de comunicación</i>	135
1. Introducción.....	135
2. ¿De qué hablamos cuando hablamos de ética de los medios de comunicación?.....	136
3. Entre la interpretación de la realidad y los porcentajes de audiencia	137
4. ¿Necesidad de cambio en el estilo de la gestión de los medios?	139
5. Las audiencias se activan: los consumidores y usuarios de comunicación	141
6. El poder de los <i>media critic</i>	145
Alfonso López Quintás, <i>El análisis literario y su papel formativo</i>	147
1. La obra literaria como campo de juego y de iluminación....	148
2. La lectura genética se mueve constantemente en dos niveles de realidad distintos	149

3. La obra literaria presenta un realismo peculiar	154
4. La lectura de obras literarias de calidad fomenta la capacidad creativa del hombre	156
5. Exigencias de este método de análisis	158
6. Aplicación de este método a obras cinematográficas.....	163
7. Aplicación de este método a la actividad de las tutorías.....	167
Juan Cruz Cruz, <i>La estimación estética</i>	169
1. La ejecución pictórica.....	169
a) La Técnica y el Arte de pintar.....	170
b) Música y Pintura.....	171
c) Movimiento y Ritmo	172
d) Lo Plástico y lo Representativo	173
2. La expresión artística.....	175
a) Razón y Sensibilidad	176
b) Imitación y Expresión.....	177
c) Imaginación y Expresión.....	178
d) Tema y Motivo.....	179
e) Pintura y Realidad.....	182
Paula Lizarraga, <i>Las valoraciones artísticas</i>	185

PRESENTACIÓN

Este Cuaderno reúne la mayoría de las ponencias presentadas en el *Curso de Perfeccionamiento del Profesorado (Filosofía y Ética)* que se desarrolló en Pamplona entre el 24 y el 27 de agosto de 1999, organizado por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra y dirigido por el Departamento de Filosofía.

El tema general de esta edición del Curso fue “Cómo educar en la verdad, la belleza y el bien”. La idea era partir del estudio de la realidad de cada uno de estos valores en sí mismos, y desde ahí tratar de encontrar caminos para acceder a ellos y argumentos para apoyarlos.

Más allá del discurso metafísico, el propósito era orientar a los docentes para la enseñanza de los valores. La experiencia muestra que muchas veces resulta difícil conseguir interesar a nuestros estudiantes y transmitirles aquellas cosas que consideramos valiosas. Con demasiada frecuencia, los argumentos racionales no bastan. Por eso también nos preocupaba encontrar el modo de hacer atractivos unos valores como la verdad, la belleza y el bien, que no están de moda y cuya conquista exige esfuerzo: un esfuerzo que un adolescente no realizará si no está convencido de que merece la pena.

Aunque lo más enriquecedor del Curso fue sin duda lo que no puede quedar reflejado en este cuaderno (el contacto entre las personas y las experiencias compartidas), esperamos que esta publicación resulte útil y ayude a los profesores en la tarea interminable en la que están comprometidos: la de ir aprendiendo a enseñar.

No podemos cerrar esta presentación sin expresar nuestro agradecimiento a todas las personas e instituciones que hicieron posible la celebración del curso, y de modo muy especial a los profesores y profesoras de bachillerato que participaron en él.

Pamplona, 9 de diciembre de 1999
Paloma Pérez-Ilzarbe y Raquel Lázaro

EL VALOR DE LA VERDAD COMO PERFECCIÓN DEL HOMBRE

ALEJANDRO LLANO

Decía el poeta alemán Heinrich von Kleist que “el paraíso está cerrado y el querubín se halla a nuestras espaldas; tenemos que dar la vuelta al mundo para ver si el paraíso no está quizás abierto aún en algún lugar del otro lado, detrás de nosotros”. La cultura moderna y la existencia actual se presentan como impregnadas de esta conciencia desencantada de encontrarse fuera del Paraíso, en la prosa del mundo y en su red de discordancias irreconciliables.

El hombre actual es el protagonista pasivo de una escisión que lo aparta de la totalidad de la vida y lo divide incluso en su ser íntimo. Las contradicciones del reciente proceso histórico —entre emancipación y violencia, liberación y desposesión del hombre aislado— parecen gritar al individuo que en el marco de la lucha general no puede recurrir a valores universales, capaces de justificar definitivamente su opción, de una vez por todas. Como ha sugerido Claudio Magris, toda opción lleva consigo la conciencia del agravio a quien ha preferido otra distinta o enfrentada a aquélla. La relativización de todos los valores —el relativismo ético— se presenta como la única posibilidad de superar ese mal radical que implican las convicciones morales absolutas, la única forma de abandonar la conciencia de culpa que acompaña a toda actuación seria, para alcanzar así una “nueva inocencia”.

Se lleva al extremo el nihilismo al intentar convertir la ausencia de todo valor en premisa para la libertad. El más célebre representante del *pensamiento débil*, Gianni Vattimo, haciendo la apología del nihilismo total, ha escrito que éste constituye la reducción final de todo valor de uso a valor de cambio: liberados los valores de su radicación en una instancia última, todos se hacen equivalentes e intercambiables: cada valor se convierte en cualquier otro, todo se reduce a valor de cambio y queda cancelado todo valor de uso, toda peculiaridad inconfundible o insustituible. Economicismo y relativismo se dan la mano. Cualquier realidad se puede convertir en cualquier otra, y adquiere de este modo la naturaleza del dinero, que puede ser permutado indiferentemente por

cualquier cosa. La apoteosis del mecanismo del cambio, extendido a la vida entera, celebra la desposesión de la persona, a la que se arrebató radicalmente su dignidad.

Todo intento de restablecer el valor absoluto de la dignidad de la persona humana será considerado, entonces, como una agresión injustificable, y resultará por lo tanto ignorado o, si esto no es posible, duramente combatido por los *Mass Media* y por la cultura dominante.

Cuando empezaba este siglo que ahora termina, el sociólogo alemán Max Weber avanzó una profecía profana, que venía a concretar las formuladas en la pasada centuria por Kierkegaard, Dostoievski y Nietzsche. El diagnóstico de Weber se centra en su célebre fórmula del “politeísmo de los valores”. Olvidado ya el único Dios verdadero, los valores se enfrentan entre sí, en una lucha irreconciliable, como dioses de un nuevo Olimpo desencantado. La ausencia de finalidad conduce a la generalizada “pérdida de sentido”. A su vez, esa carencia de sentido hace surgir un tipo de individuos calificados por el propio Weber como “especialistas sin alma, vividores sin corazón”. Hoy están por todas partes. Habitan en los entresijos de una complejidad que no procede de la abundancia de proyectos, sino más bien de esos fenómenos de fragmentación de la sociedad, anomia de las costumbres, proliferación de los efectos perversos e implosión de las instituciones, descritos por sociólogos más recientes.

La conciencia de *crisis de la cultura* se generaliza, hasta constituir toda una corriente de pensamiento. Por su hondura y radicalidad, destaca en ella la figura de Martin Heidegger. “Sólo un Dios podrá salvarnos”, afirma. Pero su débil y ambigua sentencia, no exenta de ribetes turbios, surgía de un pensamiento postmetafísico que renunciaba de antemano a toda ética y, por supuesto, al acceso a una *verdad del hombre* fundada en la metafísica y abierta a la iluminación de un Dios personal. De postración intelectual tan honda, que se agudiza progresivamente y se prolonga hasta ahora mismo, sólo puede sacarnos en verdad la aceptación de una llamada que surge de una profundidad aún más radical. El abismo de la vaciedad clama por el abismo de la plenitud. La difundida y difusa conciencia de haber llegado a una situación impropio, a un “final de esa historia”, abre un espacio para escuchar otra narrativa del todo diferente, como es la que apela —en esta era crepuscular— nada menos que a la reposición del valor incondicionado de la verdad como perfección del hombre, a un “esplendor de *la verdad*”.

Una cosa es el *brillo* y otra el esplendor o *resplandor*. El brillo es relativo, luz reflejada, prestada claridad. El resplandor, en cambio, es absoluto, luminosidad interna que serenamente se difunde: como aquel personaje de Miguel Delibes, esa señora de rojo sobre fondo gris, de quien nos dice el escritor castellano: “con su sola presencia aligeraba la pesadumbre de vivir”. El resplandor es la verdad de lo real. El brillo omnipresente es la luz artificial del simulacro televisivo, que celebra el triunfo de la sociedad como espectáculo. El televisor es el tabernáculo doméstico de la religión nihilista.

No somos nosotros los que poseemos la verdad, es la verdad la que nos posee. La verdad, dice el Profesor Leonardo Polo, no admite sustituto útil. Y Ortega y Gasset afirmaba en 1934: “La verdad es una necesidad constitutiva del hombre (...). Este puede definirse como el ser que necesita absolutamente la verdad y, al revés, la verdad es lo único que esencialmente necesita el hombre, su única necesidad incondicional”. Esta verdad necesaria no nos encadena: nos libera de la irrespirable atmósfera del subjetivismo y de la esclavitud a las opiniones dominantes, que representan obstáculos decisivos para un diálogo seriamente humano.

La fuerza liberadora de la verdad es un valor humanista y cristiano. La verdadera Fe no ha de ser nunca constricción o barrera, sino acicate para la investigación y apertura de posibilidades inaccesibles para esa razón menguada, esa razón positivista y relativizada, que en definitiva no busca la verdad sino la certeza, es decir, la coherencia consigo misma. La crispada pretensión de certeza está orientada hacia atrás, para atar los cabos de una seguridad que garantice el dominio de la razón. La búsqueda de la verdad, en cambio, se lanza audazmente hacia delante, al encuentro con la plenitud de la realidad. Quien busca la verdad no pretende seguridades. Todo lo contrario: intenta hacer vulnerable lo ya sabido, porque pretende siempre saber más y mejor. Y, paradójicamente, es esta apertura al riesgo la que hace, en cierto modo, invulnerable a la persona, porque ya no están en juego sus menudos intereses, sino la patencia de la realidad.

No podemos infravalorar los actuales obstáculos para la comprensión de esta concepción del valor de la verdad como perfección del hombre. Las dificultades son muy hondas. Proviene de toda una ficción cultural, en la que todavía se sigue empleando un lenguaje ontológico y moral cuyo significado se ignora. Alasdair MacIntyre lo ha demostrado de un modo que, a mi juicio, resulta irrefutable. Su argumen-

tación más conocida es la que se refiere al uso de una palabra clave para nuestro tema: la palabra “virtud”. Hablar de “virtud” sólo tiene auténtico sentido en el contexto de una concepción de la razón práctica que supera la dialéctica sujeto-objeto consagrada por la ética racionalista. Para el racionalismo terminal de este siglo, la objetividad está compuesta por hechos exteriores y mostrencos, mientras que la subjetividad es una especie de cápsula vacía y autorreferencial. Se divide así la entera realidad en dos territorios comunicados. Lo fáctico es el campo de la evidencia científica, accesible a todos los que dominen el método correspondiente; se trata de un reino neutral, avalorativo, dominado por un férreo determinismo. En cambio, lo subjetivo es irracional, irremediabilmente individual, en donde no cabe la evidencia sino sólo las preferencias arbitrarias de cada uno. Claro aparece que, en un contexto así, no tiene mucho sentido hablar de virtud, porque la virtud es el crecimiento en el ser que acontece cuando la persona, en su actuación, “obedece a la verdad”. La virtud es la ganancia en libertad que se obtiene cuando se orienta toda la vida hacia la verdad. La virtud es el rastro que deja en nosotros la tensión hacia la verdad como ganancia antropológica, es decir, como perfección de la persona.

El que obedece a la verdad realiza la *verdad práctica*. Rehabilitar este concepto aristotélico –el de verdad práctica– implica superar la escisión entre sujeto y objeto, para abrirse a una concepción teleológica –finalista– de la realidad, en la que tiene sentido la libre dinámica del autoperfeccionamiento y, en definitiva, el ideal de la vida buena, de la vida lograda, de la vida auténtica o verdadera. Dando un paso más, se puede decir que el concepto de verdad práctica, central en la ética de inspiración clásica, sólo es posible si la libertad no se contrapone a la verdad. La oposición de la libertad a la verdad –como lo subjetivo a lo objetivo– se enreda en el pseudoproblema de la falacia naturalista y conduce a un dualismo antropológico –a una escisión entre la mente y el cuerpo– que arruina toda fundamentación realista de la ética.

Es conveniente –y posible– “hacer la verdad en el amor”. La verdad que se hace, que se opera libremente, es la verdad práctica. Y el amor es mucho más que deseo físico o sentimiento psicológico: es la tendencia racional que busca un verdadero bien, un bien que responda a la naturaleza profunda del que obra y, en definitiva, al ser de las cosas. Es así como cabe entender que “la verdad nos hace libres”. Actuar según verdad no supone la constricción de la libertad –como se derivaría de un esquema mecanicista– sino que implica potenciar la libertad: perfeccio-

narse, autorrealizarse. La vivencia de esta autorrealización no está sometida a reglas mecánicas, no responde a ningún recetario, sino que está dirigida por ese “ojo del alma” al que se llamaba *phronesis* o *prudentia*. La prudencia es el saber cómo aplicar las reglas a una situación concreta y, por lo tanto, ese mismo saber no puede estar sometido a reglas: es la capacidad de comprensión ética de una determinada coyuntura vital.

El relativismo ético es una trivialización de este carácter no reglado de la razón práctica. La moral prudencial no equivale, en modo alguno, al relativismo. Porque lo que subraya es que hay que “dar con la verdad” en cada caso, lo cual viene facilitado por esa experiencia vital que se remansa en las virtudes. La *recta ratio* es una *correcta ratio*, como ha puesto de relieve Fernando Inciarte. Y ello presupone que no da lo mismo hacer una cosa que otra. Al actuar, es posible acertar y es posible equivocarse. Nuestro campo de actuación no es una especie de gelatina amorfa, sino que está estructurado por las leyes morales, que expresan lo que es conveniente y lo que es inconveniente para el hombre, superando esa mezcla del bien con el mal, esa ambigüedad que hoy invade la sociedad entera. Una sociedad en la que ya nadie parece atreverse a decir categóricamente: “esto es bueno” o –todavía menos– “esto es malo”. Es bien cierto que no se puede asegurar de antemano que determinada conducta vaya a conducir al logro de la vida buena, precisamente porque cada biografía es única e irrepetible, no sometida a reglas mecánicas. Lo que se puede predecir es que si se actúa de determinada manera –de un modo moralmente malo– va a acontecer un fracaso vital. Por eso no nos debería extrañar o escandalizar el hecho importantísimo de que sean precisamente los preceptos morales negativos aquellos que tienen una universal validez incondicionada. Lo cual en modo alguno conlleva que se propugne una ética negativa, una moral de prohibiciones. Implica más bien un conocimiento antropológico que atesora una experiencia existencial según la cual el desprecio de ciertos bienes esenciales siempre conduce a la destrucción del propio equilibrio vital. Los preceptos morales negativos expresan, en último término, que no es lo mismo el bien que el mal, condición indispensable para la realización del bien. Sólo cuando se reconoce que hay algo malo en sí mismo –como es la tortura, el aborto directamente provocado o la exhibición del propio cuerpo ante un público anónimo– empieza la vida ética, emergen los bienes morales. Dicho en términos más generales: si no hay error, tampoco hay verdad. Porque, si no hubiera error, todo sería

verdadero. Y si todo es igualmente verdadero –también una afirmación y su correspondiente negación– entonces todo es igualmente falso.

Ciertamente, hoy resulta intempestivo –arriesgado incluso– apelar a una fundamentación ontológica para salir al paso de un relativismo moral que se presenta como esa “nueva inocencia”, situada más allá del bien y del mal. Estamos acostumbrados a aceptar la visión oficial del relativismo como algo ingenuo y hasta divertido, que contrasta con los ceños fruncidos de la intolerancia y el fanatismo, condensados hoy en la etiqueta “fundamentalismo”. La levedad del permisivismo convierte la ética en estética, o incluso en dietética, porque los únicos mandamientos incondicionados son actualmente los del disfrute dionisiaco y los de la higiene puritana. Como dice Magris, los nuevos personajes, “emancipados con respecto a toda exigencia de valor y significado, son igualmente magnánimos en su indiferencia soberana, en su condición de objetos consumibles; *son libres e imbéciles*, sin exigencias ni malestar, grandiosamente exentos de resentimientos y prejuicios. La equivalencia y permutabilidad de los valores determinan una imbecilidad generalizada, el vaciamiento de todos los gestos y acontecimientos”.

Sólo que, al convertir incluso a las personas en objetos consumibles, el relativismo consumista adquiere una deriva cruel. Porque habría que caer en la cuenta de que lo que el permisivismo permite es justamente el dominio de los fuertes sobre los débiles, de los ricos sobre los pobres, de los integrados sobre los marginales. El relativismo moral, como ha subrayado Spaemann, absolutiza los parámetros culturales dominantes. Lleva, así, a un acomodo a las fuerzas en presencia que acaba por anestesiar la capacidad de indignación moral.

El coraje moral para demostrar que la verdad es la perfección de la persona humana sólo puede mantenerse desde una renovada comprensión de la verdad del hombre. Sin el campo de juego que abre el amor a la verdad, la libertad humana se ve ahogada por el temor y el sentimentalismo, por ese sofocante encapsulamiento afectivo del subjetivismo o por la violencia que se desprende del relativismo pragmatista. Violencia la ha habido siempre, se dirá. Y está bien dicho, si por violencia se entiende simplemente el uso de la fuerza. Pero el ensalzamiento actual de la violencia, sin contraste válido posible, revela el vacío que ha dejado tras de sí el nihilismo. Como dice Hannah Arendt, sólo el olvido de que la contemplación de la verdad –la teoría– es la más alta actividad humana ha dado origen a ese avasallamiento sistemático e implacable que revelan las manifestaciones actuales de violencia. No sería ocioso pre-

guntarse cuáles son las condiciones culturales que posibilitan el terrorismo: fenómeno muy reciente, típicamente moderno, que refleja precisamente esa absolutización de lo relativo a la que antes me refería.

Ya Tocqueville –más actual ahora que nunca– advertía que el fundamento de la sociedad democrática estriba en el estado moral e intelectual de un pueblo. Desde luego, el fundamento de la democracia no puede ser el relativismo moral, aunque sólo sea porque el relativismo no fundamenta nada. La condición de posibilidad de la democracia es el pluralismo, que viene a reconocer los diversos caminos que la libertad sigue en su búsqueda de la verdad práctica. La democracia no puede florecer si se considera que es el régimen de las incertidumbres, la organización de la sociedad que permite “vivir sin valores”.

Ciertamente, la aceptación del pluralismo es condición necesaria para la existencia real de las discusiones democráticas. La realidad es compleja y no sólo autoriza sino que exige diversidad de perspectivas para abordar su entendimiento. Mientras que los hombres y mujeres no somos sujetos puros, sino que nuestra personalidad está configurada por distintas trayectorias vitales, diferentes fibras éticas y preferencias de muy vario linaje. Son muchos, por tanto, los senderos que convergen en el descubrimiento de las nuevas realidades y en el perfeccionamiento individual y social. Pero –insisto– el pluralismo no equivale en modo alguno al relativismo. Acontece, más bien, lo contrario. Si hay posiciones diversas que entran en confrontación dialógica, es precisamente porque se comparte el convencimiento de que *hay realmente verdad* y la esperanza de que se pueda acceder a ella por el recto ejercicio de la inteligencia. Si se partiera, en cambio, de que la verdad es algo puramente convencional o inaccesible, las opiniones encontradas serían sólo expresión de intereses en conflicto, de manera que todas vendrían a valer lo mismo, porque en definitiva nada valdrían. Lo que imperaría, entonces, sería el poder puro, la violencia clamorosa o encubierta, tan dolorosamente manifestada en la actualidad internacional.

El relativismo hace trivial al pluralismo y tiende a eliminarlo. El hecho de que tenga relevancia discutir acerca de la justicia de una ley positiva responde a que los interlocutores *saben* que existe algo que es justo en sí, por más que unas veces sea reconocido por el poder establecido y otras no.

En cambio, cuando ya no se cree que haya acciones injustas y malas de suyo, cuando se afirma –como hace el relativismo cultural– que es sólo nuestro modo de usarlas el que da su sentido a las calificaciones

morales, cuando se mantiene que sólo es justo y bueno lo que simplemente llamamos “justo” y “bueno”, ya no cabe conversación racional posible; y el aparente diálogo disfraza con dificultad lo que se ha transformado en un puro juego de poderes. Si cuando discutimos acerca de lo bueno y lo justo sólo hablamos acerca de nuestro modo de hablar, entonces se impone necesariamente quien grita más fuerte, quien a esa peculiar mesa de negociaciones lleva más poder o quien deja sobre el tapete la pistola. Pero es que además, si sólo hablamos de nuestra forma de hablar, seguir refiriéndonos a un “diálogo libre de dominio” –al estilo de Habermas o Apel– no pasa de ser una burla cruel. Como ha dicho el Profesor Jorge de Vicente, si no hay verdad real, si son únicamente nuestras prácticas lingüísticas las que fundan el sentido de las palabras, si el honorable término “justicia” sólo tiene el sentido que se le dé en la mesa de negociaciones, ¡Ay de los ausentes! ¡Ay de los débiles, de quienes por carecer, carecen hasta de palabra! “Me queda la palabra”, decía un verso inolvidable de Blas de Otero. Pero a los enfermos, a los presos, a los subnormales, los no nacidos, los ancianos, los dementes, los catatónicos, los emigrantes magrebíes, los drogadictos, los que padecen el Sida, y al ingente número de los marginados de nuestra sociedad, ni siquiera les queda la palabra, porque unos la han perdido y otros no la han tenido nunca. Hoy –cuando la marginación ya no es marginal– puede entenderse mejor que en otras épocas el lamento de la Escritura: *Vae tacentibus!* ¡Ay de quienes callan! Porque ellos, los que mejor expresan en su humanidad doliente la humana dignidad, no tienen lugar en la mesa de negociaciones, en la que se pacta qué es lo justo, lo bueno y lo honrado.

Sabemos desde antiguo que hay un conflicto entre *Ethos* y *Kratos*, entre la moral y el poder. Una manera de resolverlo es la eliminación del *Ethos*, la resignación ante una política tecnocrática que sacraliza los procedimientos e ignora a las personas y su inalienable libertad. En la medida en que triunfa esta tendencia, se impone un modelo de *colonización*, de penetración capilar de la Administración y de la economía mercantilista en todos los ámbitos de la vida social y privada. Si, en cambio, se entiende que el poder surge de la libertad concertada de los ciudadanos, entonces se abre paso un modelo de *emergencia*, en el que la ética tiene primacía sobre la mecánica político-económica, y las solidaridades primarias recuperan su originario protagonismo.

El individualismo posesivo –típico de nuestras sociedades satisfechas– es pre-totalitario, porque los individuos aislados y presuntamente

satisfechos por el consumo son instrumentos dóciles en manos de la tecnoestructura, es decir, de la emulsión entre Estado, mercado y *Mass media*. El individualismo ético es la síntesis de esas ficciones inhabitables a las que antes me refería. En el individualismo se malentiende el carácter único e intransferible de la conciencia personal, que primero se absolutiza y luego se disuelve. Pero, sobre todo, se ignora que la vida ética sólo es posible en comunidad, porque –como también muestra MacIntyre– únicamente en el seno de una comunidad se puede uno embarcar en prácticas susceptibles de aprendizaje, rectificación y perfeccionamiento, es decir, en prácticas éticamente relevantes. La inviabilidad ética y social del individualismo se traduce en ese difundido modelo que se podría llamar “totalitarismo permisivo”, el cual implica una especie de división del territorio –correspondiente a la escisión entre objeto y sujeto– según la cual los poderes tecnoestructurales dominan todo el campo de lo público, en el que se subsume lo social, mientras que –a modo de compensación– se tolera que el individuo se disperse en la veleidad de sus placeres privados. Se entra así en lo que Vittorio Mathieu ha llamado “sociedad de irresponsabilidad ilimitada”.

La vida ética se encuentra siempre encarnada en comunidades que tienen una determinada configuración cultural. Frente al universalismo trascendental de cuño kantiano, del que todavía podemos aprender mucho, es preciso reconocer que no hay ética sin cultura. Frente al relativismo, en cambio, hay que mantener que *no todo es cultura*. Este es, según entiendo, el significado profundo de la alegoría platónica de la caverna. Todo se da a través de representaciones, pero no todo es representación. Si no hubiera más que representaciones, no habría siquiera representaciones, porque toda representación es intencional, es “representación-de” algo que no es ella misma. Todo se expresa a través del lenguaje, pero el lenguaje mismo presupone el pensamiento, que no es una especie de lenguaje interior, sino que tiene que estar basado en una intermediación distinta de la intermediación sensible, en una segunda intermediación de carácter intelectual, cuya raíz son los primeros principios teóricos y prácticos de la inteligencia. La cultura es un entramado de mediaciones, mas, para que las haya, es preciso que no todo esté mediado sino que exista eso que George Steiner llama “presencias reales”.

Si hoy día nos resulta tan difícil superar el relativismo, es porque nos movemos en el caldo de cultivo de una *cultura que glorifica el simulacro*, la apariencia que no reviste verdad alguna y remite solamente al vacío: una cultura que tiende a considerar la realidad entera como un

simulacro y se goza en ese “descubrimiento” como en una liberación de la dureza de la realidad. En la sociedad del espectáculo, éste no remite a nada, sino que absorbe una realidad que acaba por quedar abolida. Sueño y vigilia terminan por confundirse en una especie de fascinación caótica, en la que el espectáculo exhibe y proclama su unidimensionalidad, se hace total y totalitario, sin que deje siquiera lugar para la ironía, para el recuerdo de esa divergencia entre representación y vida que es el meollo del arte y de la literatura, como debería saber todo lector de *El Quijote*.

No estoy yo defendiendo aquí una simple vuelta al universalismo ético de la Ilustración. Porque el paradigma de la fuerza liberadora de la verdad —de la concepción de la verdad como perfección del hombre— se encuentra tan lejos de la concepción racionalista de la ley natural cuanto dista el derecho natural clásico del derecho natural moderno que sería válido *a priori*, “aunque Dios no existiera”. Si la ética racionalista es la última instancia, nos situamos en un moralismo que deriva al inmoralismo con la misma facilidad con la que se ha pasado de Kant a Nietzsche. A la postre, es preciso aceptar el radicalismo de un Kierkegaard, cuando abre la posibilidad de una suspensión de la moral por la religión. En términos abstractos, cabría discutir la viabilidad de una ética completamente secular, desligada de toda religión, neutral desde el punto de vista religioso. En términos históricos, esta viabilidad queda, a mi juicio, excluida. Porque nuestras actuales discusiones éticas sólo tienen sentido sobre el trasfondo del cristianismo. Incluso la propuesta de una “moral civil”, tan reiterada hoy día, sólo tiene sentido en una sociedad que es —o ha sido, al menos— cristiana. Cuando también eso se pretende ocultar, lo que resulta es un producto muy extraño en el que casi nunca falta un ingrediente de mala conciencia.

A algunos les parece que la insistencia en la debilidad humana y en el inexcusable reconocimiento del mal son una manifestación de pesimismo. Desde luego, no es el leve y superficial optimismo de ese subproducto, tan al uso, que Spaemann llama “nihilismo banal”, para el que sólo existe el bienestar o el malestar, y de lo que se trata es de maximizar aquél y minimizar éste. Este “nihilismo banal” es como una domesticación del “nihilismo heroico” nietzscheano, para el que “la anarquía de los átomos”, la ausencia de todo orden metafísico, conduce a la liberación que sólo se produce en un vacío de realidad. La lúcida radicalidad de Nietzsche se revela en un aforismo suyo, incluido en *El ocaso de los ídolos*: “Me temo que no nos vamos a desembarazar de Dios porque

aún creemos en la gramática”. Nietzsche ya no resulta hoy subversivo, porque –paradójicamente– su immoralismo ha pasado a formar parte de la conciencia burguesa, y se ha hecho objeto de comercialización y consumo. Más subversivo sería un alegato en favor de la verdad, que viniera a tocar el nervio donde más duele. Atreverse a hacerlo es una manifestación de confianza en el hombre, al que no se da definitivamente por perdido. Como dice el Calígula de Camus, “aún vivimos”.

*Alejandro Llano
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra*

LOS NUEVOS VALORES EN EL MUNDO TECNOLÓGICO: DE LA VERDAD AL BIEN

JAVIER ECHEVERRÍA

1. Introducción

Hilary Putnam publicó en 1981 el libro *Reason, Truth and History*¹, que supuso un giro importante en el tratamiento que los filósofos de la ciencia han solido hacer de los valores. Ya en el Prefacio, Putnam afirmaba que “una de las finalidades de mi estudio acerca de la racionalidad es ésta: tratar de mostrar que nuestra noción de racionalidad es, en el fondo, solamente una parte de nuestra concepción del florecimiento humano, es decir de nuestra idea de lo bueno. En el fondo, la verdad depende de lo que recientemente se ha denominado «valores» (capítulo 6)”². Si comparamos esta tesis con la tradición empirista y positivista, basada en la estricta separación entre la ciencia y los valores, vemos hasta qué punto se está viniendo abajo otro dogma del positivismo: el de la neutralidad axiológica de la ciencia³. Antes que él, Kuhn había afirmado la existencia de valores permanentes en la ciencia (precisión, rigor, amplitud, coherencia, fecundidad)⁴ y posteriormente Laudan distinguió entre la metodología, la epistemología y la axiología de la ciencia, afirmando la irreductibilidad de cada una de ellas⁵. Cabe afirmar

¹ Putnam, H., *Reason, Truth and History*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1981 (reimpr. 1982 y 1984). Hay traducción española de Esteban Cloquell J. M., *Razón, verdad e historia*, Tecnos, Madrid, 1988. Las citas se remitirán a estas dos obras.

² Putnam, H., 13: “A final feature of my account of rationality is this: I shall try to show that our notion of rationality is, at bottom, just one part of our conception of human flourishing, our idea of the good. Truth is deeply dependent on what have been recently called ‘values’ (chapter 6)” (XI).

³ Para un estudio más amplio de esta cuestión véase la obra de Proctor, Robert N., *Value-Free Science?*, Harvard Univ. Press, Cambridge, 1991, así como Echeverría, J., *Filosofía de la Ciencia*, Akal, Madrid, 1995.

⁴ Kuhn, T. S., *La tensión esencial*, FCE, México, 1983, 344 y ss.

⁵ Laudan, L., *Science and Values*, Univ. of California Press, Berkeley, 1984. Sobre la obra de Laudan véase el volumen editado por Wenceslao González, en el que se incluye

que durante el último cuarto de siglo se ha producido en filosofía de la ciencia un *giro axiológico*, que fue iniciado por los autores recién mencionados y continuado por Rescher, Longino, Agazzi y otros⁶. En esta contribución partiremos de las tesis de Putnam sobre la ciencia y los valores, reinterpretándolas desde nuestra propia perspectiva y afirmaremos que hay valores previos a la verdad que delimitan lo que es una ciencia bien hecha. Ulteriormente haremos unas primeras consideraciones sobre los nuevos valores en la tecnociencia contemporánea, en los que no sólo se plantea la cuestión del bien hacer, sino el problema más hondo de lo bueno.

2. Putnam: ciencia y valores

En un breve artículo publicado en la revista mexicana *Crítica*, Putnam resumió las tesis de su obra de 1981 en los términos siguientes: “Como expongo en *Razón, Verdad e Historia*, sin los valores cognitivos de coherencia, simplicidad y eficacia instrumental no tenemos ni mundo ni hechos acerca de que es relativo a qué. Y estos valores cognitivos, reivindico, son simplemente una parte de nuestra concepción holística del florecimiento humano”⁷.

Esta afirmación tiene una gran importancia para la epistemología, porque en ella se reivindica la prioridad de la axiología respecto de cualquier teoría de la verdad científica. Antes de indagar si algo (un teorema, un enunciado empírico, una teoría) es verdadero o falso desde un punto de vista científico, hay una serie de *requisitos axiológicos* que dicha propuesta científica debe cumplir. Si alguien demuestra un teore-

el artículo: Echeverría J., “Valores epistémicos y valores prácticos en la ciencia”, en W. González (ed.), *El pensamiento de L. Laudan. Relaciones entre Historia de la Ciencia y Filosofía de la Ciencia*, Universidade da Coruña, Servicio de Publicaciones, 1998, 135-153.

⁶ Por mi parte, la contribución más reciente es: Echeverría, J.: “Ciencia y valores: propuestas para una axionomía de la ciencia”, en *Contrastes, Suplemento 3*, ed. P. Martínez Freire, (1998), 175-194. Véase en dicho artículo un breve panorama de los estudios recientes sobre axiología de la ciencia.

⁷ “As I put it in *Reason, Truth and History*, without the cognitive values of coherence, simplicity and instrumental efficacy we have no world and no facts, not even facts about what is so *relative* to what. And these cognitive values, I claim, are simply a part of our holistic conception of human flourishing. Putnam, H., “Beyond the Fact-Value Dichotomy”, *Crítica* XIV:41, 3-12, 8-9.

ma, propone una hipótesis, formula una teoría, o simplemente enuncia el resultado de una observación, una medición o un experimento, cada una de esas propuestas científicas ha de satisfacer una serie de valores (coherencia, precisión, simplicidad, rigor, eficacia instrumental, fecundidad, etc.) antes de pasar a ser evaluada desde el punto de vista de su posible verdad o falsedad. La satisfacción previa de un determinado sistema de valores es condición necesaria (no suficiente) de la verdad o falsedad de cualquier propuesta científica. Por ello afirmamos que la axiología de la ciencia es previa a una teoría de la verdad científica. A diferencia del conocimiento humano en general, en el que suele decirse que, para que sea verdad lo que alguien dice, basta con que quien lo dice crea que ello es así, para que los científicos se pregunten sobre la verdad de una nueva propuesta es preciso que sus aseveraciones y argumentaciones cumplan una serie de requisitos axiológicos. La axiología de la ciencia, por tanto, ha de ocuparse de estudiar cuáles son esos requisitos previos a la pregunta por la verdad. Diremos que, antes de que una propuesta científica sea verdadera o no, dicha propuesta ha de estar *bien hecha*. El bien hacer científico es uno de los objetos de estudio de la axiología de la ciencia.

Mas volvamos a Putnam. Según él: “coherencia y simplicidad y otros por el estilo son ellos mismos valores”. “Efectivamente, ellos son términos que guían la acción”⁸.

Esta tesis también merece ser comentada. Según Putnam, hay valores propiamente científicos, que no son subjetivos, sino objetivos, y dichos valores desempeñan una función muy importante, a saber: *guían la acción de los científicos*. Tradicionalmente se ha pensado que las reglas metodológicas eran la guía que debían seguir los científicos al observar, medir, experimentar, demostrar y formular hipótesis y teorías. Putnam y Laudan introdujeron una importante matización: los métodos científicos están *cargados de valores*, hasta el punto de que un conjunto de reglas o procedimientos es o no científico si y sólo si satisface en mayor o menor grado un sistema de valores científicos, epistémicos y no epistémicos. Puestas así las cosas, cabe un análisis axiológico de la propia metodología científica, puesto que un método puede ser interpretado como un conjunto de reglas de acción que satisfacen un sistema de valores. La axiología de la ciencia no sólo es previa a la teoría de la

⁸ “coherence and simplicity and the like are themselves values”. “Indeed, they are action guiding terms”. *Ibid.*, 7.

verdad (o de la falsedad), sino también a la metodología científica, aunque no se confunde con ella.

Según Putnam, los valores guían las acciones de los científicos. A nuestro modo de ver, esta tesis comporta consecuencias importantes para la filosofía de la ciencia. Además de hacer una teoría del conocimiento científico (es decir, una epistemología), los filósofos de la ciencia han de elaborar también una teoría de la acción científica⁹. Dicho de otra manera: la filosofía de la ciencia no debe reducirse a la epistemología, sino que ha de incluir además una *praxiología de la ciencia*. La filosofía de la ciencia así concebida incluye dos grandes ramas, que se interconectan entre sí en muchos puntos: *la filosofía del conocimiento científico y la filosofía de la actividad científica*. La axiología de la ciencia es pertinente para ambas, porque se ocupa tanto de los valores epistémicos como de los valores praxiológicos, o pragmáticos.

Putnam remacha sus anteriores afirmaciones con una tesis que sintetiza perfectamente lo que hemos denominado *giro axiológico* en filosofía de la ciencia: “Reivindico en pocas palabras que sin valores no tendríamos un mundo”¹⁰.

Como puede verse, las tesis de Putnam suponen un giro radical con respecto a la tradición epistemológica de Weber, Reichenbach y el Círculo de Viena en favor de una ciencia axiológicamente neutral, *value-free*. Según Putnam, y en este punto coincidimos estrictamente con él, sin valores no hay mundo ni hechos. Los valores epistémicos, además de ser cambiantes históricamente, forman parte de una totalidad más amplia, a la que Putnam designa como “floreCIMIENTO humano total” (*total human flourishing*¹¹), y cuyos orígenes remonta a Platón y Aristóteles. La búsqueda científica de la verdad requiere un bien hacer, es decir, un alto nivel de competencia en el hacer científico. Dicha competencia puede ser analizada y gradualizada si aceptamos que cualquier propuesta o actividad científica está bien o mal hecha según satisfaga en mayor o menor grado una serie de valores que son pertinentes para evaluar dicha propuesta o dicha acción. Con ello se justifica la precedencia del bien científico (en el sentido técnico del término ‘bien’, *well*) con respecto a la verdad.

⁹ Y no sólo de la actividad científica, sino también de la actividad tecnocientífica, que es la que caracteriza a la ciencia contemporánea.

¹⁰ “I claim, in short, that without *values* we would not have a *world*”. Putnam, H., 11.

¹¹ *Ibid.*

Sin embargo, se puede ir más lejos, ampliando la noción del bien científico a una perspectiva ética, de modo que dicho bien tenga que ver también con lo bueno (*good*). Ello es claro en el caso de la tecnología, y por ello nos centraremos a continuación en los nuevos valores en el mundo tecnológico.

Una última cita de Putnam: “la teoría de la verdad presupone la teoría de la racionalidad, que a su vez presupone nuestra teoría de lo bueno”¹². La filosofía de la ciencia está así estrechamente vinculada a la ética, al menos en último análisis.

3. Tecnociencia y nuevos valores

En este apartado nos centraremos en una nueva modalidad de tecnología muy característica de la segunda mitad del siglo XX, a la que diversos autores, empezando por Bruno Latour, denominan *tecnociencia*. En el fondo, buena parte de las argumentaciones anteriores adquieren mayor relevancia cuando nos referimos a este híbrido entre la ciencia y la tecnología, la tecnociencia¹³.

La denominación más habitual para la tecnociencia es *Big Science*. Ejemplos de tecnociencia hay muchos a partir de la Segunda Guerra Mundial: la invención del ENIAC, el proyecto Manhattan, la física de partículas, la meteorología, la criptología, la televisión, el ciberespacio, la ingeniería genética, el proyecto genoma, la telemedicina, la realidad virtual, etc. Hablando en términos generales, cabe decir que la tecnociencia se caracteriza porque no hay progreso científico sin avance tecnológico, y recíprocamente¹⁴. La interdependencia entre ciencia y tecnología es estrechísima en el caso de la *Big Science*, y por eso conviene distinguir entre ciencia, técnica, tecnología y tecnociencia. La técnica no

¹² Putnam, H., 215: “I am saying that “theory of truth presupposes theory of rationality which in turn presupposes our theory of good” (212).

¹³ Las distinciones que aquí proponemos han sido desarrolladas en el volumen *Ciencia moderna y ciencia postmoderna*, Fundación March, Madrid, 1998, 45-62 y en Echeverría J., “Teletecnologías, espacios de interacción y valores”, *Teorema* XVII/3, (1998), 11-25. Véase asimismo nuestro reciente artículo en *Argumentos de razón técnica* 2 (1999), en la que se comentan las definiciones de tecnología de Agazzi y Quintanilla.

¹⁴ Ver los artículos citados en la nota anterior para un desarrollo más preciso de estas distinciones.

tiene que estar basada en conocimiento científico, la tecnología sí. Pero cuando el conocimiento científico depende estrictamente de los avances tecnológicos, de modo que no es posible observar, medir ni experimentar sin recurrir a grandes equipamientos, entonces estamos hablando de tecnociencia. No toda la ciencia es así, pero una parte sí. Las cuatro modalidades de saber recién mencionadas siguen existiendo hoy en día y es posible distinguirlas entre sí. Mas la novedad estriba en la emergencia de la tecnociencia, que surge a partir de la segunda guerra mundial, y por ello dedicaremos nuestra atención a ella.

Por tanto, en este artículo nos ocuparemos ante todo de la *axiología de la tecnociencia*, partiendo de la tesis según la cual los sistemas de valores involucrados en las actividades tecnocientíficas son más amplios y complejos que en el caso de la ciencia básica. Sobre todo, tienen una estructura muy diferente. Los sistemas de valores tecnocientíficos mantienen algunos valores científicos clásicos, pero, o bien incorporan nuevos sistemas de valores, o bien modifican radicalmente el peso relativo de unos y otros valores. Aunque aquí no entraremos en este punto, cabe hablar de *progreso tecnocientífico*, entendido como un incremento en la satisfacción de una serie de valores positivos y un decremento de otros negativos. Puesto que el sistema de valores tecnocientíficos no coincide con el sistema de valores científicos, la noción de progreso también cambia, como veremos más adelante. Sin embargo, para abordar la axiología de la tecnociencia conviene partir de la axiología de la ciencia, que ha sido más estudiada en las dos últimas décadas. Las consideraciones que siguen adoptan esa estrategia expositiva: partir de la axiología de la ciencia para indagar las especificidades axiológicas de la tecnociencia.

Lo importante es dilucidar cuáles son los sistemas de valores o planos axiológicos pertinentes para la tecnociencia. Para ello, conviene en primer lugar proceder empíricamente, lo cual implica una investigación interdisciplinar basada en estudios de caso y en los protocolos de evaluación efectivamente usados al valorar las innovaciones tecnocientíficas. En lugar de delimitar *a priori* los valores pertinentes para la ciencia y la tecnociencia en virtud de alguna caracterización teórica de ambos saberes, optamos por una estrategia más modesta, consistente en localizar los valores efectivamente presentes en las diversas actividades tecnocientíficas, organizándolos en grupos o clases. Los subsistemas que iremos distinguiendo no son estancos. Valores de un grupo se interrelacionan con valores de otro grupo. Aun así, cabe distinguir inicialmente

siete grupos de valores relevantes para la tecnociencia, aunque sólo sea a efectos analíticos. Prestaremos especial atención a los sistemas axiológicos que no suelen ser considerados por los filósofos de la ciencia, por no ser epistémicos, sino externos (Laudan) o contextuales (Longino). En lo que sigue nos limitaremos a esbozar un panorama general de esta axiología de la tecnociencia que surge a partir de estudios de caso y de protocolos, sin entrar en grandes detalles con respecto a los ejemplos previamente investigados.

En *primer lugar*, los valores epistémicos siguen siendo relevantes para la tecnociencia, porque sus innovaciones y propuestas siempre están basadas en conocimiento científico previamente contrastado, tanto desde un punto de vista teórico como por sus aplicaciones prácticas. Los artefactos tecnológicos actuales suelen ser construidos en base a teorías y aportaciones científicas suficientemente corroboradas. Por tanto, los valores internos (verosimilitud, adecuación empírica, precisión, rigor, intersubjetividad, publicidad, coherencia, repetibilidad de observaciones, mediciones y experimentos, etc.) se plasman en los propios artefactos tecnológicos y no sólo en las teorías utilizadas. No insistiremos mucho en este primer grupo de valores, pero conviene no olvidar que la tecnociencia depende estrictamente de las teorías científicas, sin perjuicio de que muchos de estos valores puedan no hacerse explícitos a la hora de evaluar los artefactos tecnocientíficos, porque se dan por supuestos. Varios de ellos forman parte del núcleo axiológico de la tecnociencia.

En *segundo lugar*, entre los valores subyacentes a la actividad tecnocientífica hay *valores típicos de la técnica y de la tecnología* que tienen un peso considerable a la hora de evaluar las propuestas y las acciones tecnocientíficas: la innovación, la funcionalidad, la eficiencia, la eficacia, la utilidad, la aplicabilidad, la fiabilidad, la sencillez de uso, la rapidez de funcionamiento, la flexibilidad, la robustez, la durabilidad, la versatilidad, la composibilidad con otros sistemas (o integrabilidad), etc. Obsérvese que muchos de estos criterios de evaluación proceden de propiedades que poseen los sistemas tecnológicos, las cuales se convierten en valores. Este es un fenómeno frecuente en el campo de la axiología. Muchos filósofos de la tecnología han afirmado que la eficiencia es

el valor tecnológico por antonomasia¹⁵. A nuestro modo de ver, la utilidad, la funcionalidad y la eficacia son valores previos a la eficiencia, y por ello mantenemos que en este segundo grupo también rige una pluralidad de valores, sin perjuicio de que la eficiencia sea un valor nuclear en la actividad tecnocientífica.

En *tercer lugar*, en la segunda mitad del siglo XX han adquirido un peso específico muy considerable algunos *valores económicos*, como la apropiación del conocimiento (patentes), la optimización de recursos, la buena gestión de la empresa científica, el beneficio, la rentabilidad, la reducción de costes, la competitividad, la comerciabilidad, la compatibilidad, etc. que no eran prioritarios para la ciencia moderna, más centrada en los valores epistémicos¹⁶. Buena parte de la investigación científica actual está financiada por empresas, por lo que no es de extrañar que los valores económicos y empresariales impregnen cada vez más la actividad tecnocientífica¹⁷. También conviene tener presente que la Teoría Económica se ha ocupado ampliamente del problema de los valores a lo largo del siglo XX, generando diversos modelos de racionalidad (utilitarismo, decisión racional, teoría de juegos, racionalidad limitada en situaciones de incertidumbre, etc.) que han de ser tenidos en cuenta por los axiólogos de la tecnociencia, porque el problema básico es el mismo, aunque en este caso sólo se tengan en cuenta los valores económicos.

En *cuarto lugar*, el impacto de las tecnologías industriales y de las nuevas tecnologías sobre la naturaleza ha suscitado una profunda reflexión sobre los riesgos de las innovaciones tecnocientíficas, con la consiguiente aparición de nuevos valores, a los que genéricamente podemos denominar *ecológicos*. El más obvio es la salud, tan importante

¹⁵ Ver, por ejemplo, Agazzi, E., *El bien, el mal y la ciencia*, Tecnos, Madrid, 1996. También Ramón Queralto defendió esta tesis en su obra *Mundo, Tecnología y razón en el fin de la Modernidad*, PPU, Barcelona, 1993.

¹⁶ En el ámbito empresarial se habla hoy en día de una gestión basada en valores *management by values*, entendiendo por valores la calidad total de la gestión empresarial, la seguridad, la prevención de riesgos derivados, etc.

¹⁷ En los EEUU de América la investigación tecnocientífica de financiación pública no supera el 50% del total. Esta privatización y empresarialización de la actividad investigadora es uno de los cambios más significativos experimentados por la ciencia en el siglo XX, y por ello cabe decir que la tecnociencia está financiada en buena parte por la iniciativa privada, a diferencia de la ciencia moderna, cuya financiación era casi exclusivamente pública.

en el caso de las tecnologías agroalimentarias (transgénicos, etc.), pero también hay que mencionar la conservación y el respeto al medioambiente, la biodiversidad, la minimización de impactos sobre el entorno, el desarrollo sostenible, etc. El dominio de la naturaleza, objetivo básico de las ciencias baconianas, está dejando de ser el valor prioritario, o cuando menos encuentra otros valores como contrapeso. Algunos autores defensores del ecologismo radical hablan incluso de *valores ontológicos* en la biosfera.

En *quinto lugar*, la incidencia de las nuevas tecnologías sobre la vida cotidiana y sobre la sociedad ha puesto en primer plano una serie de *valores humanos, políticos y sociales* (intimidad, privacidad, autonomía, estabilidad, seguridad, publicidad, mestizaje, multiculturalismo, solidaridad, dependencia del poder, libertad de enseñanza y de difusión del conocimiento, etc.), que contribuyen a definir en muchos casos, o cuando menos a matizar algunos objetivos concretos de la actividad tecnocientífica. Este quinto grupo podría subdividirse fácilmente en grupos específicos, cosa que aquí no haremos, pero sí indicamos. Los valores jurídicos podrían ser un grupo por sí mismo, pues no hay que olvidar que la actividad tecnocientífica de financiación pública ha de adecuarse al marco legislativo de cada país, y por ende respetar numerosas normas y valores jurídicos, tanto a la hora de investigar como al aplicar las innovaciones resultantes.

En *sexto lugar*, las biotecnologías suscitan profundos problemas éticos y religiosos, de modo que la actual tecnociencia está marcada cada vez más por la incidencia de este quinto tipo de valores (la vida, la dignidad humana, la libertad de conciencia, el respeto a las creencias, la tolerancia, el respeto a los animales, la minimización del sufrimiento en la experimentación, el derecho a la disidencia y a la diferencia, la honestidad de los científicos, etc.). La honestidad de los científicos, con todas las virtudes que conlleva, es una condición *sine qua non* de la actividad tecnocientífica, y por ello es un valor nuclear. Pero no es el único valor nuclear de la tecnociencia, y por ello la axiología de la ciencia no se reduce a una ética de la ciencia, con ser ésta importantísima para la reflexión y el análisis axiológico.

En *séptimo lugar*, no hay que olvidar los valores ligados a la actividad militar, en la medida en que muchas investigaciones tecnocientíficas han estado y siguen estando estrechamente vinculadas a los Ejércitos, sobre todo en los USA. Esto es particularmente claro en las épocas

de guerra, cuando las comunidades científicas ven cómo sus sistemas de valores quedan claramente subordinados a los valores militares (patriotismo, disciplina, jerarquía, obediencia, secreto, engaño al enemigo, propaganda, victoria, etc.). Las dos guerras mundiales y la guerra del Vietnam indujeron profundas crisis morales en algunas comunidades científicas, que han de ser interpretadas como conflictos de valores al irrumpir un nuevo subsistema de valores en la actividad tecnocientífica. Y no hay que olvidar que buena parte de la actividad investigadora sigue siendo desarrollada por instituciones militares, por lo que los valores efectivamente presentes en esas actividades tecnocientíficas siguen estando impregnados por este séptimo subsistema de valores en épocas de paz.

Estos siete subsistemas podrían ser más, pero esta primera tipología puede bastar para dejar clara la amplitud de la tarea que se le presenta a la axiología de la tecnociencia. Los filósofos de la ciencia sólo se suelen interesar en los valores epistémicos, los filósofos morales en las cuestiones éticas, los militares en la victoria y en los medios para lograrla, los economistas en la relación costes/beneficios, los juristas en el respeto a la ley y los ecologistas en la defensa del medio-ambiente. Todas estas perspectivas son válidas, pero ninguna agota los problemas axiológicos generados por la tecnociencia actual. Precisamente por ello afirmamos que es preciso plantearse el problema de la axiología en toda su generalidad y diversidad, en lugar de reducir la cuestión a uno de los siete planos de análisis antes mencionados.

Vista la gran pluralidad de los sistemas de valores de la tecnociencia, es posible concluir que *la tecnociencia está mucho más imbricada en la consecución del bien y de lo bueno (o del mal y de lo malo) que en la búsqueda de la verdad*. Esta es la tesis principal de este artículo. Siendo una actividad que transforma el mundo, y no sólo lo conoce, describe o explica, la valoración que hay que hacer sobre la bondad o la maldad de los tecnosistemas y los sociosistemas depende siempre de los valores que rigen las acciones posibilitadas por las invenciones tecnocientíficas. Por otra parte, siendo relativamente reciente su institucionalización a nivel internacional, cabe afirmar que la tecnociencia atraviesa una auténtica *crisis de valores*, estrechamente vinculada a su propia instauración y asentamiento como nueva modalidad de acción científica y técnica. Los sistemas de valores de la ciencia fueron cristalizando a lo largo de los siglos XVII a XX, generando un sistema de valores epistémicos que ha sido la principal aportación de la ciencia a la filosofía de

los valores. La tecnociencia, en cambio, va constituyendo poco a poco su propio sistema de valores mediante la mutua impregnación entre sistemas de origen muy diverso. Todo ello genera indudables e importantes conflictos de valores en la tecnociencia actual.

Así como la existencia de una pluralidad de valores y su equilibrio en sistemas dinámicos eran precondiciones para hablar de la verdad científica, así también cabe afirmar que en el caso de la tecnociencia lo bueno sólo puede surgir a partir de un proceso de integración, hoy en día en curso, de los diversos sistemas de valores presentes en la actividad tecnocientífica. Las comunidades científicas adoptaron un cierto *ethos* de la ciencia (Merton), que todavía está por configurar en el caso de las comunidades tecnocientíficas, a su vez emergentes. Por ello es previsible un proceso de decantación y progresiva estructuración de esa pluralidad de valores, lo cual es un requisito previo al análisis de la bondad o maldad de las diversas innovaciones tecnocientíficas. Los filósofos pueden desempeñar un papel muy importante al respecto, como ya ahora se advierte con la creación de diversos tipos de comisiones de ética que trabajan en contacto con los tecnocientíficos (hospitales, laboratorios, comisiones legislativas, etc.). A mi modo de ver, la aportación de los filósofos a esos grupos de debate interdisciplinar no debe limitarse a la ética. Conjuntamente con otros profesionales, los filósofos de la ciencia pueden aportar mucho al perfeccionamiento axiológico de la actividad tecnocientífica.

4. La tecnociencia y lo bueno, desde el punto de vista de la axiología

Concluamos, aunque sea de manera harto provisional¹⁸. Diremos que, así como la verdad es un metavalor en relación a los valores epistémicos de la ciencia moderna, así también *lo bueno ha de ser considerado como un metavalor para los diversos sistemas axiológicos presentes en la tecnociencia*. Equivale ello a decir que lo bueno de la tecnociencia no es una idea intemporal (la historicidad de la tecnociencia es indudable), sino el resultado de un proceso de criba y afinamiento axiológico que permite distinguir entre valores nucleares (o fundamentales)

¹⁸ Al modo de Descartes, las propuestas axiológicas que siguen deben ser entendidas como una axiología *par provision*.

y valores periféricos. Estamos pues ante un nuevo proceso de *búsqueda de lo bueno* a nivel individual y en el plano colectivo y social. En dicho proceso la filosofía tiene una clara misión a cumplir, tanto desde los ámbitos educativos como desde las tribunas públicas de mayor difusión. En el fondo, la filosofía vuelve a tener pleno sentido desde la perspectiva axiológica aquí considerada.

Por su propio carácter procesual y dinámico, difícilmente cabe aquí latar una idea de lo bueno, y mucho menos una definición general del bien en relación con la tecnociencia. La valoración de las acciones y resultados de la tecnociencia también es una acción, o mejor, una meta-acción, puesto que versa sobre acciones previamente realizadas o en curso de ejecución. Por ende, la axiología de la tecnociencia está sujeta a la teoría general de las acciones tecnocientíficas, sobre la cual sólo podemos ofrecer unos primeros rudimentos¹⁹. Puesto que una acción tiene diversas componentes (agentes, acciones propiamente dichas, objetos sobre los que se ejercen, contextos o escenarios de actuación, instrumentos disponibles, condiciones iniciales, intenciones de dichas acciones, objetivos de las mismas y consecuencias derivadas, como mínimo), la evaluación de lo bueno y lo malo de la tecnociencia está sujeta al análisis de todas y cada una de esas componentes.

Concebimos pues la valoración de lo bueno como una meta-acción, posterior a la evaluación axiológica basada en los subsistemas de valores antes mencionados. Definir criterios para caracterizar lo bueno como metavalor no es cosa fácil, como cualquiera puede adivinar. A título general, diremos que será preferible aquella actividad tecnocientífica que muestre mayor capacidad para integrar diversos sistemas de valores, a veces opuestos y en conflicto, de modo que la satisfacción de todos y cada uno de ellos sea exigible, aunque sólo sea en un cierto grado. Ello equivale a decir que un artefacto o una acción tecnocientífica será más o menos buena, o si se prefiere mejor que otra, sólo si satisface hasta cierto grado los diversos valores de los distintos sistemas axiológicos antes citados.

En resumen, y a modo de síntesis provisional: *una acción o artefacto tecnocientífico es bueno* (sin perjuicio de que siempre pueda ser mejor) sólo si:

¹⁹ Ver al respecto mi artículo sobre “Ciencia, tecnología y valores: una propuesta para evaluar las acciones tecnocientíficas”, que será publicado por el Centro de la UIMP de Valencia.

1. Está basado en un conocimiento científico coherente, preciso, riguroso, contrastado, etc., que ha sido evaluado positivamente una y otra vez por las comunidades científicas correspondientes.
2. Es útil, innovador, eficiente, versátil, fácil de uso, seguro, etc.
3. Es barato, rentable, beneficioso, optimizable, competitivo, etc.
4. Respeta los valores ecológicos antes enumerados.
5. Satisface los valores humanos, políticos, sociales y jurídicos del grupo quinto.
6. Respeta y fomenta los valores éticos y morales del grupo sexto.
7. En casos de conflicto bélico, puede contribuir a la realización de los valores militares sin que los restantes subsistemas de valores desaparezcan. Obviamente, esto no es fácil que suceda, y por ello la axiología de la ciencia tiene en las épocas bélicas un ámbito importante para el análisis y la contrastación de sus modelos.
8. Satisface en más alto grado el mayor número de valores positivos de los diversos grupos y disatisface los contravalores correspondientes.

Obsérvese que incluso la aplicación de este metacriterio depende de las componentes antes mencionadas en nuestro esbozo de una teoría general de la acción. Por tanto, el grado de satisfacción de este metacriterio puede ser muy distinto según los agentes, el tipo de acciones, los objetos, los escenarios, etc. Precisamente por ello propugnamos una axiología de la tecnociencia que sea empírica y analítica. Sería un error pensar que la actividad tecnocientífica va a ser beneficiosa para todos, en todas las circunstancias, etc. Por ello no pretendemos promover una axiología categórica.

Quien se anime a hacer propuestas categóricas basadas en principios universales, sean formales o materiales, tiene ocasión de emprender la tarea. ¡Animo y mucha suerte! Nuestra propuesta es mucho más modesta, y sin embargo considerablemente ambiciosa desde el punto de vista de la actual filosofía de la ciencia y de la tecnología.

Javier Echeverría
Instituto de Filosofía, CSIC²⁰

²⁰ Este artículo ha sido elaborado en el marco del proyecto de investigación sobre “Ciencia y Valores”, financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia.

EL DEBATE SOBRE LA VERDAD

ENRIQUE ALARCÓN

Se me ha encargado exponer las posturas a favor y en contra de la verdad: todo un reto, pues esta discusión encierra buena parte de la Historia de la Filosofía. Procuraré ceñirme a aquellas líneas de fuerza que mejor resumen las diversas doctrinas enfrentadas; y seguiré un orden tal que el desarrollo de los primeros temas obvie las dificultades presentes en los posteriores. Así pues, si al comienzo me detengo en la exposición pormenorizada de un asunto, es para poder abordar los siguientes de un modo más breve y directo.

El debate sobre la verdad se resume, a mi juicio, en torno a cuatro problemas:

1. El uso de la palabra “verdad”.
2. La noción de verdad.
3. El conocimiento de la verdad.
4. El valor de la verdad.

Seguiré este mismo orden, pues, a mi juicio, de la solución que se dé a los primeros depende la de los últimos. Por eso también la exposición será tanto más breve cuanto más avance. Siguiendo este criterio, y antes de entrar en la discusión, intentaré fijar su tema, es decir, a qué me refiero con la palabra “verdad”.

1. La verdad como tema de discusión

En uno de los *Viajes de Gulliver*, Jonathan Swift narra las aventuras de su personaje en el país de los caballos¹. Estos caballos hablan, pien-

¹ Swift, J., *Gulliver's Travels*, Part IV, ch. 4, Ed. R. A. Greenberg 2ª, Norton, New York, 1970, 207: “My Master heard me with great Appearances of Uneasiness in his Countenance; because *Doubting* or *not believing*, are so little known in this Country, that the Inhabitants cannot tell how to behave themselves under such Circumstances. And I remember in frequent Discourses with my Master concerning the Nature of Manhood, in other Parts of the World; having Occasion to talk of *Lying*, and *false Representation*, it

san, y viven como seres humanos, pero desconocen la mentira. Gulliver tiene grandes dificultades para hacerles entender el sentido y posible utilidad de decir lo contrario de lo que se piensa, pues, para los caballos, quien miente emplea el lenguaje contra su misma utilidad. Es tan absurdo como usar las tijeras para coser y la aguja para cortar.

El nervio literario de la historia radica en su ironía. Si ese país no fuese fabuloso, si no estuviese habitado por caballos inteligentes, sería poco creíble una sociedad donde ni se concibe ni existe la palabra “mentira”. Resulta fácil imaginar que falten las palabras “terciopelo” o “carismático”, pero es inverosímil que en una lengua humana falten palabras para distinguir verdad de mentira o verdadero de falso.

El análisis estadístico muestra que, de hecho, el vocabulario más frecuente es común a los diversos idiomas. Si nos ceñimos al inglés, francés, y alemán, más del 80% del lenguaje habitual está compuesto por un pequeño conjunto de mil términos. Con otros mil apenas se añadiría una décima parte de tal proporción².

A este vocabulario básico y frecuente pertenecen las palabras “verdad”, “falsedad”, y “mentira”. Su sentido habitual coincide en las diversas lenguas, y sólo varían las voces o signos empleados. Por eso, los diccionarios de idiomas no se explayan en el significado de tales palabras. En efecto, si cada término se explica mediante otros, sin suponer significados comunes, se construye un círculo vicioso. Y si ese significado se indica mediante un dibujo, es porque quien lo ve discierne lo relevante en cada caso, ya que posee la noción que delimita la referencia.

Existen, desde luego, acepciones peculiares, castizas: así, cuando en castellano se dice de alguno que “le soltó dos verdades”. Mas ellas, como también las metáforas, dependen de la noción común de verdad.

was with much Difficulty that he comprehended what I meant; although he had otherwise a most acute Judgment. For he argued thus; That the Use of Speech was to make us understand one another, and to receive Information of Facts; now if any one *said the Thing that was not*, these Ends were defeated; because I cannot properly be said to understand him; and I am so far from receiving Information, that he leaves me worse than in Ignorance; for I am led to believe a Thing *Black* when it is *White*, and *Short* when it is *Long*. And these were all the Notions he had concerning that Faculty of *Lying*, so perfectly well understood, and so universally practised among human Creatures”.

² Oehler, H., *Grundwortschatz Deutsch*, Ernst Klett, Stuttgart, 1982, 3. Cfr. *Longman Dictionary of Contemporary English 2^a*, Longman, Essex, 1987, F8-F9.

Hay, por otra parte, connotaciones distintas de la palabra en cada idioma, debidas por lo común a la raíz etimológica. Así, *hemeth*, en hebreo, denota firmeza y fidelidad, en virtud de su radical *haman*, “sostener”. En cambio, el significado etimológico del griego *alétheia* es, quizás, “desvelamiento”, por la raíz *lath*, “ocultar”. Estas diferencias del significante, variable en cada lengua, y otras similares, son accesorias al significado común y frecuentísimo: si así no fuese, ni *hemeth* ni *alétheia* se traducirían habitualmente como verdad.

Tales variaciones son útiles para la interpretación de textos particulares, pero no para la discusión a lo largo de la Historia, pues si ha habido desacuerdo, y no un mero malentendido, es precisamente porque todos hablamos de lo mismo. Lo común a los diversos idiomas, tiempos y lugares, es el significado universal y corriente de la palabra “verdad”. Por eso, al exponer las razones a favor y en contra de la verdad, me ceñiré a este significado.

El primer punto a esclarecer no es dicho significado, sino si éste, cualquiera que sea, es relevante para el empleo de la palabra “verdad” en cada tiempo y situación. Es decir, hay que aclarar si su empleo depende de su significado. Esta tarea ocupará buena parte de la exposición, pero es rentable porque, una vez hecha, la mayor parte de las discusiones en favor y en contra de la verdad quedarán obviadas.

Algunos autores, como Nietzsche³ o Marx⁴, defienden que la verdad es un término cuya aplicación es artificial y arbitraria. Dependiendo de los intereses propios, o del contexto físico, ideológico o cultural, se aplicaría a unos u otros objetos, al margen de lo que la verdad sea para cada cual.

³ Cfr. Nietzsche, F., *Nachgelassene Fragmente, Frühjahr 1888*, 14[103], 3, en *Werke*, t. 8, 3. Ed. G. Colli, M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlin, 1972, 74, lin. 11-15: “‘Der Wille zur Wahrheit’ wäre sodann psychologisch zu untersuchen: er ist keine moralische Gewalt, sondern eine Form des Willens zur Macht. Dies wäre damit zu beweisen, dass er sich aller *unmoralischen* Mittel bedient: der Metaphysik voran”.

⁴ Cfr. Marx, K., *Thesen über Feuerbach*, II, en K. Marx, F. Engels, *Werke*, t. 3, Ed. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Dietz, Berlin, 1969, 5: “Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme –ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage–. In der Praxis muss der Mensch die Wahrheit, i. e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens –das von der Praxis isoliert ist– ist eine rein *scholastische* Frage”.

Similar es la postura de los autores que dan un nuevo sentido o empleo al término “verdad”, ya sea para que se acomode a su propio sistema de pensamiento, como Hegel⁵, o bien para construir un lenguaje artificial más útil para las ciencias o la técnica, como Tarski⁶.

Lo propio de todos ellos estriba en prescindir del sentido y empleo generalizado de la palabra “verdad”, para reducir su aplicación a un criterio establecido.

A mi juicio, éste es el ataque más radical a la noción de verdad, porque si tal noción no existe, o si puede ser sustituida arbitrariamente, toda cuestión ulterior es irrelevante. El empleo de la palabra “verdad” tiene, por tanto, una gran importancia, y de ahí que lo abordemos en primer lugar y con cierta extensión.

a) *Tres usos de las palabras*

Para esclarecer este problema, es preciso detenerse a distinguir tres maneras de usar las palabras para referirse a objetos. En efecto, buena parte de las confusiones en torno a la verdad nacen de ignorar esta diferencia.

a) En primer lugar, los llamados *nombres comunes* designan unos u otros objetos en virtud de la adecuación de su significado propio a las características de los objetos. “Sillón”, por ejemplo, se dice de un asiento con respaldo y brazos para una sola persona. Cuando nos referimos a algo mediante la palabra “sillón”, sólo reconocemos como tal a un objeto que posea dicha serie de características, coincidentes con el significado de la palabra. Por eso “sillón” se usa como nombre común.

⁵ Cfr. Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede, en *Gesammelte Werke*, t. 9. Ed. W. Bonsiepen, R. Heede, Felix Meiner, Hamburg, 1980, 11, lin. 24-28: “Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existirt, kann allein das wissenschaftliche System derselben seyn. Daran mitzuarbeiten, dass die Philosophie der Form der Wissenschaft näher komme, –dem Ziele, ihren Namen der Liebe zum Wissen ablegen zu können und wirkliches Wissen zu seyn–, ist es, was ich mir vorgesetz”.

⁶ Cfr. Tarski, A., “The Establishment of Scientific Semantics”, en *Logic, Semantic, Metamathematics*, Clarendon, Oxford, 1956, XV, 401-408.

b) Las *terminologías* o *nomenclaturas*⁷, en cambio, designan objetos independientemente del significado de las palabras, aunque tales objetos, para ser reconocidos, deben poseer determinadas características. Por ejemplo, *electricidad positiva* y *electricidad negativa* designan a las adquiridas respectivamente por el vidrio y la resina cuando se las frota con lana. Ahora bien, contra lo que sugiere el significado habitual de las palabras, el polo dotado de electricidad positiva puede carecer de voltaje, mientras que el negativo ha de tenerlo⁸.

c) Finalmente, los *nombres propios* designan objetos por adscripción arbitraria. Pueden ser empleados al margen de su significado, y en esto se distinguen de los nombres comunes. Por ejemplo, una mujer y una ciudad pueden llamarse Asunción, sin que el significado de esta palabra nos informe de cómo son. Pero, precisamente porque su adscripción es arbitraria, los nombres propios son también independientes de las características de los objetos, y en esto se diferencian de las terminologías. Que una mujer y una ciudad se llamen Asunción no implica que tengan rasgos comunes. En cambio, dos polos negativos han de tener cierta carga eléctrica.

Como hemos visto, el empleo de los nombres propios y también de las terminologías es independiente del significado de las palabras. Éste sólo es relevante en el caso de los nombres comunes⁹. La piedra de

⁷ Coseriu, Vid. E., *Introducción al estudio estructural del léxico*, 3.1.1, en *Principios de semántica estructural 2ª*, Gredos, Madrid, 1991, 96-100.

⁸ De hecho, el polo positivo recibe la corriente eléctrica que fluye desde el negativo aunque, por convención, el vector J de un circuito eléctrico se represente como yendo en sentido opuesto. Casos similares pueden darse en todas las terminologías, y se dan en muchas, hasta el punto de que el significado de los términos puede olvidarse por irrelevante y pasar a ser sólo etimológico. ¿Quién cae en la cuenta de que octubre, noviembre, y diciembre significaban el octavo, noveno y décimo mes del año? Los significaban, pero ya no los designan. Precisamente esta característica hace a las terminologías muy útiles para las ciencias y las instituciones. Nuevos descubrimientos o convenciones que comporten una impropiedad en el significado no obligan a modificar la terminología tradicional: piensen, por ejemplo, en la palabra “átomo”, que no cambió al descubrirse su posible división.

⁹ Por eso, tal distinción no es la misma que la de los términos equívocos, análogos, y unívocos, que atiende precisamente a lo que las palabras significan. Una palabra es unívoca si sólo tiene un significado, análoga si tiene varios semejantes, y equívoca si son desemejantes. En todo caso, lo relevante es el significado, y por eso esta división sólo afecta a los nombres comunes, pero no a los nombres propios ni a las terminologías. Es verdad que un término equívoco se parece a un nombre propio en que puede designar objetos completamente distintos. Sin embargo, el término equívoco, como tal, designa

toque para distinguir entre nombres comunes, terminologías, y nombres propios, no estriba por tanto en la distinción de sus posibles significados. Radica en si las características de los objetos nombrados pueden ser contradictorias entre sí y, a su vez, con el significado de las palabras.

En efecto, absolutamente todas las características de los diversos objetos designados mediante un mismo nombre propio pueden ser contradictorias y variables. Por ejemplo, una mujer llamada Asunción y la ciudad homónima pueden ser completamente diferentes. Además, las características de cada objeto al que se asigna un nombre propio pueden cambiar por completo a largo del tiempo, sin perder por ello su nombre propio. Tal es el caso en algunas historias, como la de la mujer de Lot, que se convirtió en estatua de sal al mirar la destrucción de Sodoma. Incluso si la estatua de sal perdió su figura, Lot se referiría al arruinado montoncillo usando el nombre propio de su mujer.

En cambio, las características propias de los objetos designados mediante una misma terminología o un mismo nombre común, ni pueden variar de unos a otros objetos, ni tampoco a lo largo del tiempo. Un sillón, para ser reconocido como tal, siempre ha de tener brazos, y el polo negativo ha de tener cierta carga eléctrica. En el caso de las terminologías estas características propias pueden ser contradictorias con el significado de la palabra, mas no pueden serlo en el caso de los nombres comunes.

Tales capacidades de contradicción no vienen dadas por el significado de las palabras, ni por el modo de ser del objeto designado, que a veces son irrelevantes. Por eso, un mismo término puede ser usado de esas tres maneras. “Asunción”, por ejemplo, se emplea como nombre propio para designar una ciudad o una mujer. Como nombre común, designa la acción o efecto de asumir. Y, en la terminología del calendario litúrgico, sirve para designar una determinada festividad. Lo que permite discernir unos de otros es su empleo habitual, o el contexto, o

siempre en virtud de su significado, y el nombre propio no. Por ejemplo, “gato” *significa* dos cosas distintas, el animal y la herramienta. En cambio, “Micifuz” no significa nada, aunque suela aplicarse sólo a los gatos y no a otras cosas. A su vez, un término análogo, como “sano”, se aplica a objetos distintos, como el clima y el estado del organismo, pero relacionados entre sí mediante el significado de la palabra. Dicho significado es irrelevante en el caso de las terminologías y de los nombres propios, e incluso puede ser impropio, como en el caso del polo positivo o del océano Pacífico. Precisamente porque lo relevante en los nombres equívocos y análogos es el significado de los términos, esta distinción no afecta a las terminologías ni a los nombres propios, cuyo significado, o no existe, o no importa.

una aclaración. Por eso, cuando faltan esos medios, pueden producirse errores y paradojas independientes del significado y del conocimiento de los objetos. Por ejemplo, muchos pensarán que el polo positivo tiene mayor voltaje que el negativo, ya que desconocen las características propias del objeto que designa. Este error es distinto al de ignorar el significado de “positivo”, y al de no saber cuál de los dos polos tiene las características correspondientes.

De manera semejante, el empleo de la palabra “verdad” es un problema distinto al de su significado y al de su conocimiento: las discrepancias respecto al uso de la palabra “verdad” estriban, primeramente, en si es un nombre propio, una terminología, o un nombre común.

b) *La verdad como nombre propio*

Algunas corrientes reducen la verdad a un nombre propio, que puede ser aplicado arbitrariamente a objetos con características totalmente contradictorias y cambiantes. Su empleo no estribaría en el significado de la palabra “verdad”, ni en unas u otras características del objeto verdadero, sino en el mero arbitrio, circunstancia, o interés de quienes usan la palabra.

Conforme a dicha postura, no es problemático que unos llamen verdad a algo y otros a lo contrario. En rigor tampoco es contradictorio, pues lo que entienden unos y otros puede ser completamente diferente. En cualquier caso, no hay una norma estricta que regule el empleo de la palabra “verdad”, como tampoco la del nombre “Inés”. En España es nombre de mujer, en Méjico también puede serlo de varón (creo), y no faltarán ríos o montes con el mismo nombre. En último extremo, que cada uno lo use a su arbitrio y conveniencia.

Respecto a si esta postura es correcta, hay que distinguir dos cuestiones diferentes.

La primera es si, de hecho, la palabra “verdad” es sólo un nombre propio, cuyo significado no existe o es irrelevante. La respuesta a esta cuestión viene dada por el empleo habitual del lenguaje: si dices lo que piensas, dices verdad, pero si dices lo contrario mientes; y si lo que piensas o dices es conforme a cómo son las cosas a las que te refieres, entonces es verdadero, y, cuando no, falso. Es obvio que la palabra “verdad”, en su empleo habitual, es un nombre común, pues se usa

conforme a un significado propio y compartido por los distintos idiomas, cuya mayor variación se da en los nombres propios. En todas las lenguas, y casi siempre, aquello a lo que se aplica la palabra “verdad” tiene características conformes a dicho significado universal. Por tanto, la palabra “verdad”, en su uso más frecuente y compartido, no es un nombre propio, sino un nombre común, cuyo empleo no es arbitrario, sino que está regulado por la conformidad entre su significado y las características de los objetos.

La segunda cuestión es si, pese a todo, cabe emplear la palabra “verdad” arbitrariamente, como un nombre propio. Y la respuesta, a mi juicio, es afirmativa: se puede llamar “verdad” a cualquier cosa, como un río, una persona, o el periódico de Murcia. El problema estriba en que, como ése no es el empleo habitual de la palabra, y ésta sola no basta para clarificar su uso, quien oiga decir que una frase es “verdad” entenderá la palabra conforme a su empleo más frecuente, a saber, como un nombre común que designa la conformidad de la frase con la índole de las cosas, o con lo que piensa quien la profiere.

De hecho, quien usa la palabra “verdad” arbitrariamente y según su interés, suele pretender que los demás la entiendan conforme a su significado habitual, y no como nombre propio. Y quien dice que es verdad aquello que en cada momento quiere, acaba en que nadie le haga caso. Sólo si la palabra “verdad” se usa como nombre común y conforme a su significado habitual cabe entenderse mutuamente, y el lenguaje cumple su finalidad de ser medio de comunicación.

c) *La verdad como terminología*

Hasta aquí he procurado aclarar que el uso corriente de la palabra “verdad” no es el de los nombres propios, sino el de los nombres comunes, que se aplican conforme a la correspondencia entre su significado y las características de los objetos. Trataré ahora del tercer empleo de la palabra, a saber, como terminología.

Conforme a este tercer uso, se llamaría verdad a lo que presenta determinadas características objetivas, independientemente del significado de “verdad” en el lenguaje corriente.

Este es el caso de la *verdad lógica*. Un lógico diría que, si todos los toreros tienen montera y Sócrates es un torero, entonces es verdad que

Sócrates tiene montera. Este empleo de la palabra “verdad” no significa que haya un Sócrates con montera, sino que el razonamiento es formalmente correcto. El lógico atiende, no al significado de verdad en el lenguaje corriente, sino sólo a determinada característica del silogismo. Por eso, en Lógica, “verdad” no se usa como nombre común, sino como terminología: sólo son relevantes determinadas características del objeto y no el significado ordinario de la palabra “verdad”.

A mi juicio, usar la palabra “verdad” como terminología es de suyo indiferente. Los problemas comienzan cuando con ello se prescinde del significado corriente de la palabra.

A lo largo de la Historia, han mantenido esta posición reduccionista todos los autores que, tras establecer su propio sistema filosófico, redefinen la verdad de modo que se ajuste a dicho sistema. “Verdad”, así, sería lo que posee las características propias de ciertos objetos, a saber, los establecidos por el sistema. Por ejemplo: para Descartes, sería verdadero lo claro y distinto¹⁰; para Kant, lo conforme a ciertas condiciones de posibilidad a priori de la experiencia¹¹; para Hegel, la síntesis que asume toda diferencia¹²; para Nietzsche, lo que incrementa el sentimien-

¹⁰ Descartes, R., *Discours de la Méthode*, Section IV, en *Oeuvres*, t. 6, Ed. Ch. Adam, P. Tannery, J. Vrin, Paris, 1996, 38, lin. 17-19: “les choses que nous conceuons tres clairement & tres distinctement, sont toutes vrayes”.

¹¹ Cfr. Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, A 236-237, B 295-296, en *Werke in zehn Bänden*, t. 3. Ed. W. Weischedel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983, 268: “Wir haben nämlich gesehen: dass alles, was der Verstand aus sich selbst schöpft, ohne es von der Erfahrung zu borgen, das habe er dennoch zu keinem andern Behuf, als lediglich zum Erfahrungsgebrauch. Die Grundsätze des reinen Verstandes, sie mögen nun a priori konstitutiv sein (wie die mathematischen), oder bloss regulativ (wie die dynamischen), enthalten nichts als gleichsam nur das reine Schema zur möglichen Erfahrung; dem diese hat ihre Einheit nur von der synthetischen Einheit, welche der Verstand der Synthesis der Einbildungskraft in Beziehung auf die Apperzeption ursprünglich und von selbst erteilt, und auf welche die Erscheinungen, als Data zu einem möglichen Erkenntnis, schon a priori in Beziehung und Einstimmung stehen müssen. Ob nun aber gleich diese Verstandesregeln nicht allein a priori wahr sind, sondern sogar der Quell aller Wahrheit, d. i. der Übereinstimmung unserer Erkenntnis mit Objekten, dadurch, dass sie den Grund der Möglichkeit der Erfahrung, als des Inbegriffes aller Erkenntnis, darin uns Objekte gegeben werden mögen, in sich enthalten, so scheint es uns doch nicht genug, sich bloss dasjenige vortragen zu lassen, was wahr ist, sondern, was man zu wissen begehrt”.

¹² Cfr. Hegel, G. W. F., *loc. cit.*, 19, lin. 12-15: “Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, dass es wesentlich Resultat, dass es erst am Ende das ist, was es in Wahr-

to de poder¹³; y, para Tarski, las proposiciones que cumplen ciertos requisitos¹⁴.

En todos estos casos, se definen primero las características de los objetos a los que cabe aplicar el término “verdad”, y después se emplea la palabra atendiendo a dicho criterio. El significado que esta palabra tenga en el lenguaje corriente, legítimo o no, es algo de lo que se puede prescindir si se dan tales requisitos objetivos.

Para muchos de estos autores, el significado corriente de “verdad” es, pese a todo, importante y, de hecho, lo que intentan es aclarar el empleo común de la palabra. Pero, al no tener en cuenta la diferencia entre nombres comunes y terminologías, su aclaración se vuelve, a mi juicio, una tergiversación.

En efecto, al sustituir el significado de la palabra por determinadas características de los objetos, ya no se atiende a lo que de hecho entendemos mediante esta palabra. Por más que hayan intentado aclarar la palabra “verdad”, no conservan su significado común: y, si no lo conservan, es que tampoco lo aclaran, sino que lo cambian. La prueba es que tales filosofías se aíslan y tecnifican. De Sabiduría, la Filosofía pasa a ser una disciplina particular, sólo para especialistas enterados de la peculiar terminología de cada corriente. A su vez, dentro de la Filosofía, cada escuela llega a estar incomunicada de las demás. Falta el cauce común de entendimiento, anterior a la aceptación de las premisas y de la terminología de cada cual.

Estos sistemas de pensamiento, en la medida en que sean coherentes, se tomarán inatacables, pues siempre se aplicarán a sí mismos el calificativo de verdaderos. La única vía de crítica será desechar ese uso

heit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subject, oder sich selbst Werden, zu seyn”.

¹³ Cfr. Nietzsche, F., *Nachgelassene Fragmente*, Herbst 1887, 9[91], en *Werke* cit., t. 8, 2, 1970, 51, lin. 4-19: “Der Intellekt setzt sein freiestes und stärkstes Vermögen und Können als Kriterium des Werthvollsten, folglich Wahren... ‘wahr’: von Seiten des Gefühls aus -: was das Gefühl am Stärksten erregt (‘Ich’). Von Seiten des Denkens aus -: was dem Denken das grösste Gefühl von Kraft giebt. Von Seiten des Tasten, Sehens, Hörens aus: wobei am Stärksten Widerstand zu leisten ist. Also die höchsten Grade in der Leistung erwecken für das Objekt den Glauben an dessen ‘Wahrheit’ d. h. Wirklichkeit. Das Gefühl der Kraft, des Kampfes, des Widerstand «es» überredet dazu, dass es etwas giebt, dem hier widerstanden wird”. A partir de este fragmento se redactó póstumamente *Der Wille zur Macht*, lib. III, § 533.

¹⁴ Cfr. Tarski, A., “The Concept of Truth in Formalized Languages”, en *Logic... cit.*, VIII, 152-278.

de “verdad” como terminología y volver a su empleo corriente como nombre común. Sólo quien admite la primacía de dicho uso es capaz de verdadero diálogo, porque no impone sus premisas de antemano.

En cambio, el aislamiento es inevitable en el caso de los autores para los que el significado corriente de la palabra “verdad” es ilegítimo o inalcanzable, ya que su postura acarrea necesariamente una petición de principio. Sus sistemas filosóficos se asimilan a los juegos, donde el empleo de las palabras también debe fijarse convencionalmente y admitirse de antemano, al margen del significado ordinario.

Pues bien, para admitir las reglas de un juego, hay que valorarlo desde fuera de sus reglas. Por ejemplo, imaginen un juego de rol en el que se supone que es verdad todo lo que dice un personaje llamado el Gurú. La palabra “verdad” pasa así a emplearse como terminología, aplicable a las proposiciones cuya característica propia es que las dice el Gurú. Pues bien, si el Gurú dice que le debemos tres millones, se acabó el juego. Pero se acabó porque valoramos el juego desde fuera de él y, conforme al significado común de “verdad”, no debemos ese dinero. Para aceptar la reducción de la palabra “verdad” a terminología, habría que aceptar de antemano las premisas del sistema, y renunciar a valorar desde fuera si son verdaderas, o si es verdad que son útiles.

Algunos defienden que éste es el mejor modo de valorar un sistema filosófico, a saber, sólo desde dentro. Esto, a mi juicio, puede ser inconveniente, como en el caso del Gurú. Incluso inhumano, como en la novela *1984* de Orwell. Pretendo mostrarles ahora que, además, es imposible.

Quizás conocen ustedes la historia de los gamuzinos. Un hombre trataba de cazar algo en el aire. Otro se acercó para preguntarle qué hacía. “Cazo gamuzinos”. “Y ¿qué son los gamuzinos?” “Ni idea –contestó–, espere a que cace alguno”.

“Gamuzino” carece de significado: incluso si el cazador de gamuzinos lograra atrapar alguno, le faltaría el criterio para juzgar si aquello es o no un gamuzino. Podría inventarse una serie de características de los objetos con este nombre, de modo que, entonces, existiese tal criterio. “Gamuzino”, entonces, sería una terminología, un nombre que, al margen de su propio significado, designa objetos con determinados rasgos. Mas esto sería una decisión arbitraria: en realidad, tanto esos como cualesquiera otros objetos podrían haber sido llamados “gamuzinos”. En el fondo, “gamuzino” sería un mero nombre propio, aplicable a cualquier cosa.

Pues bien, quien construye un sistema y en él define a qué se llama “verdad”, igual podría emplear la voz “gamuzino”. Pero, si emplea justamente la palabra “verdad”, es porque presupone su significado ordinario y conoce su sentido y utilidad.

Todo sistema es artificial, y requiere ser construido. Cuando el sistema está aún en construcción, aún no se ha definido lo que “verdad” designa en tal sistema. No se puede suponer tal empleo terminológico de verdad: sería como el gamuzino, que no se sabe lo que es. En tales condiciones, aún no puede juzgarse si las premisas del sistema son verdaderas, o si de verdad son útiles, o si las expresiones empleadas manifiestan lo concebido por el autor y no son expresiones fallidas o mentiras. Si no existe un empleo de “verdad” ajeno al sistema, tampoco cabe valorarlo. Su aceptación, entonces, es arbitraria y ciega: cualquier otro sistema sería igualmente aceptable, y no habría razón para construir éste mejor que otro.

La situación descrita es irreal, porque quien construye un sistema de pensamiento lo valora desde supuestos anteriores e independientes del propio sistema. Y uno de esos supuestos es la noción significada en el uso ordinario de “verdad” como nombre común¹⁵. La noción de verdad juzga la validez de cualquier sistema artificial, y no al revés. Si el sistema se acepta, es porque ha sido juzgado conforme a este significado común de verdad, previo al sistema mismo y presente en el lenguaje ordinario¹⁶.

Por tanto, la verdad no es sólo un nombre propio ni tampoco puede ser reducida a terminología. Es un nombre común, cuyo empleo viene regulado por la noción que constituye su significado. Si así no fuese, o no entenderíamos qué significa verdad, o entenderíamos arbitrariamente cada cosa o su contrario. Mas, en tal caso, no podría haber debate sobre

¹⁵ Incluso si el que hace o estudia un sistema se apoya en una terminología y unos supuestos ya construidos anteriormente, como los del lenguaje lógico-formal o el matemático, es patente que ha recibido dichos contenidos mediante explicaciones en lenguaje ordinario, y que su comprensión y aceptación de los mismos presuponen la validez de dicho medio de expresión y de la noción común de verdad para aceptarlo o rechazarlo.

¹⁶ Cfr. Descartes, R., *Correspondance*, CLXXIV: Au Mersenne, 16 Octobre 1639, en *Oeuvres* cit., t. 2, 596, lin. 25-597, lin. 9: ‘Il examine ce que c’est que la Verité; & pour moy, ie n’en ay iamais douté, me semblant que c’est vne notion si transcendentement claire, qu’il est impossible de l’ignorer: en effect, on a bien de moyens pour examiner vne balance auant que de s’en seruir, mais on n’en auroit point pour apprendre ce que c’est que la verité, si on ne la connoissoit de nature. Car qu’elle raison aurions nous ne scauions qu’il sust vray, c’est a dire, si nous ne connoissions la verité?’

la verdad, porque tampoco estaríamos hablando de lo mismo. Si de hecho se da tal debate a lo largo de la Historia del Pensamiento es porque compartimos la misma noción de verdad a través del lenguaje ordinario. De ella trataremos a continuación.

2. La noción de verdad

Hemos visto que la noción de verdad es previa a cualquier sistema artificial. Ahora bien, el lenguaje también tiene algo de artificial, como los significantes o la gramática. Dado que la noción de verdad es previa a estas convenciones, no varía en los distintos idiomas.

Lo mismo puede aplicarse a las diversas definiciones de verdad. La definiciones son artificiales, como productos del hacer humano. Por eso, la noción de verdad es previa e independiente de cualquier definición. Y debe ser así, pues sólo conociendo de antemano lo que significa verdad podríamos valorar si su definición es ajustada.

Por tanto, aunque las definiciones de verdad sean múltiples, no son ellas las que pueden juzgar a la noción común, sino justo al revés: porque tenemos una noción de verdad podemos valorar lo ajustado de cada definición.

Esta conclusión es muy útil, porque nos ahorra el tener que revisar cada definición de verdad. Para esclarecer su noción, bastará atender al empleo ordinario de la palabra, que, al ser un nombre común, viene regulado por ella.

a) *Los tres ámbitos de la verdad*

El lenguaje ordinario llama verdadero a lo que da a conocer algo tal como es¹⁷.

¹⁷ Cfr. Agustín de Hipona, *De vera religione*, cap. 36, § 66. Ed. K. D. Daur, "Corpus Christianorum. Series Latina", 32: Brepols, Turnhout, 1962, 230, lin. 185-187: "Sed cui saltem illud manifestum est falsitatem esse, qua id putatur esse quod non est, intellegit eam esse ueritatem, quae ostendit id quod est".

La noción de verdad allí implícita se define a menudo en términos de conformidad o adecuación¹⁸. Pero tales expresiones comportan un matiz representacionista, de copia: y esto es engañoso, porque lo que manifiesta no ha de tener la misma forma de lo manifestado¹⁹. Por ejemplo, un juicio negativo no existe en la realidad, pero da a conocer algo real. Igualmente, la apariencia del oro verdadero no se parece a la realidad del oro.

¹⁸ Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 1, co.: “Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus; ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei. Sic ergo entitas rei praecedat rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectum. Secundum hoc ergo veritas sive verum tripliciter invenitur diffiniri. Uno modo secundum illud quod praecedat rationem veritatis, et in quo verum fundatur; et sic Augustinus definit in lib. Solil.: Verum est id quod est; et Avicenna in sua *Metaphysic.*: Veritas cuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei; et quidam sic: Verum est indivisio esse, et quod est. Alio modo definitur secundum id in quo formaliter ratio veri perficitur; et sic dicit Isaac quod veritas est adaequatio rei et intellectus; et Anselmus in lib. *De veritate*: Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis. Rectitudo enim ista secundum adaequationem quamdam dicitur, et Philosophus dicit in *IV Metaphysic.*, quod definiens verum dicimus cum dicitur esse quod est, aut non esse quod non est. Tertio modo definitur verum, secundum effectum consequentem; et sic dicit Hilarius, quod verum est declarativum et manifestativum esse; et Augustinus in lib. *De vera relig.*: Veritas est qua ostenditur id quod est; et in eodem libro: Veritas est secundum quam de inferioribus iudicamus”. En este pasaje juvenil, Tomás de Aquino supone un objeto de conocimiento que causa el conocimiento, e identifica a éste con la manifestación. A mi juicio, la manifestación no es el conocimiento, sino el objeto conocido en acto. Es en éste donde se da la verdad. Tomás de Aquino evolucionará en esta misma dirección, como puede apreciarse en un texto diez años posterior: el de *Contra Gentes* citado en la siguiente nota. Posiblemente, el origen de este cambio sea la Teología trinitaria de los Padres griegos, que Tomás emplea profusamente poco antes, al redactar la *Catena aurea*.

¹⁹ Cfr. Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, I, cap. 59, n. 1-3: “Ex hoc autem apparet quod, licet divini intellectus cognitio non se habeat ad modum intellectus componentis et dividens, non tamen excluditur ab eo veritas, quae, secundum Philosophum, solum circa compositionem et divisionem intellectus est. Cum enim veritas intellectus sit adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est vel non esse quod non est, ad illud in intellectu veritas pertinet quod intellectus dicit, non ad operationem qua illud dicit. Non enim ad veritatem intellectus exigitur ut ipsum intelligere rei aequetur, cum res interdum sit materialis, intelligere vero immateriale: sed illud quod intellectus intelligendo dicit et cognoscit, oportet esse rei aequatum, ut scilicet ita sit in re sicut intellectus dicit. Deus autem sua simplici intelligentia, in qua non est compositio et divisio, cognoscit non solum rerum quidditates, sed etiam enuntiationes, ut ostensum est. Et sic illud quod intellectus divinus intelligendo dicit est compositio et divisio. Non ergo excluditur veritas ab intellectu divino ratione suae simplicitatis”.

Para evitar ese matiz de copia, habría que entender, más bien, que la manifestación es *adecuada* para dar a conocer. Con todo, esto comporta añadir una finalidad que no toda manifestación tiene en su realidad propia: por ejemplo, las cualidades del oro verdadero pueden manifestar lo que es, pero no por ello han de tener esa finalidad de suyo.

Pienso que “adecuación” o “conformidad” son metáforas algo impropias para expresar la presencia de la realidad en aquello que la da a conocer. Esta específica presencia se significa mejor como patencia o manifestación. Lo verdadero presenta haciendo patente, dando a conocer la realidad de lo manifestado. La verdad, por tanto, sería la manifestación de la realidad en cuanto tal; y verdadero sería lo así manifestado.

De lo dicho se infiere que la verdad es relativa al conocimiento. Sin conocimiento no cabe verdad alguna. Sólo hay verdad cuando hay conocimiento, al menos posible.

Ahora bien, el conocimiento implica tres factores: lo cognoscible, lo conocido, y el cognoscente. Cada uno puede manifestar su propia y específica realidad: lo cognoscible se manifiesta como apariencia; lo conocido, como conocimiento; y el cognoscente, en su expresión de lo que conoce. De este modo, caben tres ámbitos de verdad: las apariencias verdaderas, los conocimientos verdaderos, y las expresiones verdaderas.

Como primera instancia de verdad, las apariencias verdaderas manifiestan, patentizan, dan a conocer, lo que realmente son los objetos cognoscibles. Cuando decimos del oro que es verdadero, expresamos que su apariencia manifiesta o da a conocer su realidad de oro.

La segunda instancia en que se manifiesta una realidad es el conocimiento: pensamiento y sensación son conocimientos verdaderos si manifiestan la realidad de lo conocido. Al decir “de lo conocido” se especifica que la realidad manifestada no es la del entero objeto cognoscible, sino sólo de lo que de él se conoce. Esto es importante, como veremos luego. Lo que se llama verdadero en este caso no es el objeto, sino su manifestación como conocimiento. Por eso, no se considera el mismo objeto cuando se dice que el oro es verdadero y cuando se dice que es verdad que el oro es verdadero. En el primer caso, al decir que el oro es verdadero, la verdad corresponde a la apariencia objetiva del oro. En cambio, al decir que es verdad que el oro es verdadero, la verdad pertenece al conocimiento mediante el cual se patentiza o manifiesta la realidad del oro.

El tercer ámbito de verdad corresponde al cognoscente. El cognoscente se manifiesta como tal en la expresión de lo que conoce: por eso, dos expresiones contradictorias pueden ser verdad si lo que piensan o sienten quienes las profieren es también contradictorio. En cambio, esas dos proposiciones contradictorias nunca son verdaderas si se consideran como los conocimientos que manifiestan, y no como sus expresiones²⁰.

La expresión no es, obviamente, la apariencia del cognoscente. Cuando se dice de una persona que es verdadera, se considera que sus apariencias dan a conocer la realidad de esa persona. En cambio, cuando se dice que una expresión es verdadera, se significa que da a conocer lo que piensa o siente quien así se expresa. No se atiende a lo que esa persona es, sino a lo que piensa o siente, aunque no corresponda a la realidad de las cosas. Justamente, ese pensar o sentir es lo que hace a tal persona cognoscente. Por eso la expresión manifiesta al cognoscente como tal, y no en su mera realidad cognoscible.

Una expresión es verdadera si patentiza el conocimiento tal como es. Si no, la expresión será lapsus o mentira, según sea involuntaria o no. En todo caso, puesto que la expresión manifiesta el conocimiento, y éste a su vez la realidad, una expresión también se llama verdadera si, a través del conocimiento que manifiesta, da a conocer dicha realidad.

En suma, hay tres ámbitos en los que puede encontrarse la noción de verdad: la apariencia del objeto cognoscible, su conocimiento, y la expresión de quien conoce. Desde este punto de vista, la discusión sobre la noción de verdad se resume en tres posturas.

²⁰ Hay algunos casos en que dos frases verdaderas parecen contradictorias, sin que lo sean en realidad. Ocurre así, primero, cuando se refieren a objetos distintos. Por ejemplo, quien dice que hace frío y quien dice que hace calor pueden tener razón a la vez, si estas expresiones se refieren a la sensación del uno y del otro, que son distintas entre sí. En otras ocasiones, el objeto al que se refieren es el mismo, pero las características que se le atribuyen no son estrictamente contrarias. De este modo, algunos calificarán el color gris de claro y otros de oscuro. Ambos se refieren a lo mismo, la luminosidad del color gris. En cuanto que ver un color distinto del negro requiere cierta luminosidad, se dice que el gris es un color claro. Pero como, a su vez, la luminosidad precisa para ver objetos de color gris es muy escasa, se dice que el gris es un color oscuro. No hay aquí contradicción, sino dos consideraciones distintas y compatibles.

b) *Teorías sobre la noción de verdad*

Algunos, como Platón²¹ o Hegel²², conciben la verdad conforme a la índole del objeto cognoscible. Otros, como Aristóteles²³ y Tomás de Aquino²⁴, atendiendo al conocimiento. Y una tercera línea de pensadores, como la mayoría de los autores analíticos²⁵, considerando su expresión.

A mi juicio, si la verdad es la manifestación de la realidad, atañe principalmente al conocimiento, pues manifestar no es más que dar a conocer. En efecto, las apariencias objetivas son verdaderas sólo en cuanto medios de conocimiento verdadero; y la expresión es verdadera en tanto que permite un conocimiento verdadero de lo que piensa o

²¹ Cfr. Platón, *Respublica*, V, 475E- 476A; *Phaedo*, 65A - 68A. En estos textos, la verdad radica en la unicidad del objeto.

²² Cfr. Hegel, G. W. F., cit. supra.

²³ Aristóteles, *Metaphysica*, VI, 4, 1027 b 25-27: "Pues no están lo falso y lo verdadero en las cosas, como si lo bueno fuese verdadero y lo malo falso, sino en el pensamiento, y con respecto a los entes simples y la quiddidad, ni siquiera en el pensamiento".

²⁴ Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 2, co: "Dicendum, quod sicut verum per prius invenitur in intellectu quam in rebus, ita etiam per prius invenitur in actu intellectus componentis et dividitatis quam in actu intellectus quidditatem rerum formantis. Veri enim ratio consistit in adaequatione rei et intellectus; idem autem non adaequatur sibi ipsi, sed aequalitas diversorum est; unde ibi primo invenitur ratio veritatis in intellectu ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere quod res extra animam non habet, sed aliquid ei correspondens, inter quae adaequatio attendi potest. Intellectus autem formans quidditatem rerum, non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam, sicut et sensus in quantum accipit speciem sensibilis; sed quando incipit iudicare de re apprehensa, tunc ipsum iudicium intellectus est quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re. Sed quando adaequatur ei quod est extra in re, dicitur iudicium verum; tunc autem iudicat intellectus de re apprehensa quando dicit aliquid esse vel non esse, quod est intellectus componentis et dividitatis; unde dicit etiam Philosophus in VI Metaph., quod compositio et divisio est in intellectu, et non in rebus. Et inde est quod veritas per prius invenitur in compositione et divisione intellectus. Secundario autem dicitur verum et per posterius in intellectu formante quidditates rerum vel definitiones; unde definitio dicitur vera vel falsa, ratione compositionis verae vel falsae, ut quando scilicet dicitur esse definitio eius cuius non est, sicut si definitio circuli assignetur triangulo; vel etiam quando partes definitionis non possunt componi ad invicem, ut si dicatur definitio alicuius rei animal insensibile, haec enim compositio quae implicatur, scilicet aliquid animal est insensibile, est falsa. Et sic definitio non dicitur vera vel falsa nisi per ordinem ad compositionem, sicut et res dicitur vera per ordinem ad intellectum".

²⁵ Cfr. Kirkham, R. L., *Theories of Truth: A Critical Introduction*, MIT, Cambridge (Massachusetts), 1992.

siente quien así se expresa. De este modo, en cualquier instancia del nombre común “verdad”, su significado sólo tiene sentido por el conocimiento.

Quienes consideran que la verdad pertenece propiamente al objeto confunden conocimiento y verdad. El conocimiento verdadero conoce objetos. Pero lo verdadero no es el objeto, sino el conocimiento que lo manifiesta, y precisamente como manifestación, no como acto. En efecto, el acto, posesión intencional, se conoce en la consciencia concomitante, sin que con ella se conozca la verdad del conocimiento. Por eso, no es lo mismo conocer un objeto o advertir su posesión intencional que conocer la verdad del conocimiento. Al conocer el objeto, es éste el que se objetiva. Al conocer la verdad, no se considera dicho objeto, sino el conocimiento en tanto que lo manifiesta. Pues bien, si no se distingue entre conocimiento y verdad, lo mismo será conocer un objeto que conocer una verdad. De este modo, la noción de verdad se definirá atendiendo al objeto conocido, y no al conocimiento verdadero.

Por su parte, quienes consideran que la verdad atañe a la expresión si distinguen conocimiento y verdad, pero confunden la verdad del conocimiento con el juicio sobre su verdad. Un conocimiento *es* verdadero si manifiesta la realidad del objeto conocido. En cambio, un conocimiento sólo se *juzga* verdadero si se lo piensa en sí mismo como manifestación. Al juzgar tal verdad objetivo mi conocimiento como tal, no el objeto. Pero en ese mismo momento dejo de ejercer ese conocimiento, porque ya no considero el objeto conocido, sino el acto de conocimiento que lo manifiesta. Ahora bien, ese conocimiento objetivado ya no conoce, no es estrictamente un conocimiento del objeto: ¿cómo juzgar entonces su verdad? Una vía de solución es intentar fijar el pensamiento de algún modo: y ese modo es su expresión. Por eso, la verdad no se busca en el conocer, que parece inaferrable, sino en la expresión del conocimiento, que puede ser fijada mediante signos. Mas esto es sólo la consecuencia indeseada de una falsa premisa, pues la verdad pertenece al conocimiento como manifestación de la realidad, al margen de que se juzgue tal conocimiento como verdadero.

En suma, conocer un objeto no es lo mismo que conocer la verdad, porque la verdad pertenece al conocimiento, no al objeto conocido. Además, la verdad pertenece a este conocimiento sin necesidad de un juicio ulterior sobre si tal conocimiento es verdadero. Pues bien, si la verdad pertenece al conocimiento, y no al objeto conocido, ¿cómo se conoce la verdad?

3. El conocimiento de la verdad

La misma existencia de una noción de verdad prueba que tenemos experiencia de sus contenidos: de otro modo, esta noción sería tan vacía para nosotros como la de color para un ciego de nacimiento. El problema radica en determinar dónde y cómo se da tal experiencia.

La experiencia de la verdad requiere ejercer el conocimiento verdadero, pues sólo respecto a él tiene sentido la verdad como manifestación de la realidad.

A su vez, en ese acto de conocimiento debe poder advertirse la diferencia entre la realidad conocida y el conocimiento mismo, pues, si no, conoceríamos la realidad, pero no la verdad, que es su manifestación.

a) Conocimiento intelectual y realidad

Pues bien, el conocimiento intelectual tiene una capacidad que no se da en la realidad física. Esa capacidad es la de actualizar los contrarios simultáneamente. Por ejemplo, al preguntar si la puerta está abierta o cerrada, pienso a la vez un mismo sujeto con dos características incompatibles, pero actualizadas simultáneamente en el pensamiento. En la realidad física, tal objeto sería imposible: habría que abrir y cerrar la puerta a la vez.

Una pregunta puede ser pensada, pero no puede ser construida como objeto físico. Para construir una pregunta haría falta que un mismo objeto se presentase a la vez con características opuestas. Pero es imposible que lo mismo sea y no sea lo mismo simultáneamente y en el mismo sentido. De ahí que no haya preguntas en el mundo físico, y que los animales tampoco hagan preguntas.

Lo mismo pasa con la negación. La negación requiere tener presente, a la vez, un modo de ser y su exclusión. En efecto, “invisible” requiere pensar “visible” y un modo de ser opuesto, aunque indeterminado. De nuevo, esto es imposible en la materia: con un objeto material no se puede hacer una negación. La realidad material sólo es positiva y determinada.

Esta capacidad que tiene la inteligencia para presentar los contrarios simultáneamente es lo que permite plantearse alternativas. Obviamente,

no se puede dudar ni se puede elegir sin conocer a la vez alternativas excluyentes.

Ahora bien, conocer tales alternativas como excluyentes requiere saber que sólo una puede darse. Y esto se conoce mediante el principio de contradicción. No cabe que lo mismo sea y no sea a la vez. En otras palabras, un mismo sujeto puede ser de diversas maneras opuestas entre sí, pero su realidad es única. La potencia del sujeto real puede estar abierta a modos de ser opuestos, particulares y excluyentes, pero su ser, su realidad, es sólo una.

Esa única realidad se conoce en el juicio. Si pienso que algo es así, no puedo pensar a la vez que no sea así: por eso sé que la realidad como tal es única y sin posible contrario, aunque sus modos de ser sean potencialmente múltiples. Ambos conocimientos, el del ser único y el de los modos de ser múltiples, permiten afirmar que algo es de un modo y negar que no lo sea. Como la inteligencia puede conocer los contrarios a la vez, pero no pensar que sean a la vez, también puede afirmar uno y negar los otros.

Así pues, en el juicio se conoce lo real, que es único, en la afirmación o la negación, que son alternativas. De este modo, se distingue entre la realidad, que no admite alternativas, y su conocimiento, que es sólo una alternativa: o la afirmación o la negación. La alternativa que manifiesta la realidad es verdad y, la que no, es falsa.

En el juicio que afirma o niega se distingue la realidad de su conocimiento. La realidad no tiene alternativa: el no ser no existe. En cambio, su conocimiento sí que tiene alternativa, justamente lo contradictorio. Realidad y conocimiento se advierten así como diferentes. Y se advierten porque es posible pensar un modo opuesto al que es, pero no es posible pensar que exista.

Al afirmar y no negar, o al negar y no afirmar, conozco en un único acto de conocimiento lo real como único y su manifestación como alternativa verdadera. Advierto que la verdad es sólo un conocimiento, una manifestación de la realidad, pero no el objeto real.

De lo dicho se infiere que la verdad es manifestación de la realidad, y no de los modos de ser, que siempre son particulares y contingentes. El fundamento de la verdad no es el modo de ser de las cosas, sino su ser, su realidad, que es única²⁶. Por eso las proposiciones de futuro con-

²⁶ Esta es la respuesta a la objeción de Nietzsche F., *Nachgelassene Fragmente*, Herbst 1887, 9[91], en *Werke* cit., t. 8, 2, 1970, 50, lin. 31–51, lin. 4: “Aber das ist eine grosse

tingente no son verdaderas ni falsas, pues no hay una realidad única y sin alternativa que funde su verdad. Por ejemplo, que mañana habrá una batalla no es verdadero ni falso... todavía. Lo será al término del día, cuando éste haya sido real, cuando haya sucedido lo uno o lo otro. Idéntico es el caso de las paradojas lógicas. Su referencia es siempre alternativa, y por tanto carecen de valor de verdad.

Cuando no se conoce la realidad única, sino sólo un modo de ser, no hay verdad, aunque haya conocimiento. Tal es el caso del mero concepto. El concepto manifiesta maneras de ser, pero no lo que es realmente. Ahora bien, la verdad consiste en la manifestación de la realidad, y no de un modo de ser. En efecto, también lo falso muestra un modo de ser, pero es falso porque ese modo no es real. La verdad se fundamenta en el ser de las cosas, precisamente porque consiste en su manifestación. El ser es único y por eso la verdad sólo es una para cada modo de ser. Pero los modos de ser, de suyo, son potencialmente múltiples. Por eso, cabe atribuir a un mismo sujeto diversos modos, de los que sólo uno puede ser verdadero. Pues bien, el juicio, y no el concepto, manifiesta lo que es, lo real. El concepto se limita a mostrar un modo de ser, y no si es o no real. Por eso, en el concepto no hay verdad ni falsedad²⁷.

Verwechslung: wie simplex sigillum veri. Woher weiss man das, dass die wahre Beschaffenheit der Dinge in diesem Verhältniss zu unserem Intellect steht? Wäre es nicht anders? dass die ihm am meisten das Gefühl von Macht und Sicherheit gebende Hypothese am meisten von ihm bevorzugt, geschätzt, und folglich als *wahr* bezeichnet wird?" Nietzsche supone que la verdad consiste en una copia exacta. Así, el fundamento de la verdad sería un modo de ser, y no el ser mismo. Como todo modo de ser admite alternativa, no habría un fundamento necesario de la verdad, sino sólo una decisión. Pero el fundamento de la verdad es el ser, que, como carece de alternativa, no puede ser elegido o desechado.

²⁷ Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 2, co.: "Amplius. Cum aliquod incomplexum vel dicitur vel intelligitur, ipsum quidem incomplexum, quantum est de se, non est rei aequatum nec rei inaequale: cum aequalitas et inaequalitas secundum comparisonem dicantur; incomplexum autem, quantum est de se, non continet aliquam comparisonem vel applicationem ad rem. Unde de se nec verum nec falsum dici potest: sed tantum complexum, in quo designatur comparatio incomplexi ad rem per notam compositionis aut divisionis. Intellectus tamen incomplexus, intelligendo quod quid est, apprehendit quidditatem rei in quadam comparatione ad rem: quia apprehendit eam ut huius rei quidditatem. Unde, licet ipsum incomplexum, vel etiam definitio, non sit secundum se verum vel falsum, tamen intellectus apprehendens quod quid est dicitur quidem per se semper esse verus, ut patet in III De anima; etsi per accidens possit esse falsus, in quantum vel definitio includit aliquam complexionem, vel partium definitionis ad invicem, vel totius definitionis ad definitum. Unde definitio dicitur, secundum quod intelligitur ut huius vel illius rei definitio, secundum quod ab intellectu accipitur, vel simpliciter falsa, si partes

b) *La verdad inadvertida*

En otros casos distintos del concepto y del juicio se manifiesta la realidad y, por tanto, hay verdad. Sin embargo, esa verdad no se advierte como tal, porque en tales casos la manifestación de la realidad es tan única como la realidad misma.

Así ocurre en la sensación. A diferencia del concepto, la sensación puede manifestar la realidad. Por eso, hay sensaciones verdaderas y otras falsas. Ahora bien, ni la sensación externa ni tampoco la interna pueden advertir su verdad o falsedad. Y no pueden porque son incapaces de actualizar modos de ser contrarios de un mismo objeto. Ni veo ni imagino algo como siendo blanco y *no negro*. Sólo veo lo blanco como blanco. El conocimiento sensible sólo tiene un modo, porque es una potencia material, y la materia no puede actualizarse según modos contrarios. Por tanto, la sensación es incapaz de discernir la verdad de la falsedad. Y, como no puede, tampoco discierne conocimiento de realidad. En esta carencia radica el aparente realismo de la sensación. Puedo soñar y pensar que mis imaginaciones son reales. Al ver, al oír, al tocar, parece que accedo directamente a la realidad. Ese aparente realismo de la sensación no es una ventaja sobre el juicio, como sostienen ingenuamente el empirismo y el positivismo. Todo lo contrario: es una carencia. Se debe a que la sensación no advierte la diferencia entre conocimiento y realidad. La sensación no sabe que puede ser falsa. En cambio, al afirmar sé que podría negar, y viceversa. La sensación es incapaz de advertir esa posibilidad, porque no puede dar a conocer alternativas. Su carácter material sólo permite presentar un modo de ser cada vez. De ahí que realidad y verdad, objeto y manifestación, no puedan ser distinguidos con sólo la sensación²⁸.

Un caso distinto del concepto, donde no hay verdad, y de la sensación, donde la hay pero no se la advierte, es el de las apariencias. Por una parte, en la apariencias no se advierte la verdad, porque, al ser materiales, no es posible la presencia simultánea de lo verdadero y de lo

definitionis non cohaereant invicem, ut si dicatur animal insensibile; vel falsa secundum hanc rem, prout definitio circuli accipitur ut trianguli. Dato igitur, per impossibile, quod intellectus divinus solum incomplexa cognosceret, adhuc esset verus, cognoscendo suam quidditatem ut suam”.

²⁸ Sólo mediante el juicio dudan los escépticos de la experiencia. Por eso, de modo tácito, el escéptico confía en el juicio, aunque sin advertir que sus alternativas le serían desconocidas sin el conocimiento sensible.

falso. El oro verdadero o el falso sólo son como son. En este caso, como en el de la sensación, el único modo de discernir realidad y manifestación es pensar, discerniendo lo que es de lo que no es. Por eso, no basta conocer una apariencia para saber si es verdadera. Pero, además, ocurre que en las apariencias no hay verdad de suyo, porque su realidad propia no es la de una manifestación: a diferencia de las sensaciones, las apariencias no son conocimientos, sino medios de conocimiento. Por eso, las apariencias de los objetos no son verdaderas o falsas de suyo, sino sólo extrínseca y accidentalmente, en tanto que se las considera como manifestaciones de la realidad del objeto.

Lo dicho de la apariencia se aplica en parte a la expresión: si la expresión se considera como tal, y no como mero objeto, puede ser verdadera o no. Pero, al ser sólo de un modo, no cabe distinguir en ella entre la realidad del pensamiento o sentimiento manifestado y su patencia como manifestación. La expresión se identifica con el pensamiento o la sensación de quien así se expresa. Por eso es fácil mentir, qué le vamos a hacer. Y por eso, también, muchos analíticos confunden pensamiento y lenguaje²⁹. Para discernir la expresión como verdadera o no, se precisa

²⁹ Algunos consideran que no cabe pensamiento sin lenguaje, y que, en consecuencia, ninguna noción, tampoco la de verdad, sería previa al lenguaje mismo. Discrepo de esta postura por varias razones. Una es la misma dificultad de establecer definiciones, a saber, de expresar el significado de una palabra mediante otras. Definir la verdad es dificultoso porque no todo pensamiento se expresa con palabras. En efecto, si la noción de verdad nos viene dada con el lenguaje, sabemos el significado del término. Pero, si no nos viene dada la definición, sino que hemos de encontrarla, es que sabemos algo y no sabemos expresarlo, sino sólo pronunciar su nombre. Así ocurre también cuando tenemos una palabra “en la punta de la lengua”: sabemos lo que queremos decir, pero sin medio lingüístico de expresarlo. Lo mismo sucede al traducir una palabra: sabemos lo que significa al margen de la palabra que lo exprese. Que el conocimiento trasciende al lenguaje se advierte también en la expresión de conocimientos necesarios. Toda expresión aseverativa es alternativa: puede afirmarse o negarse de un modo plenamente correcto desde el punto de vista lingüístico. Mas no todo conocimiento es alternativo: el principio de contradicción no se puede negar, pues tal negación dejaría de serlo, ya que, al no excluir la afirmación, la negación carecería de sentido. Así, un conocimiento necesario trasciende el ámbito lingüístico. Todo esto, a mi juicio, es lógico, puesto que el conocimiento es previo al lenguaje como el objeto cognoscible lo es a su manifestación. Ciertamente, es casi imposible razonar sin imaginar expresiones lingüísticas; pero el caso no es distinto a resolver un problema matemático sin lápiz y papel para retener los pasos y fijar la atención. No por ello las matemáticas deben asimilarse a su lenguaje: pueden saltarse pasos sin cambiar el sentido de la solución. De hecho, ocurre así tanto más cuanto mejor conocemos: *intelligenti pauca*, pues conocer es distinto de expresar.

una reflexión ulterior, que pertenece ya al ámbito del conocimiento judicativo.

Recapitulando: la verdad es la manifestación de la realidad. Se da en las apariencias del objeto, en el conocimiento, y en la expresión. Se da, pero no se conoce como tal. Sólo se conoce la verdad en el juicio de la inteligencia, que afirma lo que es o niega lo que no es. En este sentido, el juicio aseverativo es la máxima instancia de verdad, porque no sólo manifiesta la realidad, sino que además la manifiesta como tal verdad. Y lo hace fundándose en la unicidad del ser, conocida mediante el principio de contradicción.

4. El valor de la verdad

Esto último nos sitúa ya en la premisas necesarias para afrontar el último tema de debate: el valor de la verdad.

a) La necesidad de la verdad

Hemos visto que la verdad se fundamenta en dos principios necesarios. Uno es el ser: el ser es único, no tiene alternativa, y por eso lo verdadero es distinto de lo falso y no cabe que lo verdadero sea falso. La verdad se distingue de la falsedad con la misma necesidad del ser. Si el no ser no puede existir, lo falso tampoco puede identificarse con lo verdadero. Así pues, si cabe una manifestación de la realidad, su carácter de verdad tiene la misma necesidad del ser, pues de él depende.

El segundo fundamento necesario de la verdad afecta a su conocimiento. Advertimos la verdad como distinta del ser conociendo la única realidad en un juicio con alternativa. Y esto lo conocemos mediante el principio de contradicción. Ahora bien, el principio de contradicción nos da a conocer lo necesario porque él mismo es necesario. El principio de contradicción carece de alternativa, porque, para distinguir tal alternativa, habría que suponer la validez del principio de contradicción. Si se dijese que hay un ámbito que refuta el principio de contradicción, ese ámbito se estaría definiendo mediante este mismo principio, pues se distingue lo que refuta de lo que no. Y si se define tal ámbito mediante dicho principio, éste es válido allí donde se lo pretendía negar. Y, si no

es válido, esta negación deja de serlo. En efecto, si no excluye a la afirmación, una negación no significa nada.

Pues bien, el principio de contradicción es necesario. Por él conocemos que las cosas podrían ser de un modo o de otro, que podemos acertar o equivocarnos, pero una alternativa es verdadera porque las cosas sólo son como son: su realidad es única. Si conocemos el principio de contradicción, advertimos que la verdad es tan necesaria y única como el ser que manifiesta.

Ahora bien, es imposible pensar si no es mediante el principio de contradicción. Cada noción y cada afirmación se identificarían con las opuestas, puesto que podemos actualizar simultáneamente los contrarios. Los conceptos no estarían definidos: serían pura confusión sin sentido. Tampoco tendría sentido afirmar ni negar, si lo uno no excluyese a lo otro. El pensamiento sería imposible, pues lo pensado sería ininteligible.

Si se piensa, se conoce el principio de contradicción. Y, si se conoce, se sabe que la verdad es distinta del ser, pero tan necesaria como él.

Pues bien, si la verdad es necesaria, o se la acepta o se la ignora, pero no puede quererse que no la haya: en efecto, esto ni siquiera es una hipótesis, porque resulta ininteligible. Quien quiere que no haya verdad no sabe lo que piensa, porque lo que quiere es que la verdad sea que no haya verdad.

No se puede pensar y, a la vez, prescindir de la verdad. Piensen ustedes en la mentira, por ejemplo: no puede haber mentira si no hay verdad. Hay oscuridad porque no hay luz; pero hay mentira porque sí hay verdad. Para poder mentir, hay que conocer la verdad. En cambio, cabe conocer la verdad sin conocer la falsedad o la mentira: así ocurre en los objetos necesarios, como el principio de contradicción. O se conoce con verdad, o se ignora y no se piensa, pero no cabe equivocarse al respecto, porque para equivocarse hay que pensar, y no se puede pensar sin el principio de contradicción.

Así pues, cabe prescindir de la falsedad y de la mentira, pero no se puede pensar y prescindir de la verdad. O se la quiere, o no se piensa y así se la ignora, pero no se puede querer que no la haya. Para querer que no haya verdad hay que saber qué es lo que se quiere. Y es imposible pensar esa no-verdad, pues la verdad es tan necesaria y sin alternativa pensable como el principio de contradicción. Quien dice que la verdad no existe, o que no la quiere, no piensa lo que dice, porque no puede pensarlo.

Lo que sí se puede pensar y querer es que fuese verdad algo que no lo es. De suyo, es indiferente querer que cambien las cosas, o que hubiesen sido distintas. Pero esto no es minusvalorar la verdad, sino apreciarla: lo que se desea es que fuese verdad algo diferente.

Distinto es el caso de quien se empeña en llamar verdadero a lo falso y viceversa. Las cosas sólo son como son, porque no hay más que una realidad. Por eso, lo verdadero es tan necesario e inmutable como el ser que manifiesta. No podemos saber que no es verdad lo que sí sabemos que es verdad. Y no podemos por el principio de contradicción, que nos da a conocer la unicidad del ser y por tanto de la verdad. A quien se niega a admitir lo que sabe sólo le queda una opción: no pensarlo. Pero eso no es pensar lo verdadero como falso, sino dejar de pensar. Si se sabe, se sabe qué es verdad. O, al menos, se piensa que es verdad lo que uno sabe, por más que pueda equivocarse al respecto. Si no, a lo más, sólo se dirán palabras o se imaginarán frases sin saber lo que se dice.

Si hay inteligencia, hay verdad. Por eso, esta palabra existe en todas las lenguas del hombre, y su significado corriente es siempre el mismo en cada tiempo y lugar. Quien quiere trastocarlo o ignorarlo corre tras un imposible. Pues, en efecto, ¿qué razones podrían darse contra la verdad sino las carentes de verdad?

En suma: no se puede pensar y, a la vez, no querer que haya verdad. La verdad, si se conoce, sólo se puede querer. Por eso es un bien necesario, un bien siempre vigente. Ese tipo de bien necesario e incondicional es, justamente, lo que llamamos valor.

b) *La verdad y la dignidad del hombre*

Buscamos nuestro propio bien, y es lógico que lo encontremos en lo que tenemos de más específico. Por eso, la inteligencia, que nos constituye como hombres, es uno de los grandes bienes humanos. Quien no piensa se deshumaniza: se pierde a sí mismo, se enajena. No cabe una vida humana sin inteligencia, y educar la inteligencia es hacer la vida más humana. Nos hace ser más, y no sólo tener más conocimiento, pues al conocer crece también esa capacidad de pensar que nos constituye en seres humanos.

Educar en la verdad va más lejos, porque lo conocido puede ser contingente, y nuestro conocimiento falible, pero algo hay en él que es

necesario y permanente: el principio de contradicción, donde advertimos el ser y la verdad. Podemos equivocarnos y olvidar, pero sabemos que la realidad es única y que siempre hay una verdad, incluso cuando se miente o se yerra. La verdad nos permite alcanzar algo incondicional, que siempre prevalece, y que es constitutivo de nuestra naturaleza humana.

El amor a la verdad va aún más lejos que su conocimiento. Al amar, nos asimilamos a la dignidad del objeto amado, pues quien ama algo noble se ennoblece él mismo. Nuestro obrar es limitado y falible, aunque su fundamento sea necesario e incondicional. Cuando amamos la verdad, cuando nuestra actuación se guía por este fin, incluso lo que en nosotros hay de contingente se reviste de la superior dignidad y nobleza de un fin que siempre es valioso, porque rige toda contingencia.

No todo en el hombre puede ser vencido, y aún menos cuando ama la verdad incondicionalmente. Nadie puede hacer pensar sin que se conozca que hay verdad, previa e independiente de cualquier artificio, error, o mentira. El hombre participa en este conocimiento necesario: de ahí su dignidad inatacable. Siempre poseemos este criterio incondicional, que nos eleva sobre cualquier condicionamiento exterior e incluso sobre nuestras propias equivocaciones y malicias.

Esta dignidad de la inteligencia es más fuerte que la enfermedad y la muerte. Por lo mismo que la inteligencia es capaz de actualizar contrarios, su naturaleza no es la de la materia. Por tanto, no es reducible a un ser físico, que nunca actualiza simultáneamente modos de ser opuestos. Lo mismo que nos permite advertir la verdad y el ser, es lo que hace de la naturaleza humana algo más que azar y contingencia física.

Si nadie puede hacer pensar al margen del valor de verdad, tampoco nadie puede destruir todo en cada hombre. En efecto, si el hombre fuese un mero estado material, su materia podría cambiar de estado: todo lo humano desaparecería al morir su cuerpo. Mas cada hombre tiene una capacidad que no es la de la materia, pues actualiza los contrarios. Esa capacidad, que nos da a conocer la unicidad del ser y nos permite advertir la verdad, no desaparece ni con la enfermedad ni con la muerte, precisamente por desbordar el ámbito físico. Lo más permanente del hombre es, por tanto, aquello que le constituye precisamente en persona.

La dignidad del hombre radica en esta capacidad, y no sólo en su ejercicio. Un Mercedes no vale menos parado que en marcha. Del mismo modo, un sabio no deja de serlo por estar dormido. Si la inteligencia no es una capacidad material, tampoco desaparece con las indisposicio-

nes orgánicas. En todo caso, la enfermedad, o el sueño, pueden dificultar su ejercicio. Es difícil resolver un problema matemático sin lápiz y papel, pero la inteligencia del matemático no es lo mismo que estos medios. De modo similar, es dificultoso pensar sin el auxilio de palabras. Éstas, imaginadas y recordadas sensiblemente, fijan nuestra atención y retienen sus contenidos, como las anotaciones del matemático. El daño orgánico, o la mera indisposición, pueden dificultar este auxilio del pensar, pero no equivalen a su desaparición. Por eso a un deficiente psíquico lo consideramos enfermo y a una piedra no. Si la piedra no piensa, nada tiene de extraño. Pero si el deficiente no piensa, tal situación es anormal, porque debiera poder pensar. Y debiera, porque no pierde su condición humana, es decir, su índole específica, que comporta la capacidad de pensar. Esta facultad es la inteligencia, que, al no ser material, tampoco se pierde con las indisposiciones orgánicas. Como la dignidad humana radica en la capacidad, y no en su ejercicio, el enfermo mental, o el embrión humano, mantienen su dignidad humana básica e inalienable.

La Ética es realista, y por eso el conocimiento de lo que somos tiene consecuencias prácticas. La índole de la verdad nos permite conocer lo que cada hombre tiene de más digno, de más inatacable, por encima de sus errores y de todo desamparo. Por eso, educar en la verdad conduce, mediante el conocimiento de lo que somos, al humanismo, al respeto incondicional de cada persona humana, y a la consiguiente estima desinteresada del bien ajeno.

Enrique Alarcón
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra

PENSAMIENTO Y LENGUAJE EN LA PRAXIS METAFÓRICA

MARGA VEGA

La avalancha de publicaciones sobre la metáfora de las últimas décadas parece tener un único propósito: destacar el valor cognitivo que poseen las metáforas, subrayar que la metáfora es un modo de conocimiento, que las proposiciones metafóricas tienen, no el pálido reflejo de la verdad de sus componentes literales, sino un significado propio, que el mundo al que nos abre la metáfora es un mundo significativo. Pero quizás cabe preguntarse de dónde surge tal interés. Para ello es preciso no perder de vista el contexto en que aparece la explosión de estudios sobre la metáfora.

En un primer momento, el interés por la metáfora surgió como una reacción al positivismo lógico, corriente en la que el sentido de los términos ha de ser preciso y unívoco de acuerdo con las exigencias del principio de verificación. La ambigüedad y polisemia que encierra la metáfora y su parcial inescrutabilidad, abierta siempre a nuevas interpretaciones, hacen imposible que a la metáfora pueda asignársele un significado propio. Es decir, la metáfora parecería resistirse a los requisitos de un lenguaje formal y por eso debería ser traducida o simplemente evitada.

Sin embargo, sobre todo a partir de los años setenta estos estudios parecen más bien el lógico resultado de haber topado con un obstáculo metodológico. Disciplinas como la lingüística, la psicología, la inteligencia artificial, la filosofía y en general todas aquellas materias que engloba la ciencia cognitiva, se encuentran con que la explicación de la metáfora desborda los mismos presupuestos metodológicos sobre los que se asientan. A la vez, la metáfora empieza a valorarse como un recurso metodológico altamente cualificado y como un fenómeno que lleva a una revisión de los mismos fundamentos de estas disciplinas. De otra parte, lo que comenzó siendo un problema con unas dimensiones microscópicas –cómo explicar el significado de la metáfora– ha pasado a tener unas proporciones macroscópicas, pues la metáfora parece atravesar temas como son la inducción, la intencionalidad, la influencia de

factores afectivos en el conocimiento, la interacción de distintas instancias cognitivas como la imaginación y la memoria y un sin fin de problemas que surgen en la articulación del lenguaje y el pensamiento.

Sin embargo, con una perspectiva histórica más amplia, esta oleada metafórica parece remontarse a lugares más lejanos, parece estar saldando cuentas con la idea de racionalidad que nos dejó en herencia el pensamiento moderno. Desde este punto de vista, la metáfora es como el libro de reclamaciones, donde los intelectuales del s. XX pueden dejar por escrito sus quejas. Este desenlace de la historia de la metáfora adopta diversas formas, por ejemplo, la de la crítica de Heidegger y Derrida a la metáfora, pero también, desde otro ámbito de la filosofía, llega la conclusión del último libro de Lakoff y Johnson, *Philosophy in the Flesh* (1999), que propone a la filosofía la reconsideración de la idea de razón que ha cultivado durante siglos. En definitiva, lo que sugiere el estudio de la metáfora es la reconsideración de una idea de la racionalidad más cabal, esto es, humana y realista. La metáfora no es otra cosa que la propuesta de un modelo de racionalidad encarnada y una excusa para hablar de un gran número de problemas que ha generado una visión de la racionalidad empobrecida.

Ya que en este libro de reclamaciones se cobijan todo tipo de sugerencias, la que aquí propongo es que la noción de racionalidad que reclama la metáfora no se encuentra tan alejada del modo en que Aristóteles, el primero en elaborar una teoría de la metáfora, comprendió la racionalidad y la misma metáfora¹. Las metáforas son la savia que alimenta toda su obra y que define su pensamiento y su estilo: un gran esfuerzo por dar cuenta del movimiento y la actividad, un deseo claro de comunicar y la genialidad del filósofo al que es preciso recurrir también cuando se trata de hablar de un tema tan contemporáneo como el de la metáfora. No es posible tratar aquí cuál es la idea de Aristóteles acerca de la racionalidad pero sí que quiero mencionar algunas de sus afirmaciones sobre el valor cognitivo que concedió a la metáfora y el uso que hizo de ella en algunos textos de la *Ética a Nicómaco* (EN). Creo que de este modo puede entreverse cómo la metáfora importa a la filosofía y, en concreto, a la enseñanza de la filosofía.

¹ “La metáfora pinta las cosas en acción” Aristóteles, *Retórica* 1411b 22. También el Estagirita se refiere a la metáfora diciendo que es “es aquello que más claridad puede dar” y que también “es el signo del genio”.

Pero antes de hacer esto parece razonable ahondar un poco más en qué consiste este ‘giro metafórico’. No basta con encuadrar el marco en el que aparece el interés cognitivo por la metáfora. Encontramos aún la necesidad de saber el porqué del pensamiento metafórico, en qué consiste. El simple hecho de hablar de pensamiento metafórico, y no de lenguaje metafórico, puede causarnos cierta extrañeza.

Lo que comúnmente entendemos por metáfora parece algo obvio que apenas necesita una explicación y que encontramos en cualquier escrito poético. Sin embargo, a veces no nos damos cuenta de que nuestro lenguaje cotidiano es más metafórico de lo que pensamos. Lakoff y Johnson tratan de fundamentar esta afirmación mostrando la gran cantidad de metáforas básicas, esto es, metáforas subyacentes, que impregnan la vida cotidiana. Tenemos el ejemplo de conceptos básicos como “lo importante es grande”, “mañana es un día importante”, “la similitud es cercanía”, “esos colores no son iguales pero son cercanos”, “conocer es ver” “veo lo que dices”². La idea es que las extensiones en el significado, son extensiones metafóricas.

Incluso la afirmación más extrema de que todo nuestro lenguaje es metafórico, resulta más o menos admisible si tenemos en cuenta que se trata de un sistema simbólico que nos habla de la realidad, pero que no se identifica con ella. Es decir, la relación del lenguaje con el mundo resulta tan verdadera y a la vez tan falsa como la afirmación “la prudencia es el ojo del alma” que Aristóteles utiliza en la *Ética a Nicómaco*.

La metáfora, en este sentido, impregna toda la estructura del lenguaje y del pensamiento ¿Qué es lo que aporta entonces la idea de que nuestro conocimiento es metafórico y que la metáfora aparece en todo discurso? ¿Qué significa que el pensamiento, no solo ya el lenguaje, sea metafórico, si parece que en el momento en que todo es metafórico la metáfora es derrotada por la metáfora?

Lakoff y Johnson apuntan tres aspectos con los que se puede entender qué significa pensar de un modo metafórico y dicen así: el entendimiento está encarnado, el pensamiento es en gran parte inconsciente, los conceptos abstractos son fundamentalmente metafóricos³. La teoría aristotélica de la metáfora no se encuentra tan alejada de estas propuestas aunque no las encontremos formuladas de este modo.

² Lakoff, G., Johnson, M., *Philosophy in The Flesh: the Embodied Mind and its Challenge to Western Philosophy*, Basic Books, Nueva York, 1999, 50-54.

³ *Idem*, 3.

Actualmente disponemos de numerosos estudios que muestran cómo gran parte de nuestro conocimiento es inconsciente, no en un sentido freudiano sino en un sentido cognitivo. Es decir, una gran parte de la información que procesamos pasa inadvertida a nuestra conciencia. Probablemente Aristóteles no habría tenido problema en refrendar esta afirmación, pues el carácter que confiere a las virtudes de la parte intelectual del alma no parece gozar de esa especie de visión inmediata –de vigilia– con la que se ha interpretado en muchas ocasiones el pensamiento aristotélico.

La idea de que el entendimiento está encarnado no deja de ser una metáfora que intenta explicar el problema mente-cerebro. Pero si realmente el entendimiento está encarnado, entonces es que no sólo está encarnado en el cerebro sino en toda la corporalidad. Y estas afirmaciones, que Aristóteles no dudaría en admitir, no dejan de ser significativas por el tipo de racionalidad que suponen. La comprensión se enraíza en la experiencia, entendiéndose por ésta no sólo la que nos proporcionan los sentidos, tanto internos como externos, sino la misma experiencia de la vida de la razón y del individuo.

Por otro lado, la idea de que nuestro sistema conceptual es metafórico viene a hacer implausible el ideal de claridad y distinción cartesianas pues la contraposición, la mixtura, son elementos necesarios del conocimiento que evitan la tautología. Nuestro sistema conceptual admite una flexibilidad que, lejos de consistir en un sistema fijo de representaciones, genera un modo activo de crear similitudes y diferencias para lograr una percepción intuitiva de las similitudes. Una buena metáfora implica saber encontrar la relación entre las cosas sin simplificar o unificar prematuramente la realidad, saber percibir las semejanzas en lo desemejante pues “hacer buenas metáforas es percibir la semejanza”⁴.

En definitiva, la teoría de la metáfora en la actualidad nos muestra que hay cosas que sólo pueden ser pensadas de un modo metafórico. Cuando afirmamos ‘la vida es un viaje’, no estamos simplemente buscando una analogía entre la vida y los viajes, sino que nuestro modo de comprender la vida es según la estructura de un viaje. Es decir, en muchas ocasiones, la comprensión del mundo es posible porque está sostenida por un pensamiento metafórico. En este sentido, si la metáfora es el “mecanismo” que subyace a todo nuestro conocimiento, no es precisamente algo anómalo encontrar metáforas en todo discurso filosófico,

⁴ Aristóteles, *Poética* 1459a 8.

también en el científico. Es más, cuanto más difícil de tratar es un problema más se hace uso de la metáfora.

En concreto, la revolución llevada a cabo en las últimas décadas sobre el significado del método y de la práctica científica ha puesto en duda incluso los mismos criterios de racionalidad científica, haciendo evidente que la ciencia no se encuentra excluida del ámbito de lo metafórico ¿Qué cabe decir del mundo de los valores? El discurso ético se ha pensado en muchas ocasiones como compuesto de proposiciones meramente emotivas, al margen de la racionalidad y postergadas, por tanto, al reino de lo que podríamos llamar lo subjetivo, es decir, las creencias personales, los esquemas culturales variables, los condicionantes emocionales y educativos. En este sentido, la ética utilizaría un lenguaje plenamente metafórico, esto es, falso, ilusorio, figurativo, interpretativo, que muy difícilmente tendría cabida en la esfera de lo racional ¿Son la ética, la estética, ámbitos en los que sólo es posible hablar de un modo metafórico, es decir, según una narrativa en la que el lenguaje simplemente tiene la función de apelar directamente a nuestros sentimientos? El mismo planteamiento de la pregunta supone una deficiente comprensión de lo que la avalancha de estudios sobre la metáfora parece decirnos.

Si por un lado se ha producido un descubrimiento de los presupuestos metafóricos de la ciencia, por otro lado, se ha mostrado la “racionalidad” que entrañan las metáforas y, por tanto, el profundo sentido de lo que se dejaba del lado de lo meramente figurativo. La racionalidad de la metáfora viene así a flexibilizar los presupuestos racionales de la ciencia, sin hacerla irracional, y a racionalizar las ciencias humanas. La metáfora se aleja, a la vez que media, entre lo que podría considerarse la reducción de una filosofía analítica y la vaguedad reinante en ciertos círculos de corte continental en donde la metáfora es identificada sin más con un eufemismo que tiene la verdadera intención de reponer la metafísica idealista. Los estudios de distintas disciplinas y el rigor con el que trata de ser descrita la metáfora ahuyenta en cierto modo muchos fantasmas del pensamiento débil. Pero al mismo tiempo, la parcial inescrutabilidad de la metáfora obliga a la filosofía analítica a un replanteamiento de su punto de mira. La reivindicación de la metáfora no implica la defunción del pensamiento analítico, sino que más bien muestra cómo éste es una parcela entre otras de la racionalidad, que en su misma base se encuentra con la metáfora. La metáfora alerta sobre el modo en que se genera el pensamiento analítico y lo amplía mostrando sus po-

tencialidades. Si la filosofía analítica se encuentra enraizada en la metáfora, entonces, es preciso ensayar otras estrategias que amplíen su punto de vista, y esto es en lo que parecen emplearse los actuales estudios cognitivos sobre la metáfora.

¿Cómo podemos calificar o valorar esta racionalidad común tanto a las ciencias como a las disciplinas más humanísticas? Afirmar que pensamos metafóricamente no es simplemente un modo de acentuar el poder ilustrativo, retórico y ornamental de las metáforas. Voy a tomar como ejemplo las metáforas que nos ofrece Aristóteles en el cap. VI de la *Ética a Nicómaco*. Estas, como veremos, están más asociadas con el mismo contenido de la exposición que con su forma retórica. Los conceptos éticos necesitan de la metáfora porque ésta hace visible la realidad: “presenta ante los ojos el objeto”⁵ y –dice Aristóteles– “llamo poner ante los ojos algo a representarlo en acción”⁶.

Aristóteles se refiere a la recta razón y a la prudencia en estos términos “(...) recta conformación de este ojo del alma”⁷. A través de esta afirmación podemos desplegar todo un mapa de inferencias sobre qué es la prudencia. De un modo casi inmediato, nos hace pensar que la prudencia nos permite ver la realidad desde una perspectiva humana, que cualquier defecto en la prudencia lleva consigo una apreciación incorrecta de la realidad, que nuestro campo de visión, y por tanto de actuación, es limitado pero no por ello insuficiente, que la corrección en el modo de percibir la realidad será un elemento decisivo para la actuación. En definitiva, esta metáfora nos sirve para razonar sobre el carácter de la prudencia.

Así, la noción de recta razón que aparece en la *Ética a Nicómaco* es el resultado de todo un proceso de pensamiento metafórico. Es decir, Aristóteles conceptualiza qué es la recta razón y la prudencia a través de metáforas. Varias veces compara la prudencia con el sentido de la vista. La prudencia se caracteriza porque confiere vista, así los que llamamos prudentes “son prudentes porque pueden ver”⁸ y “por eso pensamos que Pericles y los que son como él son prudentes porque pueden ver lo que es bueno para ellos y para los hombres”⁹. Además, “lo mismo que un

⁵ Aristóteles, *Retórica* 1410b 34.

⁶ Aristóteles, *Retórica* 1411b 26.

⁷ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1144a 30.

⁸ *Idem*, 1443a 12-14.

⁹ *Idem*, 1140b 8-9.

cuerpo fuerte moviéndose a ciegas puede dar un violento resbalón por no tener vista, así puede ocurrir también en este caso”¹⁰, es decir, cuando una persona carece de prudencia. Ser prudente es capaz de ver.

En ese mismo libro de la *Ética a Nicómaco*, encontramos que el medio justo es como el arquero apuntando al blanco: “En todas las disposiciones morales de que hemos hablado, así como en las demás, hay un blanco mirando al cual pone en tensión o afloja su actividad el que posee la regla justa, y hay un cierto límite de los términos medios que decimos que se encuentran entre el exceso y el defecto y son conforme a la recta razón”¹¹. Más adelante, Aristóteles vuelve a emplear otra metáfora para explicar cómo la prudencia y la sabiduría se relacionan entre sí como la salud y la medicina: “Pero no tiene supremacía sobre la sabiduría ni sobre la parte mejor, como tampoco la tiene la medicina sobre la salud; en efecto, no se sirve de ella sino que ve el modo de producirla”¹²

Traigo aquí estos ejemplos porque nos muestran que las metáforas empleadas por Aristóteles no tienen una función superficial sino que se encuentran sosteniendo nociones fundamentales de su pensamiento. El capítulo VI de la *Ética a Nicómaco* bien podría interpretarse como un intento por parte de Aristóteles de hacernos ver a nosotros lo que en su mente se está produciendo de un modo activo y de acuerdo con una serie de metáforas básicas. Así, la noción “recta razón” es fruto de un “descubrimiento creativo” que no se basa en una analítica del término, sino en el proceso de pensamiento que lo sostiene. Casi podría decirse que la noción recta razón viene a ser una síntesis, un resumen, o casi un indicador de todo ese proceso de pensamiento. Según esto, los términos “recta razón” y “prudencia” surgen una vez que se ha conseguido ‘figurar’ el modo en que operan. Por ello, muchas veces, el intento de encontrar en las denotaciones y connotaciones de términos como “recta razón”, “prudencia”, “virtud”, su significado, puede resultar tan vacío como analizar el nombre de una persona con el fin de conocer su modo de ser.

De este modo, lo que comúnmente se llama “metáfora muerta” puede resultar un concepto aún más amplio. Por metáfora muerta se entiende aquella expresión que en un momento gozó de la novedad, de la

¹⁰ *Idem*, 1144b 10-13.

¹¹ *Idem*, 1138b 20-25.

¹² *Idem*, 1145a 7-9.

tensión de significado que provoca la metáfora y de su parcial verdad y falsedad simultáneas, y que ha pasado a formar parte de nuestro léxico perdiendo todo contacto con su significación originaria. Véase el caso de expresiones como “el pie de la montaña”. También es posible encontrar todo un espectro de metáforas moribundas, metáforas dormidas, metáforas amodorradas que no están del todo muertas y que siguen manteniendo su metafóricidad aunque no consideremos que pertenecen a lo que generalmente se denomina lenguaje figurado. En filosofía, y esto es lo que me interesa apuntar en este momento, en la ética y en la estética, podemos toparnos con metáforas de este tipo.

Se ha dicho que el lenguaje es un cementerio de metáforas. Para comprender la filosofía, más que un análisis de términos amortajados, hace falta recrear las metáforas originarias que lograron dar con determinados aspectos de la realidad. Lo que pretendo decir aquí con el término “metáfora muerta” es que hay nociones que se toman de un modo literal, esto es, sin acompañarlas del descubrimiento creativo que les dio vida, de un modo vacío, y se las somete a un riguroso análisis que les hace resentirse y, a veces, convertirse en auténticos sin sentidos. Así, por ejemplo, todo el capítulo VI de la *Ética a Nicómaco* parece sufrir una ineludible circularidad que no es otra sino la que aparece debido a la inevitable analogía de los términos. Quizás el mejor modo de ver hasta qué punto la metáfora alimenta nuestro pensamiento, es precisamente observar qué es lo que pasa cuando se la omite. Nada mejor que intentar eliminar las metáforas puede mostrarnos precisamente qué es la metáfora. Sorprendentemente nos encontraríamos con que dejaríamos de comprender la mayor parte de las nociones gracias a las cuales vivimos, porque resulta que la metáfora las estructura, porque el significado y la comprensión del mundo es relacional y esto significa que para comprender una noción necesitamos del contraste de las demás.

¿Qué supone todo esto para la enseñanza y aprendizaje de los valores? La conclusión es clara: sólo se produce la comprensión de ciertas nociones cuando se repite el proceso cognitivo que les dio origen, cuando el pensamiento se emplea en una praxis. Las metáforas cumplen así una función primaria al constituir el mismo contenido de las realidades que detecta, y no secundaria como un modo de enriquecer el discurso o de hacerlo más asequible. El descubrimiento de la metáfora como conocimiento viene a desbancar la idea de que ésta es un recurso meramente decorativo o transitorio que está esperando la precisión de un lenguaje literal que determine de un modo acabado la comprensión. Lo que fun-

damentalmente nos está diciendo es que la metáfora tiene un poder cognitivo primario.

Esto significa que la metáfora es un modo de predicación realmente significativo, que nos trae un conocimiento nuevo gracias a la yuxtaposición de dominios semánticos que en principio no se encuentran asociados. Las metáforas crean mapas de inferencia, de modo que un ámbito conocido sirve de guía para lo desconocido. De este modo, logramos llegar a lo que nos es extraño a través de lo que nos es familiar. Todo el proceso de aprendizaje se basa en esto, como demuestran muchos de los estudios sobre el papel de la metáfora en el aprendizaje de los niños. Es más, un sistema de metáforas conocidas pone las bases para el aprendizaje de nuevas metáforas.

La expresión metafórica crea su propia referencia. Cuando afirmamos con Aristóteles “la prudencia es el ojo del alma”, no estamos estableciendo una relación de identidad entre la prudencia y los ojos, ni tampoco entre los ojos y el alma. Aristóteles consideraba que la metáfora es precisamente la habilidad de percibir la semejanza en lo disímil, de modo que para comprender la metáfora necesitamos mantener simultáneamente la diferencia y la similitud. Así es como la metáfora crea significado.

En la misma falsedad de la metáfora se encierra su verdad y su analogía. Lo peculiar de ella es que su verdad sólo aparece cuando no se toma literalmente. Esto es afirmar que la expresión metafórica versa sobre sí misma, pero también sobre la realidad, sin que por ello sea precisa una idea de correlación o de verdad como correspondencia. La verdad de la metáfora es un reto para explicar la verdad, el significado y la referencia. En definitiva, la metáfora nos habla de la creatividad de nuestro conocimiento y de cómo, del hecho de que tengamos que “realizar la verdad”¹³, no se deriva que el mundo carezca de una estructura o que nos veamos abocados a inventar mentiras y llamarlas verdad, sino que, precisamente por el modo de ser de la realidad y de nuestro conocimiento, el acceso al mundo es metafórico, es decir es un descubrimiento creativo.

Pero si esto es así, quizás lo que nos preocupe de un modo más inmediato es cómo aprender y enseñar la metáfora. En el ámbito de la educación, ¿de qué modo es posible enseñar a través de la metáfora? Aristóteles afirma que la metáfora es “lo único que no se puede tomar

¹³ *Idem*, 1139b, 14-15.

de otro”¹⁴. Sin embargo, nada interesa tanto como dominar la metáfora, pues como añade Aristóteles, “es indicio de talento”¹⁵. Creo que es bastante comprensible esta afirmación de Aristóteles si tenemos en cuenta que la metáfora es una habilidad y que se desarrolla como una destreza. El valor cognitivo de las metáforas se cifra en lo siguiente: crean hábitos estables de pensamiento que completan cognoscitivamente el mundo haciéndolo inteligible. Y esto, no porque éste sea ininteligible, sino porque para hacerlo inteligible a nosotros necesitamos humanizarlo.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, trad. de Emilio Lledó, Gredos, Madrid, 1985.
– *Poética*, trad. de García Yebra, Gredos, Madrid, 1974.
– *Retórica*, trad. de Quintín Racionero, Gredos, Madrid, 1990.
LAKOFF, G. / M. JOHNSON, *Philosophy in the Flesh: the Embodied Mind and its Challenge to Western Philosophy*, Basic Books, Nueva York, 1999.

Marga Vega
Universidad de Valladolid

¹⁴ Aristóteles, *Poética* 1.459a 5-6.

¹⁵ *Idem*, 1.459a 7.

EL VALOR COGNITIVO DE LAS METÁFORAS

JAIME NUBIOLA

1. Introducción¹

Aunque la tradición filosófica general –y la corriente analítica en particular– ha insistido en el nulo valor cognitivo de la metáfora, en su valor meramente decorativo o retórico, es ya un lugar común entre los estudiosos de esta área de investigación el destacar que la bibliografía de las últimas décadas sobre la metáfora resulta realmente oceánica. En la bibliografía anotada de Warren Shibles publicada en 1971 se listaban ya unas 4000 referencias de publicaciones sobre la metáfora, y en los dos volúmenes posteriores de Van Noppen y Hols correspondientes a los años 1970-85 y 1985-90 se compilan otras 7000 referencias bibliográficas más. Como señaló Ignacio Bosque con acierto, una de las causas de esta explosión bibliográfica es el carácter interdisciplinar que tiene el estudio de la metáfora.

La expresión que acabo de emplear, “explosión bibliográfica”, o mejor, la anterior de “una bibliografía oceánica” son, sin duda, ejemplos típicos de metáforas. Esta última refleja bien la posibilidad real que el investigador tiene de perderse con su barquichuela en la inmensidad del mar abierto ante la multiplicidad de enfoques y la enorme cantidad de valiosas referencias acerca de la metáfora. Pero me parece que quizá puede ayudar más a entender lo que en esta exposición quiero decir, el hacer notar la otra metáfora acuática que he empleado y que fácilmente podría pasar inadvertida.

Me refiero a la expresión “corriente analítica”. Ninguna de las acepciones que refiere el *Diccionario de la Real Academia*: “Movimiento de traslación continuado de una masa de materia fluida, como el agua o el aire, en una dirección determinada” da cuenta de ese uso relativamente común en filosofía, en arte, en las humanidades en general, para referir-

¹ Esta ponencia es fruto del trabajo cooperativo con Marga Vega, de la Universidad de Valladolid, y con Carmen Llamas, del Departamento de Lingüística de la Universidad de Navarra. Debo también gratitud a Sara F. Barrena por sus correcciones.

nos a las diversas tradiciones de pensamiento. Puede decirse que se trata de una “metáfora fósil” (a lo que los lingüistas llaman “catacresis”) como lo son ya “corriente eléctrica” o “luna de miel” o muchas frases hechas, pero puede considerarse también que “corriente” es una manera conceptualmente significativa de entender una tradición de pensamiento, es decir, que hablar de una tradición como una corriente confiere un sentido al flujo, las aceleraciones, los meandros, ofrece todo un mapa imaginativo para entender qué sea una tradición de pensamiento.

Frente al tradicional desprecio filosófico hacia la metáfora, estos ejemplos sugieren más bien su carácter ubicuo, su carácter pervasivo, dicho en castellano sencillo, la metáfora está por todos lados. Esto ha llevado a algunos a afirmar la primacía de la metáfora –por encima o por debajo, tanto da– de todos los significados literales. Esto se encuentra rotundamente afirmado en Nietzsche con su famosa declaración en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*: “¿Qué es entonces la verdad? Un tropel de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas (...) las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han gastado y han quedado sin fuerza, monedas que han perdido su troquel y no se las considera ya como monedas sino simplemente como metal”².

La primacía de la metáfora sobre la literalidad se encuentra también en cierto sentido en Gadamer o en Ricoeur. En esa dirección, he querido centrar mi atención en la propuesta del lingüista norteamericano George Lakoff que revolucionó este campo de investigación con su libro *Metaphors We Live By* de 1980, escrito en colaboración con el filósofo Mark Johnson. Este libro no ha dejado de suscitar entusiasmo, aprecio y discusión desde su aparición hace ya 19 años. Hace unos pocos meses acaban de publicar un libro mucho más grueso, *Philosophy in the Flesh*, que tiene unas pretensiones filosóficas todavía de mayor alcance.

2. Metáforas de la vida cotidiana de Lakoff y Johnson

En el ámbito de la filosofía analítica la reflexión acerca de la metáfora fue siempre algo más bien marginal, pues se consideraba una materia

² Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Cuadernos Teorema nº 361, Valencia, 1980, 11.

propia de críticos literarios. La tajante dicotomía positivista entre lenguaje cognitivo, el lenguaje de la ciencia, y lenguaje emotivo, el de la poesía, el arte, excluía la metáfora como tema “políticamente correcto” de investigación filosófica. Las principales excepciones a esta tendencia general fueron Max Black (1966) y Nelson Goodman (1968), y en tiempos más recientes Donald Davidson (1978). Black propuso una versión modificada de la “teoría de la interacción” desarrollada por I. Richards en 1936, que tendría gran influencia. Se basaba en la idea de que cuando usamos una metáfora tenemos en una sola expresión dos pensamientos de cosas distintas en actividad simultánea. El significado de la expresión metafórica sería el resultante de la interacción de los dos elementos. En “Juan es una roca” los dos pensamientos activos a la vez serían el de la fortaleza de Juan y el de la solidez de la roca.

Para Black los dos elementos vendrían a ser uno, el *foco* de la metáfora —el enunciado efectivo— y otro, el *marco* que lo rodea. Este segundo elemento ha de ser considerado como un sistema más que como una cosa individual. Cuando decimos que “la sociedad es un mar”, estamos poniendo delante de nuestros ojos, proyectando sobre la sociedad, todo un sistema conceptual en el que hay tempestades, puertos seguros, piratas, tiburones, naufragios y muchas cosas más.

Quizá la idea más importante de Black desde el punto de vista del análisis cultural y textual es la de que muchas metáforas pueden agruparse en un alto nivel de abstracción en familias o *temas*, y los diferentes actos lingüísticos específicos o las expresiones concretas pueden ser considerados como *variaciones* de ese mismo tema metafórico³. Para mí resulta todavía más importante advertir que el enfoque interactivo de la metáfora supone un cambio importante de la atención: en lugar de atender a las metáforas como *productos* de la actividad artística (o “desviaciones” del sentido literal) han pasado a ser estudiadas como *procesos* de construcción de significados. Este cambio —que corresponde en lingüística a un giro de la atención desde la semántica a la pragmática— se debe en buena parte a la moderna revolución cognitiva que traspasa los límites tradicionales de las disciplinas en su búsqueda de una cabal comprensión de la inteligencia humana.

En este contexto puede entenderse bien el éxito inmediato del lingüista George Lakoff y el filósofo Mark Johnson con su libro *Metaphors We Live By* de 1980, del que presentaron ese mismo año un amplio

³ Cfr. Bustos, Eduardo de, “Pramática y metáfora”, *Signa*, 3, (1994), 96.

resumen en *The Journal of Philosophy*. En castellano fue publicado en 1986 como *Metáforas de la vida cotidiana*. Me parece que el título en inglés de aquel libro, *Metaphors We Live By*, resulta incluso más expresivo que el castellano. Viene a ser algo así como “Metáforas en las que vivimos” o “mediante las que vivimos” y alude al corazón de su propuesta que –parafraseando a Mark Johnson⁴– podría expresarse de la siguiente manera:

Los filósofos y los lingüistas han tendido a tratar la metáfora como un asunto de interés periférico. Sin embargo, nuestro lenguaje común es mucho más metafórico de lo que a menudo advertimos. Muchas metáforas de nuestro lenguaje consideradas “convencionales” son generadas por estructuras básicas de nuestra experiencia y de nuestra manera de pensar. Buena parte de la coherencia y el orden de nuestra actividad conceptualizadora se basa en el modo en que nuestros sistemas de metáforas estructuran nuestra experiencia.

Pero no hace justicia a Lakoff y Johnson una presentación “teórica” como ésta. Lo más atractivo de *Metáforas de la vida cotidiana* son quizá sus ejemplos, capaces de persuadir al lector de que hasta ahora no había prestado suficiente atención a las metáforas que impregnan por completo su vida cotidiana. Por eso, el mejor eco de mis palabras sería que algunos de quienes me escuchan se decidieran a leer ese librito, que tiene la extraña capacidad de cambiar nuestra vidas pues nos persuade de que hasta ahora no habíamos caído en la cuenta de la naturaleza básicamente metafórica de todo nuestro lenguaje.

Frente a la tradición literaria que privilegiaba las metáforas poéticas, aquellas más sorprendentes o inesperadas, lo que sobre todo interesa a Lakoff y Johnson, son expresiones tan comunes como “perder el tiempo”, “ir por caminos diferentes” o las que mencionaba al principio “bibliografía oceánica” o “corriente filosófica”. Expresiones como éstas son reflejo de conceptos metafóricos sistemáticos que estructuran nuestras acciones y nuestros pensamientos. Están «vivos» en un sentido más fundamental: son metáforas en las que vivimos. El hecho de que estén fijadas convencionalmente al léxico de nuestra lengua no las hace menos vivas⁵.

⁴ Cfr. Johnson, M. (ed.), *Philosophical Perspectives on Metaphor*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1981, 341-342.

⁵ Lakoff, M., Johnson, G., *Metáforas de la vida cotidiana*, Cátedra, Madrid, 1986, 95

En *Metáforas de la vida cotidiana* Lakoff y Johnson presentan tres tipos distintos de estructuras conceptuales metafóricas:

1) *metáforas orientacionales*: organizan un sistema global de conceptos con relación a otro sistema. La mayoría de ellas tienen que ver con la orientación espacial y nacen de nuestra constitución física. Las principales son *arriba/abajo*, *dentro/fuera*, *delante /detrás*, *profundo/ superficial*, *central/periférico*.

Por ejemplo, *lo bueno es arriba*, *lo malo es abajo*: estatus *alto*, estatus *bajo*; las cosas van hacia *arriba*, vamos cuesta *abajo*; *alta* calidad, *baja* calidad; Su *Alteza* Real; *bajeza* de nacimiento; *la virtud es arriba*, *el vicio es abajo*: alguien tiene pensamientos *elevados* o *rastreros*, si se deja arrastrar por las más *bajas* pasiones, cae *muy bajo* o en el *abismo* del vicio; los *bajos* fondos; *alteza* de miras, *bajeza* moral; *feliz es arriba*, *triste es abajo*: me *levantó* el ánimo; tuve un *bajón*, estoy *hundido*, sentirse *bajo*; *caer* en una depresión, etc., etc.

2) *metáforas ontológicas*: por las que se categoriza un fenómeno de forma peculiar mediante su consideración como una entidad, una sustancia, un recipiente, una persona, etc.

Por ejemplo, *la mente humana es un recipiente*: No me *cabe* en la cabeza; no me *entra* la lección; tener algo *en mente*; o tener la mente *vacía*; *métete* esto *en* la cabeza; tener una melodía *en la cabeza*; estoy *saturado*; ser un cabeza *hueca*; etc., por no recordar las expresiones coloquiales ‘tarro’, ‘perola’, ‘olla’ y las diversas formas en que suelen ser usadas: se le ha ido la olla, etc.

3) *metáforas estructurales*: en las que una actividad o una experiencia se estructura en términos de otra. Así, *comprender es ver*, *una discusión es una guerra*, o el ejemplo que sugieren José Antonio Millán y Susana Narotzky, los traductores de Lakoff y Johnson, que tiene una gran riqueza de recursos en castellano:

P. ej. *un discurso* (¡o una clase!) *es un tejido*: se puede *perder el hilo*; las ideas pueden estar *mal hilvanadas* o *deshilvanadas*, al *hilo* de lo que iba diciendo; puede faltar un *hilo argumental* o *conductor*; un argumento puede ser *retorcido*, el discurso tiene un *nudo* y un *desenlace*; se *atan* cabos, se pega *la hebra*; se *hila* muy fino, etc., etc.

En castellano empleamos realmente todo un mapa textil para la actividad discursiva oral o escrita: se puede *urdir* una excusa, *tramar* un buen argumento o incluso *bordar* un discurso o una clase.

Uno de los rasgos que –al menos para mí– resulta muy persuasivo de la brillante exposición de Lakoff y Johnson es la modestia con que en algunos pasajes de aquel libro de 1980 presentaban sus resultados más polémicos: No sabemos mucho sobre los fundamentos experienciales de las metáforas. Debido a nuestra ignorancia sobre esta materia hemos descrito las metáforas separadamente, y sólo después hemos añadido unas notas especulativas sobre sus posibles fundamentos experienciales. Adoptamos este modo de proceder no por principio, sino por ignorancia. *En realidad, pensamos que ninguna metáfora puede entenderse o siquiera representarse adecuadamente de modo independiente de su base experiencial*⁶.

Esa modestia ha desaparecido en sus últimas publicaciones, pero lo que importa ahora es que lo que con una afirmación así están diciendo es que las metáforas no son un fenómeno meramente lingüístico como se consideraba en las teorías clásicas, sino que concierne a la categorización conceptual de nuestra experiencia vital, concierne al conocimiento, pues la función primaria de las metáforas es cognitiva y ocupan un lugar central en nuestro sistema ordinario de pensamiento y lenguaje.

En este sentido, la asignación de una importancia central a las metáforas y la detección de su ubicuidad en nuestro lenguaje lleva aparejada consigo la denuncia –de ahí el carácter revolucionario de esta teoría– de la insuficiencia de la aproximación al lenguaje exclusivamente lógica o semántica típica de los filósofos analíticos o la aproximación sintáctica típica de los lingüistas chomskyanos y generativistas en general.

3. Las metáforas conceptuales y su conexión con la experiencia y la imaginación

Si la mayor parte de nuestro sistema conceptual normal está estructurado metafóricamente, esto es, si la mayor parte de los conceptos se entienden al menos parcialmente en términos de otros conceptos, la cuestión que surge de inmediato es la de cuáles son las bases de ese sistema conceptual.

Los principales candidatos a conceptos entendidos directamente –esto es, a conceptos no metafóricos– son las orientaciones espaciales

⁶ *Idem*, 56.

simples como *arriba* o *abajo*, *dentro-fuera*, etc. Esos conceptos emergen de nuestra experiencia espacial efectiva. De hecho tenemos cuerpos, nos mantenemos erguidos, estamos en un campo gravitatorio constantemente. La interacción con nuestro medio físico conforma todo nuestro vivir y eso confiere a esa orientación una prioridad para nosotros sobre otras posibles estructuraciones espaciales. Sin embargo, de nuestro funcionamiento emocional –algo igualmente básico– no emerge una estructura conceptual de las emociones claramente definida. Como hay un cierto correlato sistemático entre nuestras emociones (*abatimiento*, *agobio*) y nuestras experiencias sensoriales y motoras (*estar encogido* o *giboso*), las unas constituyen las bases metafóricas de las otras. Las metáforas espaciales nos permiten conceptualizar nuestras emociones en términos mejor definidos que las emociones mismas.

Me parece que esta explicación resulta vitalmente muy persuasiva, y algo similar vienen a afirmar Lakoff y Johnson de las metáforas ontológicas. Los conceptos de *objeto*, *sustancia*, *recipiente* surgen directamente de nuestra experiencia: nos experimentamos a nosotros mismos como entidades separadas del resto, como recipientes con una parte exterior y otra interior; nos experimentamos como hechos de cierta sustancia –carne, huesos– y experimentamos las demás cosas como hechas de diferentes sustancias: madera, plástico, metal, etc. En términos de esos conceptos básicos *objeto*, *sustancia*, *recipiente* forjamos las metáforas ontológicas, pues se basan en esos correlatos sistemáticos de nuestra experiencia.

Tanto las metáforas orientacionales como las ontológicas no son muy ricas en sí mismas, pero tenemos la capacidad de forjar metáforas estructurales (*un discurso es un tejido*) que nos permiten estructurar un concepto como el de *discurso* en términos de otro mejor delineado o más conocido como podría ser el de *tejido*. Por supuesto, los conceptos no emergen directamente sólo de la experiencia sino que están estructurados a partir de las metáforas culturales dominantes, y por supuesto una metáfora estructural como la de *un discurso es un tejido* se construye dentro del sistema cultural en que se vive. Cuando se tejía en las casas o en regiones donde hay una gran cultura textil –como en mi caso es Cataluña– la *trama*, *urdimbre*, *lanzadera*, etc. son realidades físicas tan bien conocidas como el punto de cruz o el ganchillo.

Para mi exposición lo que resulta más relevante ahora es destacar que para Lakoff y Johnson es nuestro afán por estructurar coherentemente nuestra experiencia lo que nos lleva a proyectar un dominio con-

ceptual sobre otro, a entender una realidad en términos de otra: las metáforas nos permiten entender sistemáticamente un dominio de nuestra experiencia en términos de otro. Con el ejemplo de antes, entendemos los sentimientos (como el de “agobio”) organizándolo espacialmente como una carga sobre nuestras espaldas. No se trata de una desviación, sino que es lo que hacemos ordinariamente para conocer nuevos fenómenos. Nos hallamos pues ante una *teoría constructivista del lenguaje y del pensamiento*, pero se trata de una construcción a partir de la experiencia más común y cotidiana.

Lo que Lakoff y Johnson están diciendo es que el mundo de la vida está estructurado metafóricamente. Los sub-elementos de la estructura obtienen su significado de una *Gestalt* experiencial compleja que organiza nuestra experiencia. Se apoyan para esto en los trabajos de Fillmore, Rosch, Minsky, Rumelhart y de muchos otros que desde la lingüística, la psicología, y la ciencia cognitiva han trabajado en este campo.

No tengo tiempo tampoco de entrar ahora en cuestiones de detalle—como las que llenan el libro (unos cincuenta esquemas metafóricos con muchos ejemplos de cada uno) y lo hacen realmente fascinante—pero si me gustaría atender al menos a la cuestión de las metáforas creativas, la de la creación de nuevos significados, pues hasta ahora he centrado la atención en las metáforas convencionales, que estructuran el sistema conceptual ordinario de nuestra cultura, es decir, el lenguaje cotidiano.

Para Lakoff y Johnson las metáforas nuevas pueden llegar a proporcionarnos una nueva comprensión de nuestra experiencia, pueden dar un nuevo significado a nuestras actividades, y a lo que sabemos y creemos. *El amor es una obra de arte en colaboración* es la que utilizan ellos en su libro. Resulta el único ejemplo que aportan⁷, pero quizá habéis visto cómo lo aprovecha Marina en el capítulo VII de *El laberinto sentimental*⁸.

La producción de nuevas metáforas es el ámbito de los poetas o de los publicistas a los que en este libro prestan ellos menos atención. Podríamos pensar nosotros en las metáforas con valor heurístico en la investigación científica o en aquellas metáforas estructurales que acuñan los historiadores y políticos (*Europa, mosaico de pueblos*) para que

⁷ Cfr. Violi, P., “Review of Lakoff and Johnson’s *Metaphors We live By*”, *Journal of Pragmatics*, 6, (1982).

⁸ Cfr. Marina, J. A., *El laberinto sentimental*, Anagrama, Barcelona, 1996.

crezca la comprensión de una tradición, o la de los *virus* acuñada por los informáticos para que entendamos cómo debemos actuar en esos casos.

Las metáforas creativas confieren sentido a nuestra experiencia de la misma manera que las convencionales: proporcionan una estructura coherente, destacan unos aspectos y ocultan otros. Son capaces de crear una nueva realidad, pues contra lo que comúnmente se cree no son simplemente una cuestión de lenguaje, sino un medio de estructurar nuestro sistema conceptual, y por tanto, nuestras actitudes y nuestras acciones. Las palabras por sí solas no cambian la realidad, pero los cambios en nuestro sistema conceptual cambian lo que es real para nosotros y afectan a la forma en que percibimos el mundo y al modo en que actuamos en él, pues actuamos sobre la base de esas percepciones. Para Lakoff y para Johnson –y para mí– muchos cambios denominados culturales para bien o para mal nacen de la introducción de nuevos conceptos metafóricos. En este sentido puede decirse tanto que las metáforas desempeñan un papel decisivo en la conformación de nuestra realidad como que los filósofos somos creadores de metáforas.

Frente a lo que denominan “objetivismo absoluto” (el realismo científico de la cultura norteamericana) y al “subjetivismo radical” (el escepticismo literario) Lakoff y Johnson proponen una vía intermedia, a la que llaman precisamente una *síntesis experiencialista*, que aspira a unir razón e imaginación. En consecuencia, Lakoff y Johnson concluyen que así como las categorías de nuestro pensamiento son en gran medida metafóricas y nuestro razonamiento cotidiano conlleva implicaciones e inferencias metafóricas, la racionalidad ordinaria es por su propia naturaleza esencialmente imaginativa.

Las secciones finales de *Metáforas de la vida cotidiana* están dedicadas a extraer algunas conclusiones más generales para la teoría de la verdad y la noción de comprensión. Sólo diré que para Lakoff y Johnson la comprensión emerge de la interacción, de la negociación constante con el ambiente y con los demás, y en este sentido la verdad depende de la comprensión que emerge de nuestro desenvolvimiento en el mundo. De esta manera, la síntesis experiencialista aspira a satisfacer la necesidad objetivista de una explicación de la verdad mediante nuestra estructuración coherente de la experiencia, al mismo tiempo que cumple las expectativas del subjetivismo sobre el significado y sentido personal del conocimiento.

4. La recepción de las propuestas de Lakoff y Johnson: valoración final

La recepción del libro de Lakoff y Johnson fue espectacular. En el primer año se vendieron 9.000 ejemplares del libro y comenzó enseguida su traducción a las principales lenguas. Sus lectores advirtieron de inmediato que los autores de aquel libro, a pesar de las limitaciones evidentes de su empeño, habían hecho diana, habían acertado a expresar todo un conjunto de intuiciones que circulaban de modo bastante difuso entre lingüistas, filósofos, antropólogos y psicólogos.

Algunas de sus tesis resultaban controvertidas y además estaban expresadas de forma polémica, pero todavía llamaba más la atención tanto la presentación masiva de ejemplos, muchos de ellos terriblemente sugestivos, como la casi total ausencia de la jerga común entre los lingüistas que a los filósofos o al simple lector de a pie echa casi siempre para atrás. Se trataba de un libro dirigido a una audiencia general, sin impedimenta técnica, pero resultaba a la vez con claridad un hito singular en el intrincado mundo de la investigación de la metáfora⁹. En particular el estudio detenido de tan gran número de ejemplos superaba con creces muchos estudios de filósofos que habían atendido –casi obsesivamente– a dos o tres ejemplos seleccionados. Se trataba además un modelo admirable de trabajo interdisciplinar, por ser sus autores un lingüista y un filósofo¹⁰ (Nuessel, 1982). Además el que una aproximación experiencialista como ésta hubiera sido desarrollada por un lingüista como Lakoff, educado en la gramática generativista chomskyana, le confería un interés añadido particular, pues tanto la interacción con el ambiente como el papel de la imaginación en la razón tienen para Chomsky una importancia muy secundaria.

Como muestra Lakoff con claridad en su libro de 1987 *Mujeres, fuego y otras cosas peligrosas*, su posición, a la que denomina *realismo experiencial*, es deudora de manera obvia del trabajo de Hillary Putnam, y yendo más hacia atrás del segundo Wittgenstein y del filósofo de Oxford John L. Austin. En el libro de 1999 *Philosophy in the Flesh* los grandes autores de quienes se reconocen en deuda son Dewey y Mer-

⁹ Cfr. Lawler, J. M., “Review of Lakoff and Johnson’s *Metaphors We live By*”, *Language*, 59, (1983).

¹⁰ Cfr. Nuessel, F. H., “Review of Lakoff and Johnson’s *Metaphors We live By*”, *Lingua*, 56, (1982).

leau-Ponty y pretenden hacer *tabula rasa* de la mayor parte de los filósofos que en la historia les han precedido. Sin embargo, la teoría de la metáfora que presentan en *Metáforas de la vida cotidiana* se inserta en una tradición minoritaria de pensamiento que encuentra su origen en algunos textos de Aristóteles sobre la naturaleza cognitiva de la metáfora y tiene sus hitos relevantes en Giambattista Vico y en Charles Peirce, y contemporáneamente en la teoría de la interacción de Ivor Richards y Max Black.

La creciente convicción acerca de la indispensabilidad de la metáfora en la ciencia –de que las teorías son elaboraciones de metáforas básicas o sistemas de metáforas– y los estudios con amplia evidencia empírica sobre el aprendizaje de los niños mediante metáforas han sido un buen aliado de la posición de Lakoff y Johnson.

En este sentido, puede afirmarse también que el éxito de Lakoff y Johnson en el ámbito angloamericano es otra de las señales del resurgimiento del pragmatismo. De hecho en la última década asistimos a la consolidación de una nueva área de investigación, que ha venido en denominarse Lingüística Cognitiva o Semántica Cognitiva, en la que George Lakoff es una de las figuras más prominentes.

Entre los principales logros del libro de Lakoff y Johnson uno de los más destacados –a mi juicio– es el de mostrar que el estudio de la metáfora es una vía particularmente fructífera para abordar las cuestiones lógicas, epistemológicas y ontológicas que resultan centrales para ofrecer una adecuada comprensión de lo que es la experiencia humana. Frente a la teoría clásica que venía a decir que la metáfora era simplemente una cuestión de denominación, de asignar con un propósito retórico palabras a conceptos con los que no aparecían ordinariamente, la concepción de Lakoff y Johnson es más bien la de que las metáforas son la expresión de una actividad cognitiva conceptualizadora, categorizadora, mediante la cual comprendemos un ámbito de nuestra experiencia en términos de la estructura de otro ámbito de experiencia. Más aún, el foco y el resultado principal de su investigación viene a ser que “Metáfora” es el nombre que damos a nuestra capacidad de usar los mecanismos motores y perceptivos corporales como base para construcciones inferenciales abstractas, de forma que la metáfora es la estructura cognitiva esencial para nuestra comprensión de la realidad. El lenguaje metafórico sería entonces una consecuencia, un reflejo, de la capacidad de pensar metafóricamente, que es nuestra manera más común de pensar.

BIBLIOGRAFÍA

- BLACK, MAX, *Modelos y metáforas*, Tecnos, Madrid, 1966.
- BOSQUE, IGNACIO, "Bibliografía sobre la metáfora: 1971-1982", *Revista de Literatura*, 46 (1984), 173-194.
- BUSTOS, EDUARDO DE, "Pragmática y metáfora", *Signa*, 3 (1994), 57-75.
- DAVIDSON, DONALD, "What Metaphors Mean", *Critical Inquiry*, 5 (1978), 31-47. Comp. en *Truth and Interpretation*, 245-265. Oxford: Oxford University Press.
- JOHNSON, MARK (ed.), *Philosophical Perspectives on Metaphor*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1981.
- LAKOFF, GEORGE, *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*, University of Chicago Press, Chicago, 1987.
- LAKOFF, GEORGE / MARK JOHNSON, *Metaphors We Live By*, Chicago University Press, Chicago, 1980; trad. cast., *Metáforas de la vida cotidiana*, Cátedra, Madrid, 1986.
- *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, Basic Books, New York, 1999.
- LAWLER, JOHN M., "Review of Lakoff's and Johnson's *Metaphors We Live By*", *Language*, 59 (1983), 201-207.
- MARINA, JOSÉ ANTONIO, *El laberinto sentimental*, Anagrama, Barcelona, 1996.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Cuadernos Teorema nº 361, Valencia, 980.
- NUESSEL, FRANK H., "Review of Lakoff's and Johnson's *Metaphors We Live By*", *Lingua*, 56 (1982), 185-200.
- RICHARDS, IVOR A., *The Philosophy of Rhetoric*, Oxford University Press, Oxford, 1936.
- SHIBLES, WARREN (ed.), *Metaphor: An Annotated Bibliography and History*, WI: Language Press, Whitewater, 1971.
- VAN NOPPEN, J. P. / E. HOLS, (eds.), *Metaphor II. A Classified Bibliography of Publications 1985 to 1990*, Benjamins, Amsterdam, 1990.

VAN NOPPEN, J. P. / S. DE KNOP / R. JONGEN, (eds.), *Metaphor. A Bibliography of Post-1970 Publications*, Benjamins, Amsterdam, 1985.

VIOLI, PATRIZIA, "Review of Lakoff's and Johnson's *Metaphors We Live By*", *Journal of Pragmatics*, 6 (1982), 189-194.

Jaime Nubiola
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra

¿UNIDAD O FRAGMENTACIÓN DE LA ETICA? ANÁLISIS, VALORACIÓN Y PROSPECTIVA DE ALGUNOS MODELOS ÉTICOS ACTUALES

MODESTO SANTOS

La reflexión ética de nuestros días gira fundamentalmente en torno a la relación entre libertad y verdad de la acción humana. Podría decirse desde esta perspectiva que la articulación o contraposición entre estas dos notas constitutivas de la moralidad del obrar humano dan lugar respectivamente a una concepción unitaria de la ética o a una proliferación de “éticas adjetivadas”, dialécticamente contrapuestas entre sí.

Es esta unidad de la ética la que se resiente en algunas de las actuales conceptualizaciones de la moralidad en las que el valor de la libertad queda absolutizado, hipertrofiado, en detrimento de ese otro valor que es la verdad y sentido objetivo de toda acción auténticamente humana.

La contraposición entre “ética formal y procedimental y de normas” y “ética material de bienes y de virtudes”; entre “ética privada y ética pública”; entre “ética civil y ética religiosa”; entre “ética de mínimos y ética de máximos”, por citar solo unos cuantos ejemplos, es un claro exponente de esta fragmentación.

El supuesto que tras esta fragmentación se advierte es una visión atomizada de la pluralidad de elementos que integran la unidad vital de la acción humana, con la consiguiente imposibilidad de ofrecer una propuesta ética universal, es decir, dotada de validez para toda persona humana, en cuanto fundada en el reconocimiento de los bienes fundamentales y valores básicos perfectivos de la dignidad *común a todos y cada uno* de los individuales existentes personales

La recuperación del nexo entre libertad y verdad; entre el ser, la verdad y el bien de toda acción humana, es decir, la visión integradora de los diversos elementos que intervienen en la configuración del ser y sentido de la acción humana, es hoy la tarea prioritaria de la reflexión ética.

Este el desafío que le plantea esta proliferación de éticas adjetivadas constituidas por propuestas parciales, sectoriales, de validez particular para los diversos ámbitos en que se desarrolla el obrar humano y las

diversas motivaciones que la inspiran, constituidas como totalidades que se justifican por su respectiva lógica, dialécticamente contrapuestas entre sí como si de otras tantas “éticas” se tratara.

La conciliación entre la unidad y la pluralidad, entre la riqueza entrañada en lo uno y la unidad integradora de lo múltiple, ha sido y continuará siendo un permanente problema filosófico no siempre adecuadamente resuelto. Y que nos vuelve a aparecer en ese aparente conflicto entre una propuesta ética universal –inspirada en la unidad de la acción humana– y las propuestas éticas parciales –inspiradas en la pluralidad de elementos que la integran y de los diversos ámbitos que se ejerce–.

En mi opinión, la recuperación de la unidad de la ética frente a la fragmentación de los múltiples elementos que la integran exige ante todo como principio inspirador el respeto tanto a la libertad como a la verdad: a esos dos radicales de la inteligibilidad de la acción humana.

El respeto tanto a la libertad como a la verdad del obrar del agente humano habrá de ser el alma de los principios inspiradores de esa tarea urgente en nuestros días de devolver a la ética su unidad, fundamentada en ese centro de unidad que es la persona humana.

Ni la verdad ni el bien que el agente humano está llamado a alcanzar pueden ser entendidos desligados de la verdad y el bien de la libertad, como tampoco la libertad puede entenderse como un valor absoluto, desligado de la verdad y el bien que la realiza como auténtica libertad.

Y es justamente el valor de la verdad y su adecuada articulación con la libertad, según comencé diciéndoles a ustedes, la cuestión de fondo entre esos dos modelos éticos fundamentales en que se substancia en definitiva el debate ético actual.

La contraposición dialéctica entre verdad y libertad frente a su armónica articulación respetuosa con uno y otro valor indisolubles de toda auténtica acción humana –con anterioridad e independencia de los diversos ámbitos en que ésta se desarrolle y de las diversas motivaciones que la inspiren– se hace particularmente notoria en esa peculiar conceptualización, en ese pretendido nuevo marco teórico para la ética que, a juicio de algunos cultivadores de la filosofía práctica –ética, jurídica y política– demanda la actual sociedad pluralista, democrática y secularizada.

Una muestra de esa contraposición dialéctica entre verdad y libertad la ofrece el intento actual de elaborar una “ética civil” –propia de los ciudadanos de esta moderna sociedad–, nítidamente diferenciada, si ya

no opuesta, a la “ética religiosa” –propia de los creyentes, de los adeptos a una determinada confesión religiosa–.

Constituye, a mi juicio, una expresión paradigmática de la fragmentación de la unidad de la ética a la que vengo refiriéndome.

Surge esta peculiar conceptualización con el intento de elaborar los principios éticos que deben regular la convivencia ciudadana en la actual sociedad pluralista, democrática y secularizada.

Estos rasgos de la sociedad moderna se consideran hasta tal punto determinantes de esta formulación de la «ética civil» que, privada ésta de su vinculación a este horizonte de la realidad social, carece, a juicio de sus propugnadores, de consistencia real.

Cualquier pretensión de elaborar una ética reguladora de la convivencia social en la que estas notas no tuvieran carácter determinante, queda excluida de esta propuesta.

La «ética civil» –se dice– exige de suyo la no confesionalidad social; es un concepto correlativo al pluralismo moral, y demanda la aceptación del sistema democrático como el único procedimiento adecuado para el establecimiento de las normas reguladoras de la convivencia social.

Semejante conceptualización de la «ética civil» da por sentado que el pluralismo moral, la democracia y el secularismo son *de suyo* indicadores indiscutiblemente positivos del desarrollo que la libertad y autonomía del ciudadano han alcanzado en la sociedad actual, frente a la imposición que sobre él ha venido ejerciendo una ética dotada de principios universales, pretendidamente fundados en la verdad del ser y el obrar humanos.

O, dicho de otro modo, que son valores morales que han de ser asumidos sin más como ingredientes constitutivos de una auténtica convivencia social.

A partir de la aceptación indiscriminada de este supuesto, esta propuesta de «ética civil» considera necesario establecer una distinción entre «ética pública» y «ética privada», y entre «ética laica», presidida por la racionalidad, y «ética religiosa», inspirada en la confesionalidad.

La «ética privada» vendrá determinada por aquellos contenidos de valor que el individuo decida libremente dar a su propio proyecto de vida, mientras que la «ética pública» habrá de ser una ética formal, sin contenidos; procedimental y de normas, sin otra finalidad que la de hacer posible que cada uno de los individuos pueda llevar a cabo su propia opción moral en la convivencia social.

Huelga advertir que en una sociedad que ha asumido el pluralismo moral como un valor moral indiscutible, carece de sentido exigir o invocar unos criterios racionales que permitan distinguir un proyecto de vida moralmente correcto del que no lo es.

Cualquier proyecto de vida es moralmente correcto por el simple hecho de haber sido libremente elegido; es igualmente aceptable, dado que no existe ninguno que pueda legítimamente alzarse con la pretensión de ser el verdadero y correcto.

Decir lo contrario supondría introducir un factor de dogmatismo, de intolerancia, incompatibles con la libertad y la absoluta autonomía de la que goza el ciudadano en una moderna sociedad civilizada.

Es precisamente este respeto al pluralismo moral el que exige, según este planteamiento, que la ética pública mantenga una absoluta neutralidad ética sobre los contenidos que el ciudadano deba dar a su propio proyecto de vida. Menos aún podrá esta ética pública dictar normas socialmente obligatorias, fundadas en valores morales de carácter sustantivo.

Se limitará a establecer unas normas mínimas que la sociedad democrática decida darse a sí misma para que cada ciudadano, como ya se ha indicado, pueda elegir y llevar a cabo en la convivencia social su propia ética privada.

Pero la sociedad actual no es solo una sociedad pluralista y democrática. Es también una sociedad secularizada.

Ante este tercer rasgo –asumido al igual que los otros dos como un valor positivo de una auténtica convivencia social– se hace necesaria una nueva distinción entre «ética laica» y «ética religiosa».

La «ética laica» habrá de tener como principio inspirador la «racionalidad ética», entendida como una racionalidad dotada de una completa autonomía, es decir, independiente de cualquier fundamento natural o trascendente. Una racionalidad autoconstituyente de los principios y leyes que deben regular la praxis humana, individual y social.

Es una exigencia de la dignidad de que goza el sujeto-ciudadano –a diferencia del simple súbdito– el no obedecer otras normas que las que él se da a sí mismo desde ese poder soberano de autoafirmación que le constituye como tal. Y que habrán de ser aprobadas por consenso de la mayoría.

Esta «ética laica» habrá de excluir todo principio procedente de una «ética religiosa» por dos sencillas razones. Porque carece de sentido en

una sociedad secularizada invocar o aceptar una instancia trascendente, religiosa, como fuente normativa de los contenidos y principios reguladores de la convivencia social. Y porque semejante pretensión introduciría de nuevo un factor de dogmatismo, de fundamentalismo e intolerancia incompatibles con el valor de la libertad.

«Confesionalidad religiosa» y «ética civil» (laica) son magnitudes que se autoexcluyen. La confesionalidad religiosa –se dice– origina una visión única y totalizante de la realidad. Se impone de un modo no racional. No tolera la justificación racional, por cuanto hace de las «personas», «creyentes» y de las valoraciones, «dogmas».

Ello no quiere decir que el individuo no pueda hacer una opción por esta «ética religiosa». Pero habrá de ser en todo caso una opción privada, que no puede comparecer en el discurso público con la pretensión de presentarse como una propuesta racional.

1. Valoración

La valoración de semejante conceptualización de la «ética civil», a la luz de los elementos constitutivos de la verdad de la acción humana en su estructura y en su contenido moral específico, puede quedar condensada en los siguientes puntos.

1. La ética, o da cuenta del ejercicio racional (libre) y razonable (verdadero) de la libertad del agente humano, o no es ética en absoluto: ni pública, ni privada, ni civil, ni religiosa.

2. Este ejercicio racional y razonable de la libertad humana exige tanto el respeto a la libertad como el respeto a la verdad.

3. La persona humana es principio y dueño de sus actos. Esa soberanía, ese señorío sobre sus actos, pertenece al haber natural de la persona humana. Nadie –ninguna instancia, ni civil ni religiosa– puede arrogarse el derecho de suprimirla mediante cualquier tipo de coacción aún en nombre de una presunta verdad, sin atentar *eo ipso* a la verdad real de la dignidad de la persona humana.

La persona ha de buscar la verdad y el bien que la perfeccionan, a través del libre ejercicio de su entendimiento y de su voluntad. Es decir, ha de tender, mediante un querer que tiene en el sujeto humano su principio, a un bien que es juzgado y comprendido como tal por el sujeto

mismo. Determinarse al bien ejerciendo su capacidad de autodeterminación en que se expresa la condición racional y libre del obrar humano.

La libertad no es solo condición *sine qua non* de la moralidad del obrar humano: es un imperativo ético. Pretender que el hombre obre el bien moral coaccionadamente es una contradicción en los términos. Obrar moralmente –perdónese la insistencia– no es sólo realizar el bien moral, sino realizarlo libremente mediante un conocimiento racionalmente fundado y libremente reconocido del bien en cuestión.

Este respeto a la libertad ha de ser, en consecuencia, el primer principio que debe presidir una auténtica convivencia social.

La conciencia particularmente intensa de los hombres de nuestro tiempo de la dignidad de la persona y de la libertad, del respeto a la conciencia en su itinerario en busca de la verdad –sentido cada vez más como fundamento de los derechos de la persona–, es ciertamente una adquisición positiva de la cultura moderna¹.

Que la ética civil ha de respetar la libertad, como principio primero que ha de presidir e informar la convivencia ciudadana, es una afirmación positiva en el haber de la propuesta de «ética civil» que vengo examinando. Allí donde no hay libertad, no hay moralidad.

4. La libertad es una nota constitutiva de la moralidad, pero igualmente constitutiva de ésta es la verdad. La libertad es verdad y se abre a la verdad. De ahí que la moral requiera igualmente respeto a la verdad.

Siempre he entendido la moral como la lógica, el *logos*, la verdad de la libertad.

La ética –la reflexión sobre la verdad de la libertad– es un todo armónico que se constituye como tal en la medida en que en sus principios y razonamientos respeta el imperativo de la libertad que atraviesa y corona el mundo de la moralidad.

Un imperativo que entiendo ante todo como dejar ser a la libertad lo que es. Respetarla en su ser. No violentarla, distorsionarla, manipularla ideológicamente. «Liberar la libertad» de las falsificaciones a que –por defecto o por exceso– viene siendo sometida en amplios sectores de la cultura actual es hoy una de las tareas más urgentes del pensamiento humano.

¹ Cfr. Juan Pablo II, *Veritatis Splendor*, n° 31.

Y es en este punto donde esta propuesta de «ética civil» presenta su flanco más débil. El concepto de libertad que en ella se esgrime no responde a la verdad del *ser* de la libertad.

Entiende, en efecto, la libertad como una *idea* exenta de toda referencia a la verdad del ser humano en la que tiene su origen y de la que recibe su sentido. Propugna una idea de libertad «utópica», sin lugar, sin punto de partida ni meta; una libertad «subsistente», inspirada en un concepto de razón absolutamente autónoma, autoconstituyente y creadora de los bienes, valores y normas que deben presidir la praxis humana, individual y social.

Ese concepto de libertad no es la libertad real humana. Es una libertad meramente pensada, ilusoria, que lejos de hacer posible la autonomía del obrar humano desemboca en la más alienante de las heteronomías.

Entender al agente humano como creador y artífice de la verdad o falsedad de la realidad, del bien y del mal de su obrar, es desconocer la verdadera identidad del hombre. Perdida la identidad del hombre, la libertad queda desarraigada de su lugar originario e inicia con ello el camino de su propia disolución.

Dejada de lado la apertura natural a la verdad y al bien de la inteligencia y la voluntad en las que tiene su sede la libertad, ésta pasa a convertirse en puro poder arbitrario, erigido en árbitro supremo de todo comportamiento individual y colectivo.

A una sociedad entendida como una comunidad presidida por un diálogo racional y libre en busca de ese bien común que es la verdad, sucede una sociedad regida por unas relaciones de dominio del más fuerte sobre el más débil.

Una libertad desarraigada de la verdad queda privada de una referencia fija, estable, que le permita al hombre discernir objetivamente el bien del mal. Sólo le queda medir lo bueno y lo malo en función de sus intereses subjetivos: el dinero, el poder, o lo que en definitiva le asegure un bienestar egoísta e insolidario.

Verdad y libertad se reclaman mutuamente. La verdad no es un añadido extrínseco que se impone a la libertad presuntamente constituida como libertad con independencia absoluta de la verdad. La verdad es una dimensión constituyente y constitutiva de la libertad. Una libertad falsa –aun a riesgo de que parezca una tautología– es una falsa libertad, una libertad vacía de existencia real.

La libertad real –no la meramente pensada– es una potencia de la que el hombre dispone en su itinerario hacia su propio logro, hacia su propio perfeccionamiento personal. De ahí que necesite abrirse al verdadero bien que la actualiza y que no tiene dado de antemano, sino que ha de ser libremente conquistado.

Un bien que la razón le propone, no le impone coactivamente a la libertad. Un requerimiento que la razón le hace a la libertad, a la que lejos de destruir, la supone. Se trata, en definitiva, de una propuesta que incluye en sí misma –como propuesta racional, y no necesidad física–, una libre respuesta a esa exigencia objetiva en que consiste la obligación moral, a diferencia de la violencia a la libertad que la coacción entraña.

Pienso que es una deficiente comprensión tanto de la verdad como de la libertad la que explica la vinculación que en esta conceptualización de la «ética civil» se establece entre escepticismo y libertad como requisito indispensable para la tolerancia, y la que igualmente se propugna entre afirmación de la existencia de la verdad y dogmatismo e intolerancia.

La libertad, la autonomía y la tolerancia –es lo que en definitiva viene a decirse– son incompatibles con la afirmación de que existen unas verdades y unos valores dotados de objetividad real. Este planteamiento dialéctico entre verdad y libertad, como si de dos realidades antagónicas se tratara, es la que ha llevado a decir que “no es la verdad la que nos hace libres, sino que es la libertad la que nos hace verdaderos”.

Una tal interpretación de las relaciones entre verdad y libertad tiene tras de sí el miedo y desconfianza a la verdad, que tienen tal vez como trasfondo el temor a la «verdad sangrienta». A los atropellos que contra la libertad se han cometido a lo largo de la historia, y también en el presente, en nombre del pretendido derecho a imponer el “bien” de la verdad.

Tal imposición de la verdad es ciertamente un atropello a la libertad. A la libertad fundada en la dignidad de la persona humana, y de la que ésta no decae aun en el caso de que, dada la condición limitada y falible de su ser y de su obrar, incurra en el error y en el mal.

Pero el escepticismo gnoseológico y axiológico no es la respuesta adecuada a las agresiones a la libertad cometidas por el fanatismo, el fundamentalismo, o cualquier otra expresión contraria al modo apropiado a la dignidad de la persona de buscar y adherirse a la verdad: libremente, no mediante ningún tipo de coacción.

Negar, en nombre de la libertad, la existencia de la verdad y la capacidad que el hombre tiene de alcanzarla es una falta de respeto al ser humano: a ese formidable poder de su inteligencia y de su razón de que todo hombre goza por el simple hecho de serlo. Y la vía más directa para disolver la libertad en puro poder.

El escéptico hace alarde de una racionalidad menguada, reducida, y pretende imponerla a los demás. Si estos no le obedecen, no duda en calificarlos de fanáticos y dogmatistas intolerantes.

La aparente neutralidad ética profesada por el escéptico en nombre del valor de la libertad es, por otra parte, contradictoria en los términos.

Al afirmar que todas las creencias y estilos de vida son igualmente valiosos, por cuanto ninguno de ellos puede alzarse legítimamente con la pretensión de ser el verdadero y correcto, y que, por lo mismo, el pluralismo moral es un bien moral indiscutible que debe ser respetado por una sociedad civilizada, moderna, expresiva de una auténtica convivencia ciudadana, introduce subrepticamente un criterio de valor que choca abiertamente con la neutralidad ética que, en nombre de la tolerancia, el escéptico dice profesar.

5. Esta realidad de la libertad, este dominio que el hombre tiene sobre sus actos, tiene su fundamento en el modo racional propio del agente humano de tender al bien.

El agente tiende al bien mediante juicios de la razón. Y la razón no está determinada a ningún bien particular. No ve el bien desde un solo punto de vista, sino desde muchos. Son múltiples las concepciones que la razón puede tener del bien. De ahí que la pluralidad de opciones que el agente humano tiene ante sí es algo que emana de la propia condición racional del agente humano.

La pluralidad es, pues, una nota del obrar humano libre, por racional.

“La raíz de la libertad –dice Tomás de Aquino– es la voluntad como sujeto, pero como causa, es la razón. La voluntad puede tender libremente a diversos objetos porque la razón puede formar diversas concepciones del bien. De ahí que los filósofos definen el libre albedrío diciendo que es «el libre juicio de la razón» como para indicar que la razón es la causa de la libertad”².

La pluralidad es, por ello, un valor expresivo de la riqueza de aspectos que el bien humano presenta. Una pluralidad de aspectos que recla-

² Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 17, a. 1, ad 2.

ma y potencia el diálogo racional y libre propio de una sociedad auténticamente humana.

Pretender sofocar esta pluralidad consecuente a la condición libre del hombre constituiría un atentado a la condición moral del obrar humano. Allí donde no hay libertad, no hay moralidad.

Claro es que en virtud de esta libertad de opción de que el hombre goza, éste puede configurar su propio proyecto de vida desde diferentes modos de entender la moralidad. Es decir, puede adoptar diversas concepciones sobre lo que constituye su verdadero bien, el bien específicamente moral. La multiplicidad de concepciones morales sostenidas por los hombres es un hecho histórico indiscutible. La historia no es sino el escenario de la libertad y de sus diversas expresiones correctas e incorrectas.

La afirmación de que un rasgo característico de la sociedad moderna es el pluralismo moral no se sostiene ni histórica ni conceptualmente. El pluralismo moral es –repito– una constante histórica del obrar humano.

Lo único que cabe decir en todo caso es que este pluralismo moral puede expresarse más libremente en una sociedad como la nuestra, en la que ciertamente hay un mayor reconocimiento de la libertad del hombre para vivir y expresar la opción que a su juicio le parezca buena, aunque realmente no lo sea.

Pero si este pluralismo moral se entiende, no como un concepto descriptivo de una realidad existente, sino axiológico y prescriptivo, es decir, si se afirma que todas estas múltiples concepciones morales *son igualmente correctas*, y por lo mismo todas *deben ser* asumidas como moralmente verdaderas, por el simple hecho de haber sido libremente elegidas, la reflexión ética resulta superflua.

¿Qué sentido tiene, en efecto, la pregunta por unos criterios encaminados a justificar racionalmente un comportamiento moralmente correcto del que no lo es, si todos ellos lo son por el hecho de ser libremente elegidos?

Si la pluralidad de opciones es un signo de la libertad sin la que no cabría calificar de moral el obrar humano, la aceptación del pluralismo moral como una tesis moralmente correcta deja privada de sentido la pregunta sobre la especificidad –la condición buena o mala– de este mismo obrar humano.

La aceptación axiológica del pluralismo moral entra en contradicción con la existencia misma de esa rama del saber humano que es la

ética: un saber reflexivo encaminado a dar razón de los principios y normas que permitan discernir un comportamiento moralmente correcto del que no lo es.

Un saber reflexivo que tiene como supuesto de su propia existencia como tal la experiencia moral de todo agente humano sobre la posibilidad que su libertad de opción comporta de actualizarse de un modo moralmente positivo o negativo.

Semejante aceptación del pluralismo moral constituye una opción exponente del más neto conformismo social que entraña una pretensión neutralizadora de la función crítica, dinamizadora del progreso moral de los pueblos, que la reflexión ética ha venido desempeñando, y que le corresponde seguir haciendo, mediante el discernimiento adecuado de los valores morales positivos y negativos presentes en la sociedad.

No es congruente con la naturaleza de la ética ajustar sus principios a los «valores» vigentes de hecho en una situación determinada de la sociedad. La tolerancia, entendida como aceptación plena de cualquier tipo de creencia, conducta o estilo de vida, y que se inspira en el escepticismo, es paralizante, sofocadora del dinamismo impulsor de todo auténtico progreso humano.

Con esta actitud de resignada atención a una situación moral de hecho, el agente humano dejaría de ser sujeto, protagonista de la sociedad en la que vive, para ser objeto pasivo. Dejaría de hacer la historia para limitarse a sufrirla. Una actitud contraria a la vigorización de la moral de la convivencia social que esta propuesta de «ética civil» pretende promover.

Aspirar a una sociedad en la que todos los ciudadanos asuman libremente aquellos verdaderos valores morales propios de una auténtica convivencia digna del hombre, es una tarea siempre abierta a la reflexión ética y al quehacer libre de todos y cada uno de los ciudadanos que la integran.

No sería por ello una sociedad menos libre que una sociedad que aceptara pasivamente el pluralismo moral como expresión ligada conceptualmente a una sociedad auténticamente libre. Sociedad libre y pluralismo moral no son conceptos equivalentes.

Y ciertamente, una sociedad en la que hipotéticamente todos sus miembros aceptaran libremente los verdaderos valores dignificadores del hombre, lejos de sofocar el diálogo y la pluralidad de opciones de-

ntro del respeto a estos valores fundamentales de la persona humana, los potenciaría en sumo grado.

La aceptación del pluralismo moral, del «politeísmo axiológico», conduce lógicamente al solipsismo, a la incomunicación. No hay modo de establecer un auténtico diálogo racional si no existe un mundo de valores comunes compartidos por los interlocutores, por cuanto cada uno de ellos se cerrará en su propio coto privado.

Invocar frente a este mundo común de valores, el derecho a la «diferencia», a reconocer al «otro» encierra una contradicción.

“En sentido estricto, el objeto del reconocimiento solo puede ser lo común, no lo diferente. *Re-conocer* significa volver a conocer: volver a conocer en el otro lo ya conocido antes de conocer al otro, es decir, lo conocido en uno mismo. Significa, por tanto conocer al otro como igual, como otro *yo*: reconocer en él lo común.

La diferencia puede ser objeto de reconocimiento en la medida en que sea como una forma diferente de lo común, como una manera distinta de ser lo mismo.

Conocer la diferencia en cuanto que diferencia no es re-conocer, sino des-conocer, conocer al otro como un absolutamente otro. Tomado en cuanto otro, es precisamente como resulta imposible saber lo que le corresponde al otro. Reconocer su derecho a alguien exige previamente reconocer a ese alguien como uno de nosotros.

No es posible conocer lo que le corresponde al diferente en cuanto que diferente, sino solo en cuanto igual, en cuanto su diferencia se da en lo común. Para que sea posible el reconocimiento de las diferencias es decir, para que se posible conocer las diferencias como diferentes modos de lo común –y saber qué diferencias son ésas– es necesario en primer lugar definir y constituir lo que somos en común...³.

La aceptación del pluralismo moral como valor social supremo, lejos de ser un signo enriquecedor de la pluralidad, del legítimo pluralismo, contribuye al empobrecimiento de la convivencia social y política. Lejos de fomentar la vigorización moral de la sociedad civil, la debilita al reducirla a un colectivo social de intereses individuales.

³ Cruz, A., “¿Es posible la política del reconocimiento? “Una respuesta desde el republicanismo”, ponencia pronunciada en el Simposio Internacional de Filosofía y Ciencias Sociales, Universidad de Navarra, Pamplona, 8-10 de noviembre de 1996.

6. La democracia como ordenamiento que se propone asegurar y garantizar la participación de los ciudadanos en la posibilidad de elegir y controlar a sus propios gobernantes, o bien la de sustituirlos oportunamente de modo pacífico, es ciertamente un positivo valor moral, a saber, el de la defensa de la libertad⁴.

Pero el sistema democrático no es fuente de moralidad. No le corresponde decidir sobre lo que está bien o está mal moralmente. Ello supondría la aceptación de la libertad exenta de toda referencia a la verdad a la que vengo refiriéndome reiteradamente. No es necesario insistir más en este punto.

Me limitaré a incluir aquí algunos textos que, a mi juicio, sintetizan muy bien lo hasta ahora dicho.

“En la cultura democrática de nuestro tiempo se ha difundido ampliamente la opinión de que el ordenamiento jurídico de una sociedad debería limitarse a percibir y asumir las convicciones de la mayoría y, por tanto, basarse sólo sobre lo que la mayoría misma reconoce y vive como moral.

Si además se considera incluso que una verdad común y objetiva es inaccesible de hecho, el respeto de la libertad de los ciudadanos –que en un régimen democrático son considerados como los verdaderos soberanos– exigiría que a nivel legislativo se reconozca la autonomía de cada conciencia individual y que, por tanto, al establecer las normas que en cada caso son necesarias para la convivencia social, éstas se adecúen exclusivamente a la voluntad de la mayoría, cualquiera que sea. De este modo, todo político, en su actividad, debería distinguir netamente entre el ámbito de la conciencia privada y el del comportamiento público.

(...) La raíz común de estas tendencias es el relativismo ético que caracteriza muchos aspectos de la cultura contemporánea. No falta quien considere este relativismo como una condición de la democracia, ya que solo él garantizaría la tolerancia, el respeto recíproco entre las personas y la adhesión a las decisiones de la mayoría, mientras que las normas morales consideradas objetivas y vinculantes, llevarían al autoritarismo y la intolerancia”⁵.

Y la respuesta a semejante concepción de la democracia no puede ser más certera: “La democracia no puede mitificarse convirtiéndola en

⁴ Cfr. J. Pablo II, CA, n. 46a.

⁵ J. Pablo II, *Evangelium vitae*, AAS 86 (1994) n° 69, 70.

un substitutivo de la moralidad o en una panacea de la inmoralidad. Fundamentalmente es un «ordenamiento». Y, como tal, un instrumento y no un fin. Su carácter «moral» no es automático, sino que depende de la conformidad con la ley moral, a la que como cualquier comportamiento humano debe someterse; esto es, depende de la moralidad de los fines que persigue y de los medios de los que se sirve. (...) El valor de la democracia se mantiene o cae con los valores que encarna o promueve: fundamentales e imprescindibles son ciertamente la dignidad de cada persona humana, el respeto de sus derechos inviolables e inalienables, así como considerar el «bien común» como fin y criterio regulador de la vida política»⁶.

“Si el criterio último y único fuera la capacidad autónoma de elección de los individuos o de los grupos ¿qué impediría que se llegase a decidir, según ese criterio, eliminar el mismo respeto a la libertad y a las conciencias? ¿No demuestra la historia que algunos sistemas totalitarios de nuestro siglo se han puesto en marcha sobre la base de decisiones avaladas por los votos? Si realmente todo fuera pactable, ¿por qué no lo iba a ser también –como por desgracia está sucediendo con lacerante «normalidad»– la vulneración de los derechos fundamentales de los hombres?»⁷.

Carece de sentido la pretendida identificación entre sociedad democrática y ética civil. Una sociedad democrática no deja de ser, por democrática, una sociedad humana.

Y, en cuanto que humana, tendrá como principio inspirador de su configuración práctica-moral la defensa y promoción del verdadero bien de todos y cada uno de sus miembros y de los derechos fundamentales objetivos inherentes a la verdadera dignidad personal de cada uno de ellos.

7. El agente racional y libre que es la persona humana es un ser constitutivamente moral por el simple hecho de ser persona. Se trata de una dimensión real que le es anterior a su adhesión a una concreta confesión religiosa o a su condición de ciudadano de una determinada sociedad. *Ni el creyente deja de ser persona por el hecho de ser creyente, como tampoco deja de serlo el no creyente por no creer.*

⁶ Ibidem, nº 71.

⁷ C. E. Española, Moral y sociedad democrática, (1996), nº 26.

Toda norma moral, en cuanto que moral, está fundada en principios universalmente comprensibles y comunicables, es decir, susceptibles de fundamentación racional. La racionalidad es una nota interna a toda moral.

Una «moral religiosa» privada de racionalidad, no es ni «religiosa» ni «moral». Es sencillamente una contradicción ética y moral. Una acción humana privada de racionalidad es un constructo ininteligible incapaz de soportar una calificación moral.

Las exigencias éticas no se imponen a la voluntad como una obligación sino en virtud del reconocimiento previo de la razón humana y, en concreto, de la conciencia personal⁸.

Atribuir al creyente una adhesión irracional a los principios y normas que le presenta su moral «religiosa» es una afirmación gratuita contraria al respeto a la dignidad de la persona humana y a las notas de inteligencia, razón y libertad que, en cuanto constitutivas de su obrar, han de presidir la adhesión del creyente a la moral religiosa. Decir lo contrario equivaldría a afirmar que el creyente se ve obligado para ser creyente a renunciar a su condición de persona, de agente racional, libre y razonable.

La contraposición entre ética «laica», propia de una sociedad secularizada, fundada en la «racionalidad ética», y «ética religiosa», inspirada en la confesionalidad, privada de justificación racional por cuanto hace de las personas «creyentes» y de las valoraciones «dogmas», carece de mínima base racional.

8. Lo que a mi juicio subyace en esta peculiar forma de entender la «ética civil» es la profunda crisis que la racionalidad humana directiva de la praxis individual, social y política viene sufriendo en nuestros días.

La fragmentación de que vienen siendo objeto en un amplio sector de la literatura ética contemporánea los conceptos constitutivos de la verdad de la acción humana –en su estructura y en su contenido– es una muestra inequívoca de esta crisis.

Y tiene su expresión más nítida en esta proliferación de éticas «adjetivadas» dialécticamente contrapuestas entre sí: «ética privada / ética pública», «ética civil / ética religiosa», «ética material, de bienes y vir-

⁸ Cfr. Juan Pablo II, *Veritatis Splendor*, AAS 85 (1993), 1133-1228, n° 36.

tudes / ética formal y de normas», «ética de mínimos / ética de máximos».

Ciertamente la acción humana, cuya verdad y sentido moral específico se propone la ética esclarecer, fundamentar y justificar racionalmente, presenta múltiples aspectos. En la configuración inteligible del obrar humano entran aspectos materiales y formales, substantivos y procedimentales, así como los conceptos de bien, norma y virtud.

Es obvia, por otra parte, la pluralidad de ámbitos en que el agente humano desarrolla su obrar y cuya autonomía específica dentro del obrar humano habrá de ser cuidadosamente respetada.

Pero esta pluralidad de aspectos y ámbitos del obrar humano no justifica la «pluralidad de éticas» en las que la atención prestada al adjetivo se hace en detrimento, si no ya en olvido, de la «substantividad» de la ética: es decir, de la respuesta que ante todo la ética en cuanto tal ha de dar a esta verdad del obrar moral, en cuanto que radical obrar humano.

2. Prospectiva

Frente a esta proliferación de éticas «adjetivadas» urge recuperar la unidad de la ética, de la ética sin adjetivos, que tiene como tarea la de dar cuenta y razón de la condición intrínsecamente moral de la acción humana y de su especificidad moral positiva o negativa.

Y ello requiere recuperar el nexo perdido entre ser, verdad y bien; entre verdad y libertad; entre bien, norma y virtud, en cuanto elementos constitutivos y mutuamente solidarios de la inteligibilidad de la acción humana en su estructura y contenido, frente a la atomización y dispersión de que son objeto en estas «éticas adjetivadas».

Una tarea semejante va más allá ciertamente del ámbito estricto de la ética.

Porque la crisis generalizada de la ética –tan reiteradamente denunciada en nuestros días– por la que atraviesa la cultura actual, es, antes que una crisis ética, simple corolario de la crisis del saber sobre el hombre: una crisis gnoseológica y antropológica.

El contenido genérico y específico de la moralidad del obrar humano es relativo a la verdad y al bien de la persona humana. Es por rela-

ción a esta verdad integral del ser y del obrar de la persona humana, y a las exigencias objetivas que de esta verdad dimanar, por lo que se determina de modo inmediato el comportamiento humano moralmente positivo o negativo.

El conocimiento de esta verdad y de estas exigencias objetivas es accesible a la razón de todo ser humano, y es la que debe inspirar ese diálogo, tan necesario y urgente entre todos los que compartimos la condición humana, en la tarea de elaborar una ética válida para todas las personas humanas –por el simple hecho de serlo–, en orden a configurar y consolidar una convivencia social y política respetuosa tanto de la verdad como de la libertad de quienes la integran.

Es esta verdad la que permite establecer los principios que deben presidir el obrar humano, individual y social.

La tarea más urgente que la cultura actual tiene ante sí es la de abrirse a la sabiduría: a la verdad integral del ser y del obrar humano, mediante la recuperación y fortalecimiento del poder de la inteligencia humana frente al escepticismo, «el cansancio de la razón», la «razón perezosa» que tanto se hace sentir en nuestro tiempo.

Desde esta libre apertura de la inteligencia y de la voluntad del hombre a la verdad, la belleza, y al bien que lo constituyen y perfeccionan, estará éste en condiciones de dar sentido a los contenidos morales inmediatos de su obrar, como de abrirse racional y libremente a Dios, fundamento último y garante absoluto de la verdad, libertad y bien que deben informar una auténtica convivencia social y política. Una sociedad auténticamente humana en la que los ciudadanos puedan desarrollar libremente, sin antagonismos innecesarios, su quehacer privado o público, civil o religioso.

Desde esta potenciación del dinamismo natural de la inteligencia y de la voluntad humanas hacia la verdad, la belleza y el bien, racional y libremente reconocidos y aceptados, tanto la llamada ética civil como la religiosa alcanzarán su interna dimensión moral: una expresión racional y razonable del obrar del agente racional y libre que es toda persona humana.

El debate civil, político y jurídico entre «ética» y «religión» tal como viene siendo planteado en nuestros días es una muestra fehaciente de que aun queda mucho camino por recorrer para el logro de esa vigorización de una auténtica sociedad civil a la que ciertamente, en nombre de

la verdad y libertad que constituyen y perfeccionan la dignidad real del ser humano, debemos aspirar todas las personas-ciudadanos, por el simple hecho de serlo.

La consecución de este objetivo es uno de los retos prioritarios que el pensamiento humano tiene ante sí en los albores del siglo XXI.

Modesto Santos
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra

LA CULTURA O LA SEGUNDA GÉNESIS DEL HOMBRE A TRAVÉS DE LA LIBERTAD

LOURDES FLAMARIQUE

El título de este trabajo recoge una tesis típicamente moderna: aquella que comprende la cultura como fuente privilegiada del conocimiento moral y, en esa misma medida, la postula como el ámbito específico de la realización humana. Atribuir a la cultura la tarea humanizadora de la libertad, implica inevitablemente separarla de la necesidad, es decir, de la dependencia que impone una determinada naturaleza. De acuerdo con esto, el término 'cultura' no designa únicamente el conjunto de normas, prácticas sociales, instituciones, etc. que continúan una naturaleza deficiente en la determinación de los procesos que conducen a su pleno desarrollo. Al contrario, lo que se sugiere es que esa dotación biológica, aparentemente incompleta, apunta a un impulso originario en todo ser humano a realizarse, esto es, a descifrar mediante la acción (en el sentido más amplio que incluye el conocimiento, la expresión artística, el lenguaje, es decir, toda praxis) el enigma de su ser inclinado a una plenitud vital que desconoce. Desde esta perspectiva comparece la cultura en su sentido más propio. Invención y creatividad son signos de la libertad que define esencialmente al hombre, y se ejerce en la tarea de encontrarse, al descubrir su imagen en las formas resultantes de su acción. La cultura recoge, por tanto, los modos de ser hombre que los agentes humanos descubren y realizan existencialmente. Constituye, en cierto modo, una verdadera génesis del hombre, la que le encamina hacia su identidad: llegar a ser quien es.

Cuándo se inicia esta comprensión de la cultura, qué problemas pretende resolver, cómo influye en otros ámbitos del saber y en qué medida se pervive en la mentalidad contemporánea son algunas de las cuestiones que trata de responder este trabajo.

La expresión 'segunda génesis del hombre', que se menciona en el título, es acuñada por Herder; recuerda, por tanto, en primera intención una tesis del romanticismo. No obstante, la teoría de la cultura vigente en ese espléndido periodo de una Europa, que aspira a ser plenamente moderna, no es únicamente tema para una historia del pensamiento.

Considero que describe también un aspecto fundamental de la modernidad que, entre otras cosas, ha determinado la definición contemporánea de los saberes y ha sido, en cierto modo, el factor decisivo de su falta de articulación. La crisis de las ciencias, que denunciaba —entre otros— Husserl, no es debida sólo a la racionalidad moderna; esta crisis confirma el antagonismo que anida en la noción de libertad e inspira la antropología moderna. Si los pensadores ilustrados en cierto modo son los últimos que se atreven a dibujar un organigrama de las ciencias, esto es debido a la ruptura con dicho esquema que se produce como consecuencia de la comprensión romántica de la cultura. La crisis de las ciencias o del saber es un fruto maduro de la dialéctica de la libertad. Aunque no sea este el momento adecuado para argumentar esta afirmación, a lo largo de la exposición, espero poder ofrecer de manera indirecta razones a su favor.

En estos dos últimos siglos se ha discutido el carácter natural de las formas de vida en la misma medida en que la historia es presentada como el principio que regula la existencia humana; de acuerdo con esto, la idea de naturaleza humana es descalificada con el reproche de ser cultural, a la vez que se deja la competencia sobre lo natural en manos de la investigación experimental. Todo ello se debe en buena parte a los problemas y soluciones planteados en el periodo que comprende de la segunda mitad del siglo XVIII hasta los años 30 del XIX. Como es sabido, en esos años afloran posiciones filosóficas que vinculan, primero, el saber y después la sociedad y las formas de vida a la inclinación natural del espíritu al autoconocimiento. Paralelamente, los pensadores románticos advierten la potencia manifestativa de la cultura, es decir, su verdad como desciframiento del código de la naturaleza humana. La cultura remite, por tanto, a un núcleo íntimo en el hombre, desde el que se entiende el carácter radicalmente expresivo de toda actividad humana.

Se puede concluir ya que la filosofía romántica no ofrece tan sólo una solución al problema de la relación entre la libertad y la naturaleza. También aspira a dar forma a los anhelos más característicos del hombre moderno, percibidos con claridad también gracias a la ciencia empírica: a saber, una plenitud realizada vitalmente y una libertad ilimitada. Dicho de otro modo, los pensadores románticos plantean en sus justos términos las aporías de la libertad moderna en la medida en que reúnen los dos tipos de pensamiento, claramente presentes en el siglo XVIII, que ella misma genera. Llevan a cabo una renovación del discurso ético

de modo que éste descubre y asume el carácter moralizador de las prácticas sociales y, en el análisis de los actos libres, tiene en cuenta la fuerza orientadora de la cultura. Todo ello permite concluir que la exposición romántica de la condición humana es inseparable de cualquier forma de modernidad. También de la que vivimos actualmente.

Acabo de mencionar la renovación romántica de la ética y, sin embargo, en la actualidad son todavía muy frecuentes las exposiciones típicamente racionalistas de la ética, es decir, en términos de una fundamentación racional de la moralidad o de una justificación de los criterios de universalidad de la norma, en las que se deja a un lado la consideración de los bienes y las prácticas que estos generan. Naturalmente cabe preguntarse a qué responde esa preferencia por un estilo que los primeros pensadores contrailustrados creen haber superado para siempre con su concepción armonizadora de hombre y sociedad, naturaleza y cultura. Además, el curso del pensamiento en estos siglos de modernidad parece contradecir con su vacilante paso el esquema de un progreso en el saber y de un crecimiento constante en las formas históricas de humanidad. Así, ideas y modelos teóricos que parecían definitivamente abandonados renacen una y otra vez, agitando de continuo una contradicción, que algunos consideran constitutiva de la libertad y racionalidad modernas. De la naturaleza de este antagonismo depende, claro está, la viabilidad de la nueva imagen del hombre y el logro de un marco social adecuado.

Una mirada atenta sobre la identidad moderna descubre que tan propio del pensamiento emancipado es la capacidad de dar razón de sus contenidos, incluso (o sobre todo) de los prescriptivos, como lo es el empeño por transformar la realidad humana de acuerdo con unas ideas acreditadas racionalmente. La modernidad no constituye únicamente una mentalidad o una cosmovisión, como se suele decir actualmente; la confianza en la efectividad y practicidad del saber es inseparable de la primacía del principio de racionalidad suficiente. Como si se tratase de una premonición de la sociedad postindustrial, la cultura moderna descubre el carácter instrumental del conocimiento; de éste espera, sobre todo, el surgimiento de nuevas formas de humanidad, es decir, de un nuevo orden moral. Todo ello ha sido puesto en práctica primero a través del programa ilustrado y, posteriormente, de su heredera directa, a saber, la universal implantación de la racionalidad científico-técnica en las sociedades occidentalizadas. De la amplitud, límites y contradicciones de esta racionalidad, así como de las rectificaciones a la coloniza-

ción científico-tecnológica son una muestra buena parte de los acontecimientos decisivos de la historia social de los dos últimos siglos.

La *nueva filosofía*, que señorea en la Europa del siglo XVIII, ofrece una imagen de la naturaleza como un todo articulado por leyes que la inteligencia humana descubre y que rigen tanto para los seres animados como inanimados; este concepto de naturaleza es perfectamente compatible con la convicción de que los hombres pueden mejorar, alentados por ciertos fines determinables racionalmente. Los pensadores ilustrados, pese a sus desacuerdos en bastantes puntos de la concepción del hombre y sus facultades y en su explicación del origen de la sociedad, sostienen que la libertad, la felicidad, la justicia o el saber son aspiraciones compartidas por todos los seres humanos por naturaleza; la ignorancia de esos fines o de los medios para alcanzarlos debe ser subsanada mediante el conocimiento de las leyes generales del comportamiento humano y su integración en un sistema científico.

Lamentablemente, este artificial modo de pensar, este espíritu filosófico se ha convertido en profesión, denuncia el joven Herder. La nueva filosofía no considera la lógica o la moral como órganos del alma humana, sino que dispone mecánicamente los pensamientos en cada disciplina, juega con las ideas y, después, el filósofo se asombra ante las dificultades y consecuencias que no había previsto. Promete una sociedad definitivamente justa y un hombre feliz cuya existencia se rija por leyes racionales y no por tradiciones y costumbres, como fruto de un proceso racional e inexorable¹.

La filosofía ilustrada aplica la racionalidad científico-analítica al comportamiento humano y a la organización social; y pierde de vista la unidad del hombre, su identificación con la sociedad. Conduce tanto a un utilitarismo ético como a una concepción atomista e instrumental de la sociedad, cuando paradójicamente la ética y la filosofía social están ordenadas al logro de la simbiosis perfecta entre el hombre y su medio social (entre su potencialidad ilimitada y su realización histórica).

Como es sabido, las sucesivas contrailustraciones no han frenado el avance de la racionalidad científico-técnica en la que se ha refugiado la inclinación utilitarista en la moral y atomista en lo social que se presen-

¹ “El espíritu de la nueva filosofía –pienso que la mayor parte de sus hijos muestra que no puede ser más que una especie de mecánica. Con filosofía y erudición, a menudo ¡qué ignorantes y faltos de vigor en los asuntos de la vida y del sano entendimiento!” Cfr. HERDER, J. G., *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, en *Herders Werke*, Aufbau Verlag, Berlin, 1982, Bd. 3, 91.

taba con fuerza ya en el siglo XVIII. No nos es desconocida la ingeniería social que sigue a la racionalidad científica. Pese a los sucesivos movimientos contra el utilitarismo social, de manera tenaz se ha aplicado la racionalidad instrumental a casi todos los ámbitos de la sociedad y del comportamiento humano en nombre de la eficiencia. 'Estadística en vez de historia', decían nuestros antepasados al comenzar este siglo. De cualquier modo, nuestras instituciones están al servicio fundamentalmente de unos objetivos externos: el beneficio, la escolarización total, la participación política de todos los ciudadanos, la satisfacción de unos criterios mínimos previamente pactados, etc.

Aunque nuestra experiencia se haya visto sacudida por los avatares de una humanidad organizada racionalmente, todavía hay quien piensa que el problema está en la aplicación insuficiente o defectuosa de la Ilustración o que la salida es el particularismo irracional que deja al ser humano y la sociedad en manos de la fuerza de la opinión o del sentimiento. Volviendo a la pregunta que planteaba sobre la preferencia de la ética contemporánea por el problema del fundamento de lo moral o prescriptivo, esta preferencia parece responder a la urgencia por corregir la aplicación racional de conocimiento científico-técnico mediante el recurso a algo indisponible cuya formulación acredite la competencia de la racionalidad humana.

A la vista de esto cabe preguntarse: ¿es que no han servido de nada las correcciones de la filosofía del periodo romántico al rigorismo ilustrado francés o al empirismo inglés?, ¿cómo son compatibles la preferencia mencionada y la imparable ingeniería social con la afirmación según la cual la concepción romántica de la existencia humana es inseparable de cualquier forma de modernidad?, ¿dónde han quedado los anhelos de plenitud vital y autorrealización?

Pues bien, contesto a estas preguntas anticipando las conclusiones de este trabajo. Las tesis del romanticismo promovieron una transformación social sin la que no se entiende la comprensión que el hombre contemporáneo tiene de sí mismo y de su existencia, como la realización de un proyecto vital. La comprensión de la cultura como una génesis auténtica de lo que significa vivir como humano, a través de la libertad, proporciona la perspectiva y el campo de objetos que definen a las ciencias histórico-sociales. Además, en la medida en que el romanticismo critica el modelo cognoscitivo de la racionalidad científico-analítica, impulsa el debate metodológico. Estas ciencias, depositarias del conocimiento sobre el ser humano que se revela en la historia y la cultura,

han sugerido los temas y problemas a la filosofía contemporánea y la han convertido, en cierto modo en su colaboradora. Todo esto es muestra de la fecundidad de las tesis románticas. Sin embargo, un movimiento dialéctico, interno a la libertad y racionalidad moderna, parece asegurar la pervivencia de ambas al precio de una contradicción que, en ocasiones, resulta desgarradora para el hombre que vive en las sociedades modernas.

Una vez planteado el marco completo, trataré en primer lugar del despertar de la conciencia del alcance moral de la cultura; en segundo lugar, de la contestación kantiana a la heteronomía de la naturaleza objetivada y, por último de la síntesis romántica que aspira al reconocimiento de la libertad individual en el orden cultural o segunda naturaleza. De esto depende el nuevo orden de las ciencias según el cual las ciencias sobre el hombre deben ser entendidas como ciencias morales.

1. Herder: la invención de lo humano

Me he referido ya al periodo que comprende desde 1770 hasta 1800; en esos años se produce una eclosión de ideas y pensadores sin precedentes en Europa. Sus protagonistas coinciden en la disconformidad con la primera Ilustración y en el empeño por ofrecer una comprensión cabal de la naturaleza humana. Dos corrientes abanderan esta modernidad renovada. Una, gira en torno a la idea de autonomía y aspira a superar la comprensión insuficiente de la índole y alcance del conocimiento humano que representa la ciencia moderna (Kant). La otra, proclama el principio de autorrealización, incompatible tanto con la visión mecanicista de la naturaleza física como con la naturalización del cuerpo humano (Herder, Jacobi). Pese a estas diferencias, ambas corrientes coinciden en apoyarse en una concepción de la libertad que, entre todos los aspectos que la definen, privilegia la dimensión reflexiva de la acción humana. Y esto hasta el punto de que en ambas posturas el prefijo auto (*selbst*) opera como un símbolo de la libertad.

La generación que vive hacia 1800 representa la conciencia de la tensión entre ambas corrientes y asume la tarea de llevarlas a una armonía, continuando la tarea iniciada por Herder de descubrir al hombre en sus producciones. Por todo ello, el movimiento romántico domina también el panorama intelectual de las tres primeras décadas del siglo XIX y pone en marcha un dinamismo de cambio en la concepción de la exis-

tencia humana que constituye la auténtica modernización, a saber, la de la subjetividad individual.

Los antecedentes del problema que nos ocupa, la comprensión de la cultura como *la segunda génesis* del hombre, están en Vico y Rousseau. Ellos perciben con claridad las insuficiencias de la racionalidad científica y los peligros que ella contiene para la realización de la modernidad. Ciertamente se puede ver un signo incontestable de su romanticismo también en el hecho de que ambos contribuyen decisivamente a la prehistoria de las ciencias de la cultura. Ahora bien, sólo a partir de las ideas de Hamann, Lessing, Herder, Goethe, Schiller y Jacobi fragua un movimiento prerromántico en la segunda mitad del siglo XVIII que toma partido frente a lo que estos pensadores consideran una amenaza del racionalismo.

Para la cuestión que he planteado, la comprensión de la cultura como la génesis del hombre a través de la libertad, el más relevante de todos ellos es Herder. Este estudioso del ser humano, exponente del hombre culto, con amplios conocimientos e intereses, tiene asegurado un lugar de honor en el nacimiento de las ciencias históricas con sus estudios sobre el origen del lenguaje, sobre literatura comparada, o sobre la historia de los pueblos. Su obra significa un estímulo en la teoría estética, lingüística o histórica.

Herder estudia con Kant y es discípulo de Hamann; conoce el método empirista –él mismo que aplica con rigor en la observación de las características y propiedades–, pero evita la tentación de reducir el heterogéneo flujo de la experiencia a unidades homogéneas, pues éstas son un modo muy imperfecto para describir la peculiaridad de lo real, lo distintivo sin lo que nada existe². Rechaza el concepto ilustrado de naturaleza, resultante de una rígida división entre tipos de experiencia y facultades. Advierte la diversidad de verdades que resulta de la distinción kantiana entre intuición, conocimiento y sentimiento y defiende que la verdad está en la unidad, en la indisoluble unidad del hombre

² “Nadie en el mundo siente más que yo la debilidad de las caracterizaciones generales. Si se pinta un pueblo entero, una época, una región ¿a quién se ha pintado?... ¿A quién se refiere la palabra que describe? En definitiva, no los resumimos más que en una palabra general con la que cada uno quizá piensa y siente lo que quiera. ¡Imperfecto modo de descripción!”. HERDER, J. G., *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, 62.

vivo (la razón no puede separarse de la sensación y viceversa)³. Considera, por tanto, que la uniformidad, el monismo racionalista es el principal enemigo de la vida y de la libertad, porque divide y separa lo que realmente es uno. Como su maestro Hamann, Herder atribuye al hombre una fuerza creadora, un poder no mensurable según los cánones racionalistas que el genio personifica de manera eminente. Con su habitual ironía, Nietzsche ofrece una imagen bastante atinada del papel que le ha correspondido a Herder en la cultura alemana: su espíritu estaba entre la claridad y la oscuridad, entre lo viejo y lo nuevo. Fue el primer catador de todo los platos y riquezas espirituales de un siglo pleno, pero nunca estuvo satisfecho. “Donde quiera que se dieron coronas, salió él sin nada: Kant, Goethe, y luego los auténticos primeros historiadores y filólogos alemanes le quitaron lo que él creyó reservar para sí”⁴. Ha sido necesario un siglo más para que el juicio de la historia del pensamiento reconozca la importancia de sus tesis tanto en el cambio que supone el romanticismo como en la situación actual, cuando la mirada de la filosofía parece cautiva de la modernidad y sus contradicciones.

Los intereses científicos de Herder nacen de una comprensión de la realidad natural y humana que preserva la unidad y mutua complementariedad de ambas. En su ensayo de 1774 discute las filosofías de la historia tan frecuentes en su tiempo, con especial atención a la de Voltaire. Entiende que el verdadero espíritu filosófico surge de las actividades y a ellas vuelve inmediatamente para contribuir a la formación de hombres enteros y sanos. Y de la misma manera se ha de estudiar la realidad natural. Es imprescindible un método que no desvirtúe la variedad que se manifiesta en el movimiento vivo de las fuerzas (*Kräfte*) de la naturaleza, en su interacción diríamos hoy día. Se trata de juzgar desde dentro (*Einführung*).

Como otros notables contemporáneos suyos, Herder advierte en la realidad de su tiempo una pérdida para las aspiraciones más genuinas del ser humano, producida por el racionalismo ilustrado. El método analítico separa y distingue para llegar a reglas universales que explican

³ “Es la misma alma que piensa y quiere, que entiende y siente, la que ejercita la razón y la que apetece... El alma que siente y se forma imágenes, que piensa y se forma principios, constituye una facultad viviente en distintos actos”. HERDER, J. G., *Una metacrítica de la «Crítica de la razón pura»*, en *Obra Selecta* (trad. de P. Ribas), Alfaguara, Madrid, 1982, 372.

⁴ NIETZSCHE, F., *Menschliches, allzumenschliches*, KGA, IV/3, W. de Gruyter, Berlin, 1967, 241.

tipos de hechos; la eficacia de las leyes abstractas depende de su independencia respecto a los sucesos que regulan. Con intención claramente irónica, Herder exclama sobre la nueva filosofía: “¡Qué vista de águila ha aportado a nuestra economía nacional y a nuestra ciencia política en lugar de los conocimientos, que se adquieren trabajosamente, acerca de las necesidades y la verdadera condición del país!”⁵. Se desprecian los detalles de las cosas y se emplea únicamente la razón; en resumen, pedería, espíritu abstracto o filosofía de dos ideas definen el espíritu moderno. Pero la realidad humana no se reduce a tales métodos. Los procesos culturales, las acciones humanas concretas generan y sustentan formas de validez general. En esa medida, Herder entiende que no cabe separar hecho y valor: entender algo es ver cómo pudo ser visto cuando fue visto, afirmado cuando fue afirmado, valorado como fue valorado en un contexto dado, en su cultura o tradición particular⁶.

Como consecuencia de lo ya señalado, Herder no puede aceptar la conocida idea rousseauiana según la cual la cultura corrompe al hombre. Al contrario, considera que las invenciones, el arte o el lenguaje son expresión del poder creativo del ser humano, a través del cual culmina su naturaleza. Sólo una cultura desvitalizada por la incapacidad de reconocer el alma que alienta en sus formas es perniciosa para el hombre; con otras palabras, el desarrollo de su existencia gravita sobre una comprensión certera de su naturaleza libre.

El pensamiento ilustrado no sólo provoca una reflexión en torno a las fuentes de la moralidad y la posibilidad de la libertad (Kant), sino que suscita la problemática cuestión en torno a la primera y segunda naturaleza, es decir, la diferencia entre naturaleza y cultura. Está en juego el objetivo fundamental de la revolución moderna, a saber, una sociedad justa y feliz. La libertad, la vida social, la igualdad y la felicidad son ya aspiraciones compartidas por todos; pero, señala Herder, su concepto ha causado daño con mil abusos y lo seguirá causando⁷. Es preciso corregir en su mismo origen este falso entendimiento de los principios y fines que impulsan la vida humana.

⁵ HERDER, J. G., *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, 92-3.

⁶ Cfr. BERLIN, I., *Vico and Herder*, Hogarth Press, London, 1976, 154.

⁷ Cfr. HERDER, J. G., *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, 128.

La transformación incoada por el espíritu ilustrado quiere hacer natural la cultura, es decir, convertirla en una segunda naturaleza que imite los comportamientos racionales de la primera naturaleza y, de este modo, formar a la humanidad⁸. Una vez logrado esto, desaparecerían definitivamente la historia y las formas de vida relativas, todavía inadecuadas, que exponen la frágil existencia humana a fuerzas irracionales. Ciertamente, no se trata tanto de armonizar la naturaleza y la cultura (la primera y segunda naturaleza) como de devolver nuevamente la cultura al dominio de la naturaleza regida por leyes inexorables y adecuadas a sus fines propios. Cuando la cultura es una imagen imperfecta de la naturaleza es también origen de desviaciones morales –como denuncia Rousseau–, que impiden el ejercicio racional de la libertad.

¿Cómo se resuelve la tensión entre naturaleza y cultura sin devaluar las intuiciones modernas de una libertad ilimitada y una plenitud vital reflejada en las formas de vida? Esta cuestión se decide mediante una apuesta por la superioridad de la cultura como una *naturaleza espiritualizada*, tal como la concibe el romanticismo ya maduro, recogiendo casi literalmente las principales tesis de Herder desarrolladas en su obra, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*.

Han pasado diez años desde su primer ensayo sobre estas cuestiones; ahora conoce muy bien el alcance del método que aplica en sus estudios lingüísticos, geográficos y antropológicos. Los pensadores ilustrados han caído en un dogmatismo peor que el que querían combatir y ello simplemente por una cuestión de método. La contrailustración que representa el pensamiento de Herder debe ser entendida principalmente como una rectificación del método de los *nuevos filósofos*, capaz de iluminar cada esfera de la realidad. Herder es, por tanto, más moderno que todos ellos; advierte el carácter autónomo de las realidades culturales y, en esa medida, busca explicarlas desde dentro, en su mismo producirse. Aquí reside la auténtica ilustración, a saber, en respetar la naturaleza de las cosas. Sólo entonces se llegan a conocer los dinamis-mos que impulsan los cambios de estado y la diversidad de formas que sirven al crecimiento y mejora de la vida humana.

⁸ En el ensayo citado anteriormente, Herder ironiza sobre esa ambición de los nuevos filósofos: “La filosofía entera de nuestro siglo tiene que formar. ¿Qué quiere decir esto sino despertar o fortalecer las inclinaciones mediante las cuales la humanidad adquiere su felicidad? (...) En realidad las ideas no suministran más que ideas”. *Ibidem*, 95. En el mismo contexto de observaciones se lee: “Entre una generalidad cualquiera, incluso la más hermosa verdad, y la menor de sus aplicaciones hay un abismo”. *Ibidem*, 97.

De acuerdo con este método, Herder sostiene que el ser humano en estado de naturaleza es creación de Dios, mientras que en el estado de cultura es una creación del hombre. Hablar de cultura es lo mismo que hablar de humanización: el hombre deviene tal gracias a las formas *inventadas* por la creatividad humana. En ese sentido, está separado del resto de la naturaleza, ya que como hombre depende únicamente de sí mismo. Herder no habla de actualizar potencias o desarrollar una dotación natural según reglas previamente fijadas por Dios. Al contrario, utiliza verbos como inventar y crear, cuyo significado introduce un componente expresivo, una novedad en las formas de la cultura que permite comprenderla como un segundo nacimiento. El autodevenir del hombre no es natural o espontáneo, sino que resulta del hallazgo libre y consciente de su forma propia. Como veremos más adelante se trata de una co-creación a la que el ser humano no puede resistirse.

El hombre ha sido creado para la libertad, afirma Herder, y no tiene otra ley en la tierra que la que él mismo se impone⁹. De ninguna manera esto implica un desprecio de la corporalidad, tampoco las relaciones que de ella resultan pueden ser entendidas como servidumbre. Al contrario, sólo gracias a la plena interdependencia de lo espiritual y lo orgánico se puede sostener la tesis inicial. Tras sus observaciones sobre *el edificio orgánico del hombre*, Herder concluye que todas sus potencias están conformadas al servicio de una perfectibilidad, la más noble formación (*Bildung*) de la razón y de la libertad que designa la palabra 'humanidad' (*Humanität*). Compara la constitución humana en todas sus partes con un signo lingüístico que se puede leer: *el ser humano es un todo en el que cada letra pertenece a la palabra, aunque sólo la palabra tiene sentido*¹⁰. La imagen del lenguaje presenta claramente las dos dimensiones de la perfectibilidad humana que Herder encuentra también en sus estudios comparativo-lingüísticos y antropológicos: armonía y diversidad. Como consecuencia de esto, la vida entera de un ser humano debe ser comprendida como transformación y, en esa medida, la historia es únicamente el escenario de las transformaciones de los hombres, en el que sólo penetra aquél que es capaz de sentirse y alegrarse en todas ellas¹¹. Si las formas de lo humano son ilimitadas, entonces la produc-

⁹ Cfr. HERDER, J. G., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, en *Herders Werke*, Aufbau Verlag, Berlin, 1982, Bd. 4, 81

¹⁰ Cfr. *Ibidem*, 131.

¹¹ Cfr. *Ibidem*, 108-9.

ción cultural es también infinitamente variada, pero con una unidad que —como la del ser vivo— está en la totalidad.

Nada más lejos de la antropología herderiana que el naturalismo. Las diferencias orgánicas del cuerpo humano respecto a otros animales parecen mínimas, frente a la gran diferencia que separa al ser humano del resto de los seres creados, a saber, la que le capacita para el lenguaje, la escritura, la religión, las artes, en definitiva, para la cultura. Esta característica esencial del género humano no es natural a la manera de la constitución orgánica. Surge, por tanto, de inmediato la cuestión acerca del modo cómo el ser humano llega al estado de cultura y, sobre todo, si éste responde a una capacidad de perfección o de corrupción. La respuesta de Herder no deja lugar a dudas sobre cual es su posición al respecto: “el hombre no tiene una palabra más noble para su determinación”¹².

La necesidad originaria de la sociedad humana se deduce del hecho de que esta tarea supera la capacidad individual; el hombre ha nacido en y para la sociedad¹³. Más aún, afirma Herder, “el estado de naturaleza del hombre es el estado social pues en éste nace y es educado”¹⁴. La forma más elemental de existencia se da entre hombres, en la familia, como una condición natural ineludible. A partir de ahí, se advierte que también la verdadera humanidad deviene sólo en sociedad. Aquí radica el deber más noble del ser humano; el que convoca todas sus potencias puesto que se trata de llevarlas a su plenitud libremente en su ejercicio, pero sobre todo en su forma. En esa medida toda sociedad consiste en una superior conjunción de fuerzas que actúan entre sí. El ser humano forma junto con otros hombres *una cadena de cultura* cuya misión es fundamental en la realización de la idea de humanidad (*Humanität*). Por lo que Herder designa esa humanización en sociedad *la segunda génesis del hombre*, aquélla que proporciona un sentido más elevado a la existencia individual¹⁵.

En esta tesis se reconoce que la fuente de la moralidad consiste en seguir el impulso de la existencia a la autoproducción (*sich selbst hervorbringen*). El sentimiento de autoactividad (*Selbsttätigkeit*) mueve al ser humano a actuar, es decir, a entrar en *la cadena de la formación del*

¹² *Ibidem*, 32.

¹³ Cfr. *Ibidem*, 77.

¹⁴ *Ibidem*, 199.

¹⁵ Cfr. *Ibidem*, 359-360.

género humano (Die Kette der Bildung). La posición singular del hombre en la naturaleza guarda relación con esa doble generación; primero se produce la física y, acto seguido, comienza la generación en su humanidad. Herder destaca que, en ambos casos, nadie llega a ser hombre por sí mismo: en el uso de las fuerzas espirituales hay un aprendizaje en el que están implicados todos los logros de la humanidad¹⁶. La tradición y las fuerzas orgánicas concurren por igual en el autodevenir *humanizante* del individuo.

Frente a las teorías ilustradas, Herder defiende la igual dignidad de la naturaleza y la cultura, por la que tampoco hay oposición estricta entre ambas. De este modo abre un camino nuevo a la empresa de humanización, en crisis por la racionalización científica de los procesos naturales y por los cambios operados en la sociedad industrial y mercantilista. La naturaleza y la cultura no sólo son realidades inseparables, sino que hay una plenitud superior en la cultura que eleva la misma idea de naturaleza; es decir, ya que la perfectibilidad o fin natural del hombre está en manos de la libertad y la razón, hay que entender la naturaleza más bien desde la realización cultural. Lógicamente afirmar que el cuerpo es expresión del espíritu, no puede significar únicamente que ambos son complementarios y el ser vivo está en la unidad de los dos. De esa afirmación se sigue también la consecuencia más relevante para entender el carácter moral de la cultura, a saber, que la autoproducción del hombre se realiza en el intercambio con la naturaleza externa y en situaciones históricas concretas. *La razón del hombre es humana*; o lo que es igual, su capacidad, su potencia no es innata, sino que la razón es la obra progresiva de formación de la vida humana¹⁷. El hombre es un ser que se reconoce a través de sus propios actos; por ello su plenitud es inseparable de su acontecer. Esta concepción de la cultura abre un espacio a la idea de bien, elemento consustancial del actuar libre en la ética clásica; ese espacio que fue transitado, sobre todo, por Schleiermacher.

Herder adscribe a la cultura una potencia equiparable a la de la naturaleza, aunque la generación a través de la libertad implica una temporalidad distinta a la de los procesos naturales. Ciertamente, el tiempo de la

¹⁶ Cfr. *Ibidem*, 192.

¹⁷ Cfr. *Ibidem*, 63. “La naturaleza es espiritualizada mediante el trabajo del hombre, pero el espíritu humano se naturaliza únicamente mediante las condiciones de su actuar”. HEINZ, M., “Kulturtheorien der Aufklärung: Herder und Kant”. En OTTO, R., (Hrsg.), *Nationen und Kulturen. Zum 250 Geburtstag Johann Gottfried Herders*, Königshausen & Neumann, 1996, 147.

cultura no es homogéneo, tampoco es cíclico. La idea de libertad está en relación con el comienzo o nacimiento de cada ser humano. El tiempo de la vida humana, también de cada viviente, es sobre todo futuro, es esencialmente apertura. La atracción de lo que *todavía no es* funda el tiempo histórico; además, es la razón por la que cabe hacer historia. En cierto modo cabe afirmar que la tradición reúne sólo aquellos actos y prácticas que constituyen una anticipación del futuro, es decir, de todo comienzo y, por ello, son apropiados para los que viven después. La mirada al pasado devuelve al historiador esa visión del hombre como comienzo, pues las formas de vida, las instituciones, los hechos históricos son fruto de la autoactividad (*Selbsttätigkeit*) y, de modo paralelo, alimentan la cadena de la cultura o tradición sin que haya repetición o reproducción (como en los procesos naturales). El relato es el género propio tanto de la historia como de la ética, afirma Schleiermacher. Como se ha visto, esta idea está en forma seminal en las tesis de Herder, pues se trata de saberes que deben incorporar sustancialmente los elementos que singularizan la acción: sólo de este modo, la acción puede ser libre y, por tanto, forma parte de la historia.

Por todo ello, *la segunda génesis* del hombre es, sin duda alguna, la más fundamental, a cuyo cumplimiento se orienta la conformación orgánica del hombre; estamos ante una tarea que recorre toda su vida, sin que su alcance termine con ella. No cambia nada llamarla cultura o ilustración, afirma Herder, pues “la cadena de la cultura y la ilustración alcanza hasta el fin de la tierra”¹⁸. Lógicamente, la cultura es algo inevitable para el individuo. El hombre como tal es culto. La tradición forma su cabeza y sus miembros hasta el punto de poder afirmar que tal como es la tradición así llega a ser el hombre: “Donde y quien tú hayas nacido, hombre, allí eres quien debes ser; no abandones nunca la cadena”¹⁹.

Los conceptos de autoproducción y dependencia de la cadena de la cultura son una primera versión de los dos polos característicos de la antropología romántica: lo subjetivo-expresivo y lo objetivo-simbólico. Este doble movimiento, expresión y apropiación (Schleiermacher) relega el ideal ilustrado de una formulación racional y definitiva de los principios que deben regir la conducta humana. La cadena de la formación del género humano implica un factor creativo e inventivo, a saber,

¹⁸ Las diferencias entre pueblos ilustrados y no ilustrados, cultos o incultos no son de especie, sino de grado. HERDER, J. G., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 194.

¹⁹ *Ibidem*, 196.

el que procede de las fuerzas naturales que sirven a la autoproducción o expresión de lo humano. Al mismo tiempo, *la segunda génesis* significa el desarrollo perfectivo de todas las potencias a través de la tradición, es decir, de las formas de vida que otros han producido, al producirse a sí mismos. La cultura recoge el saber humanizador, las formas de humanidad que sirven a otros individuos. Es constantemente rejuvenecida por el florecimiento del genio de la humanidad en algunos individuos, arrastrando hacia adelante a los pueblos y a las generaciones²⁰. La idea de humanidad es deudora de la finitud humana; es un *todavía no del todo* como lo es la existencia individual, que nos permite esperar otras formas de humanidad: las que *inventa* cada nuevo miembro de la cadena.

Herder ofrece una valoración de las posibilidades creativas de la condición humana puesto que ésta no se identifica plenamente con una determinada cultura, es decir, no se consume en un estado social. Se trata, más bien, de una universalidad que al realizarse a través de los individuos es necesariamente relativa, inacabada; pero, también es una universalidad concreta que se contrapone a la universalidad abstracta de la ética racionalista. Herder no ignora que la dependencia de la tradición puede ser incluso un obstáculo para la auténtica humanización. En su exposición de la historia del género humano asoman también las malformaciones que producen ciertos sucesos, como las revoluciones; no obstante, el plan divino garantiza que esta realización progresiva no se vea obstaculizada o desfigurada por las acciones fallidas del género humano. No entro aquí a considerar qué tipo de intervención tiene la Providencia en el curso histórico. La fuerza de las tesis de Herder sobre la autoproducción del hombre no deja lugar a la mínima restricción de la autonomía de la cultura.

Como hemos visto, Herder no da marcha atrás pese al signo escandaloso y destructor de algunos fenómenos históricos. Al equiparar la naturaleza con la cultura, en realidad ha puesto la primera al servicio de la segunda; con ello pone en juego tanto una teoría de la cultura como una ética. Lógicamente, la razón busca sin éxito los principios de la conducta en la naturaleza, pues ésta no revela nada del hombre; los contenidos de la *humanidad* son invención: el hombre inventa existencialmente su perfección, la idea de humanidad, ya que, como afirma Herder, “nosotros no somos propiamente hombres, sino que llegamos a

²⁰ Cfr. *Ibidem*, 199.

serlo diariamente”²¹. Esta tesis antropológica se convierte inmediatamente en una tesis ética: la idea de humanidad es el máximo valor moral, y producirla en uno mismo es el único deber, el cual, además, se identifica con el impulso a existir. El alcance moral de las acciones individuales, pero sobre todo de las formas de vida, de las costumbres, de los conocimientos y estilos artísticos se corresponde con su contribución a la realización de la humanidad. El impulso a la autoproducción no se opone a la búsqueda de lo bueno, es decir, no excluye la valoración de la acción humana. Al contrario, Herder mantiene que el crecimiento en humanidad exige discriminar, juzgar lo adecuado, lo correcto, lo incorrecto. Ahora bien, lo bueno no puede preceder a la acción, pues sería abstracto. Tampoco se realiza plenamente en ninguna acción.

Si dejamos a un lado el resabio moderno que implica la fe en la progresiva humanización como inclinación constitutiva de la historia, encontramos una interesante aportación al concepto de tradición y cultura: Herder entiende que un aspecto esencial a toda forma cultural es que lleva más allá de sí misma. Las formas de vida acuñadas socialmente no son modos de resolver necesidades o de eliminar la indeterminación de la naturaleza; este tipo de naturalismo bastante frecuente en algunas antropologías contemporáneas ignora una dimensión tan esencial a la cultura como la de ser la verdadera naturaleza para el hombre, en el sentido de que se comporta como la naturaleza para los demás animales. Herder tampoco es un *culturalista*; aunque sostiene que el hombre es lo que su cultura le permite, ésta no cumple la misión de subsanar deficiencias, sino de elevar al hombre sobre sí mismo, primero como ser natural, luego también como individuo.

El hombre tiene una relación libre con la sensibilidad, *es una criatura que mira por encima de sí mismo y lejos de lo que le circunda*²². Como se ha indicado, Herder entiende la producción del hombre a través de la cultura como una autoproducción. Para ello es preciso la condición de mirar por encima de sí que supone el saberse un sí mismo de algún modo. “Esta relación refleja y libre del hombre consigo y con el mundo es la condición para que el hombre tenga que producirse a sí mismo en una segunda génesis como individuo y como género. El con-

²¹ *Ibidem*, 196.

²² Cfr. *Ibidem*, 31.

cepto cultura designa el modo de efectividad –propio del hombre como tal– que es siempre también una manera de autoproducción histórica²³.

Por otro lado, la autoproducción humana no termina en una especie de enquistamiento egoísta del individuo que está a la búsqueda de sí mismo. Precisamente la cultura, al formar parte de una tradición, indica que la identidad procede de fuera, es decir, que para ser uno mismo hay que ser en cierto modo otros. Apoyada en la limitación y finitud del individuo, la revelación cultural se extiende hasta el final de los tiempos, y es sostenida por el impulso natural a autoexpresarse de cada hombre; ella proporciona a lo expresado un alcance supraindividual. Todo ello hace ostensible nuevamente que la cultura es, desde un punto de vista, equiparable a la naturaleza y, desde otro, superior a ella, porque saca a la luz lo que sin ella sería desconocido (el hombre en el paraíso se desconoce; su forma de humanidad es inconsciente).

Si la idea del ser humano en estado *acultural* es una pura abstracción, consecuentemente es una ficción que el vínculo del hombre con la tradición se establezca mediante un contrato; además, éste presupone siempre la capacidad de disponer *desinteresadamente* de la cultura. El hombre necesita de las costumbres, ideas, normas, es decir, de los bienes comunes para llegar a ser sí mismo. La educación es entendida fundamentalmente como mimesis²⁴. La recuperación de este concepto aristotélico entraña además un crecimiento para la idea moderna de libertad; permite reconocer que ésta no se agota en la racionalidad de la acción según la norma universal, sino que indica también la dignidad de cada ser, revelada en la singularidad e irrepitibilidad de sus actos; se produce entonces la paradoja que tantos pensadores han expresado: la novedad de la acción queda asegurada si su principio es la imitación. La cultura no se enfrenta entonces a la naturaleza, no le impone algo extraño. La lleva a su plenitud sin mermar su esencial búsqueda de la identidad. La humanidad no es un ideal abstracto al que Herder conceda existencia alguna, pues lo universal sólo se da en la acción individual; y esto conlleva necesariamente formas distintas de lo humano. No hay oposición entre la ley universal y la voluntad individual, porque ésta obra

²³ HEINZ, M., *Kulturtheorien der Aufklärung: Herder und Kant*, 148.

²⁴ “La revalorización de la tradición y la mimesis combina con el principio de la doctrina aristotélica del bien que se apoya en la garantización del ethos vigente mediante la tradición y la imitación”. RUDOLPH, E., “Kultur als höhere Natur. Herder als Kritiker der Geschichtsphilosophie Kants”. En OTTO, R., (Hrsg.), *Nationen und Kulturen. Zum 250 Geburtstag Johann Gottfried Herders*, Königshausen & Neumann, 1996, 17.

incorporando la humanidad lograda y, actuando en consecuencia, el individuo contribuye a la humanización de otros.

Herder apoya la teoría de la cultura y de la historia, por un lado, sobre una confianza optimista en el progreso creciente en la humanización (garantizado, pero no conducido por el Creador) y, por otro, en la figura del genio que personifica de modo ejemplar la perfección a la que el hombre tiende naturalmente. Ambas cosas son conservadas por los pensadores románticos; estos acogen la definición herderiana del hombre como ser expresivo y la idea de autorrealización como categoría moral con la vista puesta en la doctrina kantiana de la libertad. Pues el denominador común a todas ellas es la capacidad humana de responder; es decir, el hombre y no Dios es quien puede dar cuenta del curso histórico²⁵.

2. La cultura o *el arte forzado* de Kant

Como es sabido, Kant quiere rectificar también algunas tesis ilustradas y el exceso de empirismo en el tratamiento de los principios de la conducta humana. La brillantez del ideal de autonomía moral que defiende, saca a la luz los puntos débiles de la tesis de Herder; por un lado, el hombre depende inexorablemente de la tradición y del destino, es decir, de una cadena en la que las formas de humanidad se encaminan a una perfección desconocida para el agente individual; por otro y como consecuencia de lo anterior, el ideal de formación de la humanidad no ofrece un marco suficiente que impulse y satisfaga plenamente la aspiración a la propia identidad. Aunque Herder aprecia lo individual en el devenir de la historia, en su teoría de la cultura se echa de menos una fenomenología del espíritu, que muestre cómo el ideal de formación se realiza efectivamente en el hombre existente a través de la conciencia personal que acompaña la actividad de autodevenir.

En cierto modo parece que la cultura, y con ella la idea de humanidad, vive en el hombre concreto. Los anhelos personales de felicidad y plenitud vital están supeditados al destino que coloca al ser humano en esta o en aquella situación. Herder ha puesto en juego la tesis de la auto-

²⁵ Kant y Herder transforman de modo peculiar cada uno el fatalismo histórico del paradigma de la teodicea en el constructivismo de la historia, fruto de la capacidad humana de responder. Cfr. *Ibidem*, 19.

rrealización y de la dimensión expresiva de la misma que suaviza la impronta de lo general en la existencia individual. La plena realización, como hemos señalado, convoca necesariamente todas las facultades humanas (el sentimiento, la imaginación, la personalidad, la razón, etc.) en la unidad propia de un ser vivo: cada ser concreto. Se plantea así un difícil equilibrio entre las aspiraciones individuales y la subordinación a su papel de eslabón en la cadena de la formación de la humanidad. La inmersión en la cadena de la cultura desdibuja el aspecto subjetivo de la libertad, es decir, la conciencia de la misma que va inseparablemente ligada a la singular dignidad del hombre.

Aquí es donde se separa radicalmente la postura de Kant que, como es sabido, está dominada por la concepción de la libertad como autonomía. Apenas hay discrepancias en lo que refiere a la definición del hombre desde el punto de vista de su naturaleza: el hombre es racional y, por consiguiente libre; como individuo y como especie se autoproduce mediante la acción. Sin embargo, mientras que Herder identifica la autoproducción histórica del hombre como tal con la cultura, Kant entiende por ésta únicamente el desarrollo y educación de la natural dotación racional. Como concluye Heinz acertadamente, esta diferencia resulta del monismo o dualismo que perfila la imagen del mundo en cada uno²⁶.

Kant discute la tesis central de Herder, según la cual el hombre es esencialmente culto, o *naturalmente* cultivado porque, entre otras razones, implica un significado único del concepto de cultura que se realiza siempre en formas diferenciadas y no contiene un juicio de valor sobre ellas. La teoría de la cultura de Herder incluye necesariamente una referencia a las producciones que, como he señalado, inmediatamente son bienes: presentan la unidad de razón y naturaleza, el armonioso señorío del espíritu sobre la conformación natural, primero en el propio cuerpo, y después en el mundo exterior. Lejos de esta concepción del hombre se encuentra la antropología kantiana dominada por la estricta incomunicabilidad de los dos mundos a los que pertenece el ser humano. Precisamente la idea de autonomía, tan característica de la ética crítica, suple la pérdida de eficacia que lleva consigo esa doble actividad. De la misma manera, según Kant, la cultura ha de estar al servicio de la carencia de racionalidad de la dotación natural, una tarea menos relevante que la

²⁶ Cfr. HEINZ, M., *Kulturtheorien der Aufklärung: Herder und Kant*, 151.

de ofrecer imágenes de humanidad capaces de generar lo auténticamente humano en todo hombre.

En esta línea debe entenderse la definición de cultura que recoge el parágrafo 83 de la *Crítica del Juicio*: cultura es la producción de la aptitud de un ser racional para cualquier fin en general²⁷. Las disposiciones naturales prometen una vida racional, pero es preciso despertarlas y conducir las de tal modo que capaciten al hombre para realizar lo específico de un ser que se define como fin final. Kant habla de cultura en otros sentidos, pero todos ellos coinciden en tratar de rectificar la conformación natural del ser humano, hasta que la acción del espíritu racional pueda traspasarla sin resistencia ni obstáculo alguno. La producción de la idoneidad para fines representa la máxima contribución de la naturaleza; con todo, no deja de ser una perfección meramente subjetiva al servicio de la facultad capaz de formular dichos fines. Ciertamente, la razón no conoce límites en su poder de ampliar las reglas y objetivos que persigue el hombre con todas sus fuerzas²⁸. Sin embargo, ese poder debe ser ejercitado mediante una práctica necesaria y, al mismo tiempo, libre. La pregunta que surge inevitablemente es cómo puede ejercitarse la aptitud para cualquier fin, sin que la facultad racional se ponga a fines. Por otro lado, si la producción de la aptitud es inseparable de los fines que la favorecen, en cierto modo, estos deben permanecer con la aptitud ya producida.

El carácter mediador de la cultura, según la definición de la *Crítica del Juicio*, permite reconocer que ésta no es inmediatamente un bien; esta apreciación se advierte también en el ensayo, *Ideas para una historia universal en sentido cosmopolita*. Allí Kant parte del argumento según el cual el hombre, aunque tiene una inclinación a formar sociedad, sin embargo, igualmente presenta una resistencia a la misma. Este antagonismo se condensa en la expresión, *la insociable sociabilidad* de los hombres (*ungesellige Geselligkeit*). La cultura, precisamente, es fruto de esa insociabilidad; pues opera como una forma de constreñimiento de la naturaleza²⁹. La sociedad y las formas culturales que la vertebran son inevitables, pero frente a Herder, Kant señala que no son necesariamente humanizadoras; ellas nos civilizan, pero, falta mucho

²⁷ Cfr. KANT, I., *Kritik der Urteilskraft*, Akademie Ausgabe, V, 431.

²⁸ Cfr. KANT, I., *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Akademie Ausgabe, VIII, 18.

²⁹ Cfr. *Ibidem*, 20-21.

todavía para que podamos considerarnos moralizados. Todo lo bueno que no está empapado de un sentir moralmente bueno es pura hojarasca³⁰. Para hablar de moralidad, no basta con afirmar el impulso originario a autoproducirse, sino que la forma que el hombre se da a sí mismo, de algún modo, debe ser también producción propia.

El relato kantiano del paso del estado de naturaleza al de cultura o libertad no tiene una única dirección, como en el caso de Herder, hacia la cultura. Al contrario, a juicio de Kant, se trata de recuperar la posición perdida, una legalidad espontánea, natural, que tras el paso por la cultura es ya eminentemente moral.

Al abandonar la tutela de la naturaleza por una caída, el hombre pasa al estado de libertad, es decir, comienza a regirse por la razón. La historia de la libertad es el intento de suplir una pérdida: el orden que la naturaleza impone sin violencia a las criaturas. Se trata también del tránsito de la pura criatura animal a la humanidad. Desde el punto de vista de la especie, Kant considera que este paso significa un progreso; el individuo, en cambio, sufre porque la razón ordena únicamente mediante mandatos y éstos provocan las transgresiones. Y de este modo la misma bondad que busca la razón es fuente de infelicidad. Dicho de otro modo, con la historia de la libertad, obra del hombre, aparece la cultura, pero ésta genera una contradicción ineludible de la naturaleza con la especie humana³¹.

La influencia de Rousseau en este punto es clara. Pese al antagonismo que causa dolor al género humano, Kant entiende que la naturaleza *sabe mejor* lo que conviene al hombre y, por eso, le fuerza a entrar en ese estado de antagonismo que se produce entre la libertad plena individual y la limitación de la misma. La *insociable sociabilidad*, debe culminar en el logro de una libertad bajo leyes exteriores que, sin embargo, sean perfectamente justas. La cultura es, por tanto, un *arte forzado* que sirve al desarrollo del plan secreto de la naturaleza³²; en modo alguno es la responsable de la realización de la humanidad. Esta tarea corresponde a la naturaleza, en cuanto dotada de razón y libertad. Las tensiones inherentes a la cultura son un reflejo de la doble ciudadanía del hombre; por un lado, pertenece al mundo de lo sensible en virtud de su especie y,

³⁰ Cfr. *Ibidem*, 26.

³¹ Cfr. KANT, I., *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, Akademie Ausgabe, VIII, 78-79.

³² Cfr. *Ibidem*, 115-116.

por otro, se reconoce más plenamente como ser moral. La cultura se orienta a una forma perfeccionada del ser natural del hombre y, en ese sentido, es medio para la realización moral que sólo se alcanza racionalmente. Ella no desemboca por sí misma en la moralidad (Sittlichkeit).

En otras palabras, la altura de una libertad radical coincide con una libertad plenamente racional, pues sólo ésta es capaz de acompasar la acción voluntaria (el libre arbitrio) al ritmo de la tarea formadora que lleva a cabo la naturaleza. Por ello, la acción auténticamente libre reclama la independencia absoluta de toda inclinación, de todo condicionamiento, incluso de las buenas costumbres que también Herder considera formas deficientes, aunque inevitables, de humanidad.

Una libertad así debe ser entendida como espontaneidad pura que se da la ley a sí misma. De este modo la razón práctica kantiana pretende reconciliar la universalidad del bien moral (la humanidad), es decir, su ejemplaridad que atrae bajo la forma de ley racional, y la libertad que es garantía de la autenticidad y responsabilidad moral de la acción. La libertad es la razón de ser de la ley moral, afirma Kant en un conocido pasaje de la *Crítica de la razón práctica*³³, mientras que la moralidad da a conocer la libertad radical que prepara la verdadera humanidad.

Se trata lógicamente de una humanidad que se identifica con la forma superior de moralidad y, por tanto, se acomoda plenamente a su ideal de la autonomía. El curso histórico de las formas de vida, es decir, la cultura no cumple una misión decisiva en la manifestación de la humanidad. Pues, para su realización, es más decisiva la autenticidad del origen que su contenido. La razón, que participa de la doble virtud de ser íntima y universal, es superior a la tradición como fuente de conocimiento y, frente a ésta, asegura una libertad ilimitada.

3. De la expresividad de la cultura a la autenticidad como criterio moral de la acción

Las dificultades que plantea la ética kantiana son detectadas también por la generación romántica que está formada, entre otros, por

³³ Cfr. KANT, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Ausgabe, V, Fußnote, 4.

Schleiermacher, los hermanos Schlegel, Schelling, Novalis, Humboldt, Tieck, etc. y domina la vida cultural en torno a 1800. Ellos advierten que la autonomía o acto supremo de la libertad absoluta es posible sólo en su confinamiento en la conciencia; ni puede ni quiere interferir el curso de los fenómenos. De este modo se abre un margen sin límites a la consideración analítica tanto de las conductas y procesos sociales, como del comportamiento. La libertad es una quimera y la descalificación moral de la inclinación y de las tendencias propias de la naturaleza humana conduce únicamente al rigorismo del deber. Pues, ¿cómo podría determinarse la voluntad libre en un sentido racional, si no es por el imperio de la ley?

En la medida en que Kant propone la desvinculación de las formas culturales y la captación puramente racional de la ley como signos de la voluntad buena, se hace más visible la amenaza de la instrumentalización social o de la implantación de prácticas sociales que persiguen objetivos externos a los que ellas mismas realizan. La tesis de Herder, en cambio, afirma una humanidad como naturaleza propia del hombre que, por ello, es anterior a la razón especulativa. La imagen oscura que se encuentra en cada hombre es la responsable última de los criterios para la acción y, como hemos visto, esa imagen debe ser apoyada mediante la educación en la tradición.

Pues bien, las dos herencias de esta primera rectificación a la ilustración, la de Herder y la de Kant, son asumidas en el romanticismo como anhelo de una libertad radical en términos de autonomía y como aspiración a una plenitud expresiva en la naturaleza³⁴.

No es preciso insistir en que el ideal de autorrealización y la dimensión expresiva de la acción son incompatibles con la noción kantiana de deber; este último indica siempre lo que no es, pero se conoce, mientras que una cultura entendida como culminación de la naturaleza manifiesta realmente aspectos todavía desconocidos. En la misma medida en que la acción libre es expresiva se advierte su provisionalidad; en cambio, la ley moral racional es definitiva. Aparece de nuevo el carácter relativo de toda cultura que no significa necesariamente un relativismo.

En el planteamiento romántico, ausente el concepto de deber y rechazada la prioridad de las leyes morales, el acierto moral de la acción libre expresiva se apoya principalmente en la inclinación natural del hombre a la moralidad y a la libertad. El sentimiento pasa a ser la facul-

³⁴ Cfr. TAYLOR, Ch., *Hegel y la sociedad moderna*, F.C.E., México, 1983, 137.

tad superior. Así pues, de ambas aportaciones, la libertad absoluta y la autorrealización, resulta una peculiar concepción de la moralidad de los actos humanos que sitúa en un segundo plano la cuestión de la universalidad de las normas o criterios morales o su contenido.

Conviene recordar aquí que Kant ha introducido un elemento perturbador en el discurso ético, al afirmar que *la voluntad buena es buena sólo por el querer*³⁵. En otras formulaciones semejantes identifica la acción buena con la que sigue el deber. Querer y deber son dos verbos que significan la espontaneidad incondicionada, es decir, la voluntad que se mueve a sí misma al darse la ley. La única fuente de moralidad está en la libertad como autonomía, es decir, en una razón pura práctica. Según esto, Kant no podía sentirse molesto ante la acusación de proponer una ética meramente formal, pues esto último refleja plenamente la identificación de la espontaneidad y la moralidad. (El desinterés por el problema del mal o por las condiciones del error práctico se corresponde con una teoría moral que prima la espontaneidad de la acción).

La joven generación romántica advierte el engaño de una libertad absoluta e íntima, pero acepta la superioridad de la autonomía sobre el sometimiento a la cadena de la tradición. Como hemos visto, la unidad expresiva entre hombre y sociedad que propone Herder significa, por un lado, la conciencia de la inevitable contribución de la cultura a la perfección moral del hombre concreto y, por otro, la eficaz humanización que resulta de la inclinación natural a autoproducirse a través de las acciones que crean formas y costumbres con un valor universal.

¿Cómo hacer compatible esa unidad expresiva al servicio del progreso moral del género humano con la libertad y autenticidad que promete la autonomía? La respuesta está en el ideal de autoformación. Los pensadores románticos proclaman como un nuevo lema revolucionario el viejo consejo griego: ¡conócete a ti mismo! Cada uno debe *llegar a ser quien ya era*. La categoría moral suprema consiste en encarnar de modo propio la idea de humanidad. La libertad que hace posible la autoproducción y la autonomía se da a conocer en la acción vital, manifiesta una identidad que deviene consciente y que, por tanto, constituye al individuo sólo al naturalizarse, es decir, al exteriorizarse. La acción libre es formadora en un doble aspecto; por un lado, forma al

³⁵ Cfr. KANT, I., *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Akademie Ausgabe, IV, 394.

agente individual y, por otro, forma al mundo³⁶. El ideal de la *Bildung*, tan característico de ese periodo de la historia alemana, recoge ambos efectos: la autorrealización y la creación de formas de vida impregnadas de un sentido que procede de la intimidad humana (autonomía).

La actividad libre permite entender la vida como un todo cuyos momentos o partes sirven a la unidad máxima de un ser espiritual que existe temporalmente; el hombre es un *quien* y no un caso de una categoría general. La unidad que le corresponde es la del autoconocimiento o identidad personal, que deviene consciente en la misma medida en que crea el mundo humano, la cultura con sus formas de vida, instituciones, costumbres, sistemas de conocimiento, etc.; es decir, se hace consciente por el reflejo que de ella ofrecen las creaciones humanas. El espíritu encuentra su imagen en las mil y una formas de la realidad conformada por el hombre.

El movimiento romántico adopta sin reservas la tesis de Herder según la cual la realidad del ser humano se constituye en la existencia. De una manera fundamental el hombre es autor de sí mismo, aunque no del todo, como lo muestra la necesaria interacción, por un lado, con las formas de vida tradicionales que ya no constriñen y, por otro, con otros hombres. La autoexpresión exige la exterioridad o mundanidad de la acción tanto como el sentido y la espontaneidad libre; en el contraste se hace comunicable el saber del hombre sobre sí mismo y, por tanto, ganancia para todo el género humano. Como la obra de arte revela algo único y, al mismo tiempo, universal que cualquier receptor o espectador puede reconocer, las acciones libres, aquéllas que proceden del impulso natural y espontáneo a realizar personalmente la humanidad, expresan peculiarmente algo universal que otros hombres –siguiendo el mismo ideal– reconocen como semejante y apropiable.

El optimismo que respira esta tesis antropológica se advierte rápidamente; pues exige que “la inclinación básica natural del hombre tienda espontáneamente a la moralidad y a la libertad. Además, como el ser humano es un ser dependiente de un orden general de la naturaleza, es necesario que todo este orden que hay dentro y fuera de mí tienda a realizar una forma que pueda unirse con la libertad subjetiva”³⁷. Esa inclinación originaria a la libertad como autorrealización, crea la cultura y la acredita como un bien en sí misma; en la medida en que soporta la

³⁶ Cfr. SCHLEIERMACHER, Fr., *Monologen*, KGA, I/3, 9, 18, 43 y ss.

³⁷ TAYLOR, Ch., *Hegel y la sociedad moderna*, 28.

tarea de perfección o plenitud humana, es anterior a toda verdad que el hombre pueda conocer y de ella como bien en sí depende todo valor.

Ciertamente, esta antropología se sostiene con una fuerte inyección de panteísmo y ciertas dosis de misticismo que confirmen la posesión sentimental de esa unidad de opuestos que es la humanidad en cada individuo (entre ser y no ser del todo). El sentimiento informa subjetivamente de la sintonía entre lo que se es y se desconoce, y lo que se manifiesta al actuar. En consecuencia, se conduce la vida como una obra de arte cuya plenitud expresiva, esto es, la verdad que encarna, exige la contribución de todas las partes o momentos; su sentido está en el todo.

De acuerdo con esto, la visión atomista de la sociedad, su instrumentalización y el utilitarismo moral no sólo son errores teóricos, sino que producen un notable perjuicio moral, puesto que impiden la plenitud vital, a la vez que destruyen los bienes sobre los que se asienta la verdadera comunidad de hombres libres. La rectificación del signo racionalista, operada por el romanticismo, incluye, además, la defensa de un método nuevo, adecuado a la realidad del mundo humano. Como fruto de la comprensión de la cultura como la génesis del hombre a través de la libertad se propone un conocimiento desde dentro: comprender (*Verstehen*). Las formas de vida son comprendidas plenamente en la medida en que se hacen visibles como configuraciones de una nueva naturaleza espiritual, una naturaleza humanizada. La tarea pendiente es superar la extrañeza mediante el conocimiento de las condiciones de la creación de esa segunda naturaleza o cultura; sólo entonces será posible una armonía del hombre con el mundo histórico no de modo natural o inconsciente como en el mundo antiguo, sino con la plena consciencia que culmina en el conocimiento de sí mismo³⁸.

Así se entiende que con frecuencia se considere al siglo XIX el siglo del *Verstehen*, es decir, del comprender como método de métodos; su alcance asegura la recuperación de un ámbito de la realidad cuya consistencia no es en absoluto independiente de la captación de su sentido. El mundo no es un concepto empírico, pero menos todavía es algo “ahí fuera” del sujeto. La creciente conciencia de la capacidad configuradora de la acción humana y, al mismo tiempo, el hecho de que sea la cultura la que hace posible una idea de la naturaleza y, por tanto, hace *vivable* la

³⁸ Cfr. RATH, N., *Zweite Natur. Konzepte einer Vermittlung von Natur und Kultur in Anthropologie und Ästhetik um 1800*, Waxmann, Münster, 1996, 129.

vida humana, todo ello sitúa el concepto de mundo en la primera línea de los intereses especulativos de una generación tan moderna como la del romanticismo.

Esta generación anticipa una sociedad cada vez más amplia, formada por aquellos seres humanos que, elevados a la altura de los conocimientos e inquietudes de su época, no buscan su reconocimiento e identidad en el origen social o en los vínculos familiares, políticos, ni tampoco en las formas de vida tradicionales. Antes bien, entienden su capacitación intelectual como la acreditación de su pertenencia al conjunto de ideas, modos de acción y expresión, es decir, a la historia de la humanidad en las formas de la cultura y en el saber vivo y transmitido. La comunidad en un mismo sentir a través de la asimilación de las formas de vida funda un tipo de sociabilidad en la que los vínculos entre los hombres no están marcados por las pautas de la mera naturaleza. Se trata de una sociabilidad que debe ofrecer las condiciones para el ejercicio de la propiedad esencial del ser humano confirmada por la historia y la cultura: la libertad originaria de la existencia humana.

Los pensadores románticos intuyen que la libertad entendida con esta radicalidad no es una propiedad de la voluntad cuya supresión afecta sobre todo a la calificación de los actos morales. La libertad encierra el misterio de la peculiar situación del ser humano: señalado como un ser consciente, personal con quien Dios habla y, en la misma medida, formando parte de un género al que debe no sólo su generación biológica, sino sobre todo la humanidad, es decir, su génesis como ser humano. Precisamente en la intersección de lo estrictamente individual y la subordinación a lo genérico nace una sociabilidad superior que reclama su condición de posibilidad en la pensabilidad del mundo como *organon* vivificado por la acción individual, al mismo tiempo que como expresión y lugar de encuentro para la subjetividad libre en virtud de su capacidad de realizar algo racional.

Es fácil reconocer la pervivencia de ese ideal en la mentalidad contemporánea; la aspiración a la realización libre y personal es un factor de identificación social fundamental. A este ideal se debe en buena medida la permanente contestación de prácticas e instituciones que dificultan el logro de la auténtica modernidad social. En cierto modo, la tensión deriva de que no se ha destacado suficientemente que la cultura es *razonable*, además de expresiva. Mientras que para Herder no hay duda de la superioridad de la razón en la configuración orgánica y espiritual del ser humano, para sus sucesores la razón no es la facultad refle-

ja por excelencia, aquella que aprecia la corrección de los contenidos de la acción, sino que el sentimiento de autoactividad se arroga el criterio último de la corrección de la acción. Por eso, con los matices propios de cada pensador, los románticos alemanes consideran que el arte es la forma más elevada de la razón; con otras palabras, que el acto supremo de ésta es un acto estético. Es preciso notar que contribuyen indirectamente al olvido de la ética como producción de bienes que ellos mismos han recuperado de Aristóteles. Como hemos visto, en el sentir de Herder, el alcance moral de la cultura no procede únicamente de su condición artístico-poética, sino también de su valor educativo y formador del género humano. Pero esto último pone en un plano de igualdad el hallazgo de formas razonables, correctas, de humanidad y la acción autocreadora. La búsqueda de la identidad personal es inseparable de la contribución a la cultura humanizadora.

Desde la perspectiva que ofrecen estos problemas, se advierte que la prosecución natural del romanticismo es precisamente la que se ha dado históricamente: una filosofía de la vida que acoge en su seno el procedimiento hermenéutico. En la misma medida en que las tesis románticas destacan la idea de mundo frente a los conceptos de naturaleza, realidad y, sobre todo, frente al de objetividad claramente de menor alcance que aquél primero, transforman también el concepto de sujeto. Ante el mundo como la esfera de reconocimiento del yo, no puede situarse ya un sujeto trascendental, una mera unidad de unidades cuya eficacia estriba en su necesidad y transparencia. El sujeto, mejor dicho, el yo se interpreta en las formas que acoge, recrea y renueva. El dinamismo hermenéutico parece adaptarse bien a la ineludible tarea del yo, llegar a ser quien era, mediante la instancia superior de conocimiento, llamada conciencia.

La jerarquía de las verdades que encuentra el ser humano en su entorno cultural es trastocada por la posición de privilegio que reclama la verdad sobre el propio ser: autenticidad es el lema del comportamiento moral. Esa verdad, sin embargo, está sometida a una permanente transformación y refutación por el mismo yo que, de este modo, no sólo se afirma como no-sustantivo, sino que también denuncia la escasa consistencia de lo mundano; la provisionalidad se instala tanto en las formas de vida como en la cada vez más frágil identidad personal.

Abandonado el sueño romántico de lograr una autointuición capaz de superar la limitación y provisionalidad de las mediaciones por la pura inmediatez, la vuelta a una idea de finitud ilimitada ofrece al compren-

der, y con ello a las ciencias históricas (o del espíritu), el papel estrella en la representación antropológica contemporánea. Prueba de ello es que las ciencias histórico-sociales, desde su inicio, abanderan una modernidad madura que resiste al empirismo científico y mantiene frente a éste una disputa sobre los métodos que operan con la virtualidad de las ideas clásicas. Desprendidas de la fe ciega en la congruencia entre las realizaciones del espíritu y la naturaleza y en el papel singular del hombre en el mundo natural, oscilan entre una exposición idealizante y una exposición objetivista de la realidad humana. Según la primera, las formas de la cultura constituyen un reino con reglas y vida propia cuya función principal es la de atraer y orientar la acción individual que las sostiene; lo formal de la cultura reúne una cierta universalidad a la vez que existe sólo en la vida individual, en esa medida es entendido como manifestación de lo humano. De acuerdo con la visión objetivista, los procesos sociales y las constantes que en ellos se reconocen pueden ser medidos y examinados como cualquier proceso físico. No revelan un sentido que el hombre descifra vitalmente, sino que acontecen como fruto de factores determinados cuyo reconocimiento y control aseguran una eficacia en la reforma de los procesos no deseados. Esta tendencia de las ciencias sociales se acerca mucho a la filosofía social atomista de la primera Ilustración; carece, sin embargo, de la fe en el progreso y mejora de la humanidad que inspiraba a *les philosophes* franceses.

El debate metodológico entre las ciencias comprensivas y las explicativas, en sus distintas variantes, es un ejemplo también de la pervivencia de los conflictos de la modernidad en torno a la libertad absoluta. Presenta en otros términos las dos posturas ya conocidas; por un lado, si la libertad es tal cuando la voluntad sigue fines externos a la acción, adecuados a las formulaciones abstractas de la razón y a las prácticas homogeneizadoras de una sociedad científicamente organizada, en ese caso se prima la identificación de la libertad del individuo con la voluntad general; en cambio, si la libertad absoluta se realiza en la expresión individual, inventiva y creadora que sólo reconoce los fines internos, se precisa una teoría de la cultura capaz de explicar también la pretensión de universalidad de la acción expresiva, originariamente individual y creadora, que instituye las formas de comunidad.

El impulso a la autorrealización apela singularmente a la ética y a la sociología; ambas ciencias han atendido a este rasgo de la identidad moderna que claramente domina en la mentalidad contemporánea. En la misma medida en que ésta entiende autenticidad como criterio máximo

de moralidad, parece haberse librado del acoso de una ética abstracta y universal que ignora los anhelos individuales. En su dimensión social, esos anhelos están marcados por la tensión entre socialización e individuación, que resume el dinamismo de la sociedad industrializada.

Afirmaba al comienzo de mi exposición que la antropología romántica es inseparable de cualquier forma de modernidad. La lucidez con la que aquélla percibe las tendencias antagónicas, pero irrenunciables de la visión moderna de la existencia humana, inspira también las inquietudes de este siglo. Demuestra tanta terquedad como la organización científico-técnica que continúa imparables pese al permanente estado de crisis de la sociedad moderna. En sentido estricto ya no somos románticos, pero percibimos como un derecho, como una exigencia inalienable, disponer de las condiciones que permitan nuestra realización personal.

Lourdes Flamarique
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra

ÉTICA Y MEDIOS DE COMUNICACIÓN

Ana Azurmendi

1. Introducción

Una de las primeras cuestiones que se plantean al hablar de *Ética y medios de comunicación* es la dificultad de determinar de qué se quiere tratar exactamente. Cuál va a ser el objeto de reflexión o de debate. Porque, a partir de tan amplia expresión, cabe hablar tanto del sufrimiento que provocan los medios, como de los problemas más específicos de especialidades como el fotoperiodismo, o de la utilización de los medios de comunicación para fines ajenos a su utilidad cultural-social, e incluso del fenómeno de la aparente incompatibilidad entre ética y periodismo.

La experiencia en las aulas confirma que no es tan sólo un problema de enfoque de una conferencia o de un artículo determinados, sino que ciertamente existe un desconcierto generalizado sobre la cuestión de la ética periodística. Si se realiza una encuesta a alumnos de últimos cursos de las facultades de comunicación –que en principio estarán más sensibilizados hacia estas cuestiones y menos presionados por la carga de escepticismo que suele afectar a los profesionales– sobre qué piensan acerca de la ética en la Comunicación, con toda seguridad se obtendrán respuestas del tipo¹:

– la teórica ética del comunicador se contiene en los códigos éticos profesionales; son criterios de sentido común basados la proporcionalidad, el respeto a la verdad y a las personas

– la existencia de los códigos por sí misma no garantiza la ética profesional; la experiencia histórica parece demostrar que estas declaraciones de principios institucionalizadas sirven sobre todo para mantener un “sello”, una identidad empresarial en la forma de hacer la comunicación

¹ Resultado de encuesta –en la modalidad “caso práctico”– realizada en el curso 98-99 a 200 alumnos de la facultad de Comunicación de la Universidad de Navarra (licenciaturas de Periodismo y de Comunicación Audiovisual)

– a la vez, en la práctica profesional son muy frecuentes las situaciones en las que lo que se llama eticidad o no eticidad de una conducta depende de las circunstancias y consecuencias de dicha acción; algo que de alguna forma queda fuera del alcance de los códigos deontológicos

–la dinámica laboral parece excluir de su ámbito de preocupaciones el de la ética

2. ¿De qué hablamos cuando hablamos de ética de los medios de comunicación?

¿De qué hablamos cuando hablamos de ética de los medios de comunicación? Analizando la multitud de artículos y libros publicados sobre el tema se observa una variedad enorme de aspectos que más o menos suelen identificarse con la deontología comunicacional: humanidad, condiciones laborales, situarse en el lugar del otro, conciencia, bien y mal, sentido común, criterios que aparecen en cuanto nos paramos a pensar, servicio a la sociedad, interés informativo... Son tantas las cuestiones tratadas que al final queda la duda de si la ética de la comunicación tiene que ver básicamente con la capacitación profesional, o si por el contrario es pura y simplemente una herramienta moral. Ya desde otro ángulo de perplejidades, siempre permanece el clásico dilema de si la ética es una cuestión de límites o, por el contrario, de garantías de excelencia profesional.

Todos nos damos cuenta del enorme poder que tienen los medios de comunicación. Forman parte de nuestra vida cotidiana y nos determinan en unos niveles de los que no siempre somos conscientes: en las películas de cine o los espectáculos a los que se asiste, por ejemplo, hay un alto componente de decisión promovida por la información-publicidad-marketing realizado por los medios; y en un plano aparentemente trivial –pero de clara incidencia en la propia personalidad– ¿en el lenguaje, en los argumentos y en la forma individual de afrontar las cosas diarias no hay algo que es reflejo de lo que presentan el cine y la televisión?

La información, la comunicación pública es un elemento básico de la vida económica, política y social –siempre se ha comprendido así– pero lo es también de la vida personal. No en vano ha sido reconocido como objeto de un derecho humano que tiene una particular posición, dentro del catálogo de derechos humanos de la *Declaración Universal*

*de Naciones Unidas*²: es un derecho bisagra entre los derechos humanos de una especial incidencia en el individuo y de aquellos otros que están referidos más directamente a la vida social³.

Que ¿de qué hablamos cuando hablamos de ética y medios de comunicación?: de la responsabilidad social de todos los agentes que intervienen en las diversísimas actividades que constituyen la comunicación pública: cine, radio, publicidad, televisión, periódicos, ficción, entretenimiento, relaciones públicas, agencias, programación, producción, gabinetes, comunicación comercial. Es una responsabilidad del buen hacer, que como en todas las profesiones, sirve para marcar los estándares de calidad de los servicios y productos comunicativos; aunque, en momentos puntuales, tal requerimiento de diligencia profesional se traduzca en una demanda ante los tribunales o en una queja expresa de las asociaciones de consumidores y usuarios.

La misión de los periodistas –y cabe extenderla a todos los que trabajan en comunicación–, tal y como la definió Paul Ricoeur, Decano de la Facultad de Periodismo de Nanterre, durante la revolución del 68, es “interpretar la realidad, porque sin interpretación no hay realidad, ni mundo, ni otro. Ni información, ni comunicación. Y una información auténtica debe ser cultura para la libertad”.

3. Entre la interpretación de la realidad y los porcentajes de audiencia

Lo que ocurre es que la realidad parece desmentir tan buenas intenciones. Un repaso al tratamiento de la actualidad en televisión, radio y prensa de los últimos meses es suficiente para quebrar toda confianza en cualquier alta pretensión de la comunicación social. Las estadísticas no

² *Declaración Universal de Derechos Humanos, art. 19*: “Nadie podrá ser molestado a causa de sus opiniones. Toda persona tiene derecho a la libertad de expresión; este derecho comprende la libertad de buscar, recibir y difundir información e ideas de toda índole, sin consideración de fronteras, ya sea oralmente, por escrito, o por cualquier procedimiento de su elección”.

³ En el texto de la *Declaración de Derechos Humanos*, el reconocimiento de la dignidad personal y del derecho a la vida constituyen el arranque de los derechos de sesgo individual, siendo el derecho al establecimiento de un orden social respetuoso con las libertades (artículo 28) uno de los últimos reconocidos en la Declaración.

hacen más que confirmar esta percepción: en el verano de 1999, los programas de televisión de mayor éxito han sido los siguientes⁴:

- la película *Jumanji* (TVE 1)
- “El informal” (Tele 5)
- el tiempo del Telediario 1 (TVE 1)
- “*Gran Prix* del verano” (TVE 1)

La pregunta es ineludible: ¿esto es *cultura para la libertad*? ¿esto también forma parte del derecho a la información?

Hablar de éxito de programas es hablar de audiencias; y lógicamente también de la responsabilidad del público, porque parece tenerla: ¿quién pone en peligro el honor, la intimidad, la imagen de las personas, o los derechos a la información y a la cultura?: ¿los periodistas y profesionales de la comunicación?: ¿cuántos programas desaparecen por falta de audiencia?: ¿cuántos permanecen –a pesar de que se reconoce su falta de calidad– porque están abarrotados de audiencia?

No se trata de restar protagonismo a las empresas de comunicación y a sus profesionales. Ellos son los comunicadores públicos, y en el orden de lo fáctico, ellos son lo que deciden los contenidos de los medios de comunicación. Pero en cómo se desea satisfacer el propio derecho a la información y a la cultura todos los ciudadanos tienen algo que decir, eso está claro.

En una tertulia televisiva de hace ya unos cuantos años⁵, justo en el momento en el que las cadenas privadas habían comenzado su andadura, se discutía sobre qué cambios se estaban dando en la televisión precisamente por su comercialización. Uno de los participantes, a propósito de la carrera que día a día protagonizan los medios para obtener mayor porcentaje de audiencia, decía:

“Imaginemos un programa que fuera la ruleta rusa, es decir, voluntarios para dispararse con un revólver que tiene una sola bala y no se sabe... y si gana, le dan muchos millones de pesetas... todo en directo. Tendrán el 100% de la audiencia, seguro. Habría cola para dirigir ese programa, seguro. Y habría cola también para participar porque, si se gana, se aparecería inmediatamente en portada de todas las revistas, se

⁴ *Ranking Sofres* de programas de Televisión. Semana del 12 al 18 de julio de 1999, en “Anuncios” 844, 26 julio-5 setiembre 1999, 30.

⁵ *Magazin La noche de Hermida*, de la Cadena Antena 3, emitido en la segunda semana del mes de abril de 1993.

le harían entrevistas para la radio, tv., etc. Pues bien, nos da la impresión de que nos estamos acercando a esa hipotética situación”.

Siguiendo con este ejemplo, a pesar de la expectación que levantaría el programa ¿sería legítimo difundirlo?

Es un ejemplo extremo pero válido para mostrar que el hecho de que un numeroso porcentaje de audiencia reciba bien un tipo de contenidos no puede ser el único argumento que justifique su difusión.

O, desde otro punto de vista, es mayor la responsabilidad del periodista y de la empresa de comunicación al ofrecer un programa, espacios publicitarios, películas, informativos, etc. que la del público al recibir y aceptarlos. Pero el público tiene también aquí su responsabilidad.

4. ¿Necesidad de cambio en el estilo de la gestión de los medios?

En definitiva: el profesional no tiene por qué dar a la audiencia todo lo que ésta le pide, cuando su demanda apunta hacia lo que habitualmente se llama morbo, escabrosidad, pornografía y frivolidad. Y si esos contenidos se dan ¿no tendrá que hacer algo el público?

Aunque de entrada parezca un ámbito algo lejano, los estudios de estrategia empresarial ofrecen algunas perspectivas útiles para esta reflexión acerca de los medios. Cuenta Kotter⁶, en un estudio realizado hace más de 15 años pero que todavía mantiene su actualidad, que básicamente hay dos tipos de directivos y a ellos se corresponden dos tipos de resultados característicos:

a) uno de ellos, el directivo tradicional, que aboca a la mediocridad en la empresa;

b) el otro, el caótico, no tradicional, o como se quiera llamar, quien mal que bien consigue coordinar intereses, mantener la buena salud mental de todos, y alcanzar una mejora de resultados.

Lo curioso es que el tipo de directivo a) es:

- un gran estudioso de informes;
- un gran estudioso de estadísticas;
- un gran estudioso del mercado;

⁶ Recogido en *Estrategia empresarial ante el caos*, Empresa y humanismo, Rialp, Madrid, 1993.

– un gran controlador de personal.

Consecuentemente las decisiones que adopta son las correctas, pero se descubre que a medio y largo plazo quizá no fueron las adecuadas.

El tipo de directivo *b)*, de entrada –si lo viera un inversor– suscitaría desconfianza. Kotter describió así el modo de trabajar de estos directivos exitosos:

- pasan más del 75% de su tiempo conversando con otros;
- sus interlocutores son de una gama muy variada; en cuanto a la organización no se atienen con frecuencia a la línea jerárquica;
- no hablan de planificación, coordinación, organización o control, sino de todo tipo de temas;
- hacen muchas preguntas en las conversaciones;
- las conversaciones contienen numerosas bromas y referencias a asuntos extra-trabajo;
- con frecuencia reaccionan a iniciativas de otros. Gran parte de su día típico no está planificado, o a la gran planificación inicial se suma la dedicación de gran cantidad de tiempo a temas no incluidos en la agenda oficial;
- trabajan largas jornadas.

En resumen, lo que hacen tiene poco que ver con el modelo tradicional. Más bien parece un comportamiento “atolondrado”. Sin embargo ¿por qué son eficaces?

La investigación evidenció que, con su particular estilo, estos ejecutivos hacen bien dos series de labores cruciales para el éxito gerencial. En primer lugar, consiguen armar adecuadamente la agenda de decisiones. En el *maremagnum* de problemas y de información, logran llevar a cabo un buen trabajo de identificación tanto de las cuestiones realmente estratégicas para la organización, como la de los dilemas reales. Su fuente principal son estos contactos “cara a cara”, con un público amplio, donde hacen numerosas preguntas en un clima no burocrático.

En segundo lugar, parten de la idea de que deben lograr que se hagan las cosas mediante un grupo grande y diverso de personas en cada caso, sobre las que en definitiva ejercen escaso control. Gracias a los contactos personales crean una red de relaciones sobre las que se apoya su capacidad real de ejecución. Luego, dedican considerable tiempo a hacer uso de “su red” para lograr que las cosas se hagan.

Es decir su fórmula de gestión consiste en:

–apertura a la realidad y a sus cambios, flexibilidad para hacerse con los intereses, deseos, expectativas, motivaciones de una variadísima gama de personas; en definitiva, se trata de un directivo dotado de una *gran dosis de respeto* hacia los demás;

– y *profesionalidad*, llegar al producto de calidad, a poder ser con el contento de todos.

Lógicamente la aplicación de estos esquemas a los medios de comunicación tiene sus limitaciones, pero aún con ellas ¿será que los equipos directivos de las empresas de comunicación son ejecutivos del corto plazo?, ¿ejecutivos del tipo *a)*?, ¿gestores que se mueven exclusivamente en las coordenadas de los *ratings* de audiencia propios y los de los demás?

5. Las audiencias se activan: los consumidores y usuarios de comunicación

Nuestra sociedad está muy sensibilizada ante los problemas de la publicidad engañosa de servicios y productos de consumo; se exigen unos controles de calidad que garanticen los derechos de consumidor y pongan el mercado un poco más al servicio del ciudadano. Cuando los controles de calidad no estaban generalizados, e incluso cuando no existían ¿el mercado estaba al servicio del consumidor? Sí lo estaba, es evidente. Pero ¿no es cierto que hoy el consumidor se encuentra mejor servido? ¿Por qué no generalizar entonces los controles de calidad y exigirlos también en los demás ámbitos de la comunicación?

Hoy existen fórmulas –muchas, además– en las que éxito y calidad van de la mano (algunos ejemplos de la televisión española: la serie *Médico de familia* /Tele 5/ desde 1993; el programa de actualidad *Informe Semanal* /TVE 1/desde hace 26 años, entre otros). ¿Cuántos periodistas, programadores, guionistas, presentan, dirigen y crean productos populares y, al mismo tiempo, con una carga implícita de respeto al público a quien llegan?, ¿dónde está la clave para conseguirlo? Probablemente en un punto: en su competencia profesional. Sólo con profesionalidad, sólo con los resortes intelectuales, morales y prácticos de las profesiones de la comunicación, un periodista, un guionista, un productor, etc., es capaz de despejar de su trabajo las salidas falsas; falsas porque no tienen el mínimo de calidad exigible o falsas porque no tienen

garra, que los dos elementos son imprescindibles en un buen producto comunicativo.

Por lo tanto las soluciones para los desequilibrios del mercado de la comunicación pasan por:

– apoyar la profesionalización de los informadores y comunicadores, defender su formación y su reconocimiento social;

– considerar que el público tiene unas responsabilidades que hoy y ahora aún no ha estrenado: al público le corresponde ejercer la presión jurídica y social para que los medios de comunicación satisfagan adecuadamente sus derechos informativos;

– presionar a las empresas de comunicación para que se autorregulen con eficacia, y conforme a unos mínimos de calidad.

Estos días se ha suscitado cierto debate –sobre todo en la prensa escrita– a partir de dos anuncios de televisión. En uno de ellos, dos energúmenos tiran a un tipo por la ventana para quedarse con sus pantalones; y en el otro, un joven se ensaña a correazos con la tumba de su padre para demostrar que los pantalones en litigio se llevan sin cinturón. Ha comentado Andrés Aberasturi⁷ que es “pura publicidad basura, que ni siquiera resulta polémica”.

Es de justicia reconocer que quienes primero hicieron una llamada de atención sobre esta historia mediática han sido algunas asociaciones de telespectadores.

El *ubi* del público en estas tareas de ejercitar presión sobre los medios ha solido situarse en los espacios llamados de “tribuna libre”, cartas al director, etc. que suelen suponer una cierta ruptura en la configuración de las identidades institucionales. Si se analiza lo que los mismos medios de comunicación opinan sobre este tipo de espacios se observa cómo hay una mayoría de profesionales que los consideran exclusivamente desde *su significado informativo* (transcribo las respuestas a una encuesta realizada en 1998 a profesionales españoles).

– “No son constructivos ya que se suelen utilizar como forma crítica exclusivamente”.

– “Las cartas al director presenta la dificultad de que a veces resulta problemático decidir qué se publica y cuándo se publica”.

⁷ “El Semanal TV” 21-27 de agosto, 1999, Columna “El ojo vago”, 7.

– “Muchas personas sin cultura de lector tienen como sección preferida las cartas al director ya que casi siempre tienen cierto morbo”.

– “En nuestro periódico, se le da una enorme importancia, tanto a las cartas al director como a cualquier otra fórmula en la que el lector exprese su opinión”.

– “Son un instrumento para que las empresas puedan llegar a evaluar la calidad y aceptación que tienen”.

– “Es una válvula de escape para el periódico, aún sabiendo que se puede correr el riesgo de dar una información errónea, estos espacios enriquecen, ofrecen variedad y dan una imagen mucho más real”.

– “Contribuyen a la ‘libre expresión’ y a la libertad de los ciudadanos de expresar sus ideas de manera que puedan ser conocidas por muchas más personas”.

Otros profesionales solamente se fijan en los *riesgos de la apertura de este tipo de páginas*:

– “En los medios impresos el riesgo no es muy grande ya que la persona que escribe la carta tiene nombre y apellidos y por lo general no son tan críticas. El riesgo se presenta cuando el anonimato está presente”.

– “Son muy manipulables, peligrosas, son interesantes pero muy difíciles de controlar”.

– “Lo habitual es que no generen problemas, en general se detectan las irregularidades y los casos no son tan extremos”.

– “En los medios audiovisuales, en ocasiones el dañado es el propio medio ya que al ser en directo pueden atacar directamente al presentador”.

– “Podrían ser utilizados (los espacios abiertos) con una finalidad poco ética como, por ejemplo, para desacreditar a una empresa (poniéndose de acuerdo varios) o como medio de promoción de su propia empresa, aunque no son usuales estas prácticas.”

– “Pueden constituir una trampa, pues, muchas veces, quien lo emite emplea el seudónimo”.

– “Hay que tener mucho cuidado con las llamadas en directo a las emisoras de radio pues pueden perjudicar mucho a una empresa o persona”⁸.

Estas valoraciones de los profesionales hacia el papel que puede desempeñar el público en los medios confirman la necesidad de que, junto con las vías individuales –que no hay por qué abandonar–, se busquen formas de organización que canalicen las respuestas de los ciudadanos y que las doten de una mayor fuerza y eficacia (a pesar de las posibles susceptibilidades que tales iniciativas de organización civil provoquen en empresas y partidos políticos –¿por qué los comunicadores llevan tan mal que alguna vez se les critique?; ¿por qué un partido político va a constituir la única representación válida de los ciudadanos?). En prácticamente todos los países occidentales han surgido una variedad de movimientos incipientes, apolíticos y aconfesionales que manifiestan una cierta concienciación de las audiencias y que tiene unos objetivos prioritarios sobre los que actúa con determinación (Televisión y Menores).

Pero, mirándolo desde la otra orilla del río: ¿cómo se encajan las pretensiones de estos representantes de los usuarios con los derechos de los medios, de sus editores, de sus propietarios?

Quizás la sociedad está habituada a que las vías de presencia del ciudadano o consumidor –lector, radioyente, telespectador– consistan en unas intervenciones esporádicas y casi ineficaces, manifestando queja y protesta. Algo, que si es tenido en cuenta por parte de los responsables del medio, se interpreta como una especie de condescendencia con el público y como una buena manera de elevar las cotas de imagen de la propia empresa de comunicación.

Pero no es éste el carácter de las actuales exigencias de las asociaciones de usuarios. Se trata de reivindicaciones de derechos propios, derechos reconocidos por las instituciones internacionales y las constituciones de la mayoría de países democráticos.

Es una evidencia que se ha pasado de la idea de comunicación como libertad de expresión, idea en la que el papel que restaba a los ciudadanos era el de autoprotegerse frente a los contenidos inexactos, de mal

⁸ Encuesta a profesionales de los medios recogida en “¿Qué opina sobre los denominados espacios abiertos. Cartas al director, llamada del oyente, etc?”, en *Relaciones entre la Empresa y los Medios de Comunicación*. Actas de las II Jornadas. Valladolid, Ed. Iberdrola y Junta de Castilla y León, Valladolid, 1998, 57-59.

gusto, o –en general– de mala calidad que las empresas de televisión o de prensa pudieran difundir; a la de comunicación como derecho a la información, idea que confiere al público un papel protagonista.

Y claro, entre protestar por las manifestaciones del ejercicio de la libertad de expresión de otros –porque a su destinatario le molestan o, simplemente, no le agradan– y exigir lo que legítimamente corresponde como un derecho, va una gran distancia. Sin duda supone un cambio radical en la percepción de las actividades de comunicación.

6. El poder de los *media critic*

Una de las secciones habituales de la revista *U. S. News* abre así su cabecera *News you can use*, noticias útiles, noticias que a usted le pueden servir, noticias de las que usted puede sacar algún provecho. Y con cierta frecuencia suele dedicar esas páginas –dos o tres a lo sumo– para hablar de algunos programas audiovisuales, de las comedias dirigidas a jóvenes y a niños, y de otras cuestiones referidas a los espacios que esa semana ofrece la televisión.

Noticias que a usted le pueden ser útiles ¡todo un hallazgo de cabecera!, y más cuando lo que ahí se contiene es una información sobre los contenidos de los medios. Porque, al pensar en los derechos informativo–comunicativos del público se suele tener la sensación de que son prerrogativas universalmente reconocidas pero también universalmente vacías de contenido, o, al menos, con demasiado contenido etéreo.

¿Quién no comparte, por ejemplo, la idea de que los padres deben seleccionar los programas de televisión que se ven en casa, o de que deben transmitir capacidad crítica a los menores y jóvenes de la familia, o que deben velar para que los mensajes informativos y de ficción no atenten contra los valores que están intentando inculcarles? Pero esto ¿cómo se hace? Los padres, situados en el lugar más alto del *ranking* de responsabilidad mediática, suelen optar por las soluciones de limitar los tiempos, los programas, o colocar el televisor en determinadas zonas de la casa. Normalmente intensifican estos recursos ante situaciones de emergencia como el bajo rendimiento escolar o las noticias alarmantes sobre conductas violentas de menores adictos a la televisión, a los videojuegos y a páginas no demasiado recomendables de Internet. Quizá la pregunta que uno se hace es si todo esto es eficaz. Si estas medidas

contribuyen a transmitir capacidad crítica o si enseñan a seleccionar la información, si se puede hacer algo para hacer menos vulnerables a los menores y jóvenes.

Noticias que usted puede usar: un avance en este terreno son precisamente los *Media critics* (páginas, secciones sobre los medios de comunicación y sus ofertas). La información y valoración que ofrecen los periódicos y revistas en secciones especializadas sobre películas, programas y documentales es uno de los contenidos a los que cada vez se le dedica más espacio; la información sobre comunicación interesa ¿no es acaso frecuente que de la portada del periódico se pase directamente a las páginas de crítica y de noticias de televisión?, ¿no constituye este campo un punto clave para facilitar al público el conocimiento de las características de lo que le ofrecen los medios?, ¿no lo es también para ayudarle a adquirir capacidad crítica?

El periodista tiene que vencer la tentación de convertir la crítica de cine y de televisión en publicidad, debe actuar conforme al papel de analista especializado, consciente de que su interés –y el del público– va más allá de lo anecdótico –de si ha habido más o menos audiencia, o de los chismes de entre bastidores– y de que el público y los mismos medios son los beneficiarios de su crítica.

Llega el momento de las conclusiones. Existe una responsabilidad esencial de los medios de comunicación sobre los contenidos que ofertan, es verdad, pero las audiencias tienen también la suya: exigir, seleccionar, funcionar con la capacidad crítica correspondiente a la cultura personal, educar en esta responsabilidad a menores y jóvenes.

Es probable que haya ciudadanos que al percibir siquiera un poco el esfuerzo que le pueden suponer estas líneas de acción, piensen: “es excesivo”, “culturalmente no estamos mentalizados para esto”. Quizás sea cuestión de conciencia ciudadana. Y llegar a esa conciencia puede que tenga mucho que ver con la adquisición de una mayor capacidad de indignarse, de poseer y expresar el sentimiento de la propia dignidad como espectador, lector, audiencia. Es, sin duda, una tarea que va mucho más allá del poder de los medios.

Ana Azurmendi

Facultad de Comunicación

Universidad de Navarra

EL ANÁLISIS LITERARIO Y SU PAPEL FORMATIVO¹

Alfonso López Quintás

En el momento actual, ninguna tarea más urgente que la de poner en forma métodos eficaces para instruir a jóvenes y adultos en las cuestiones básicas de la ética. Esta instrucción ha de realizarse de tal forma que los destinatarios de la misma se sientan respetados en su libertad y, al mismo tiempo, dotados de *pautas de interpretación* suficientes para estar orientados ante las diversas encrucijadas que encuentran en la vida. La formación verdadera consiste en disponer de *poder de discernimiento*, y éste sólo se alcanza si se conocen las leyes que rigen el desarrollo de la vida humana.

Actualmente, los jóvenes se resisten a aceptar doctrinas por razón de la autoridad de quien las transmite. Sólo se muestran dispuestos a asumir aquello que sean capaces de interiorizar y considerar como algo propio. De ahí su aversión a toda forma de enseñanza que proceda o parezca proceder de forma autoritaria, llegando a determinadas conclusiones a partir de ciertos principios inmutables.

Debido a ello, se viene proponiendo desde hace algún tiempo como método ideal para formar en cuestiones éticas la lectura penetrante de obras literarias de calidad². A través de ellas no son los profesores de ética quienes nos adoctrinan sobre el sentido de la vida y sus acontecimientos básicos, sino diversos autores orlados de prestigio y bien afirmados en una experiencia intensamente vivida y sufrida.

La sugerencia es valiosa, pero apenas ha sobrepasado la condición de mero deseo. A lo que se me alcanza, no hay todavía una exposición sistemática de lo que ha de ser un método bien aquilatado de enseñanza de la ética a través de la lectura de grandes obras literarias. Por mi parte, he intentado colmar esta laguna en este curso y en varios libros; inspira-

¹ El tema de esta ponencia lo expuse con amplitud en las obras *La formación por el arte y la literatura*, Rialp, Madrid 1993; *Cómo formarse en ética a través de la literatura*, Rialp, Madrid, 1994; *Literatura y formación humana*, San Pablo, Madrid, 1997.

² Véase, por ejemplo, López Aranguren, J. Luis, *Ética*, Revista de Occidente, Madrid, 1965, 3ª ed., 413-414.

dos en la idea de que una obra literaria no es un *objeto* sino un *ámbito de realidad*; no narra hechos sino expresa acontecimientos; no muestra sólo el significado de las acciones, sugiere además su *sentido*; no describe *objetos*, nos hace asistir más bien a procesos de entreveramiento de *ámbitos* que dan lugar a otros *ámbitos* o los destruyen. Al conocer estos procesos, descubrimos las *leyes del desarrollo humano*.

1. La obra literaria como campo de juego y de iluminación

Una obra literaria no es un *medio para* comunicar el autor determinadas experiencias. Es el *medio en* el cual realiza él mismo tales experiencias. Cervantes había hecho la experiencia viva de lo que es el alma hispana en sus vertientes: la quijotesca y la sanchopancesca. El momento en el cual se encontró más vivamente con el espíritu hispano fue cuando se puso a escribir *El Quijote*. Esta obra no es *posterior* al encuentro cervantino con el núcleo de la forma española de sentir y vivir la vida; marca el *momento culminante* de tal encuentro. Cuando un autor escribe una obra, está *entrando en juego* con la realidad descrita en ella, que no se reduce a un conjunto de objetos, sino que es en todo rigor una trama de *ámbitos*, una historia viva. Al hacer juego con ésta, se le *ilumina* su sentido más hondo. La obra literaria es un *campo de juego y de iluminación*.

Consiguientemente, interpretar una obra no se reduce a verla desde fuera y hacerse cargo de lo que en ella acontece. Significa *entrar en juego* con ella, rehaciendo personalmente sus experiencias clave. En la base de toda obra de calidad se hallan una o varias experiencias que impulsan la acción y le dan sentido. Al vivirlas por propia cuenta el lector, se iluminan en su interior las *intuiciones fundamentales* que impulsaron la génesis de la obra. A esta luz puede muy bien realizar una *lectura genética* de la misma, leerla como si la volviera a gestar, y comprender así todos sus pormenores, hasta el vocablo más aparentemente anodino³.

³ Puede verse en mi *Estética de la creatividad*, Rialp, Madrid, 1999, 3ª ed., 384-464 el análisis pormenorizado que realicé de la obra de J. P. Sartre *La náusea*. Hasta el adjetivo más caprichoso en apariencia queda coherentemente inserto en el contexto, sin necesidad de explicarlo como una “licencia literaria”.

Esta lectura genética nos permite realizar las tres tareas básicas del buen intérprete:

- 1) hacerse cargo de lo que dice el autor
- 2) descubrir por qué lo dice
- 3) advertir qué es lo que no dice y debiera haberlo dicho si fuera coherente con su punto de partida.

2. La lectura genética se mueve constantemente en dos niveles de realidad distintos

Por ser corpóreo-espiritual, el ser humano se mueve ineludiblemente en diversos planos o niveles de realidad a la vez. En un gesto tan sencillo como *dar la mano* se movilizan a la vez unos seis planos de realidad: el físico, el fisiológico, el psicológico-afectivo, el espiritual-creativo, el sociológico, el simbólico.

Es de sumo interés pedagógico acostumbrar a niños y jóvenes a percibir en cada momento en qué plano de la realidad se está uno moviendo. Para hacerlo de forma espontánea se requiere una gran flexibilidad mental, que sólo puede adquirirse mediante una cuidadosa preparación. En esta tarea puede ayudarnos eficazmente la lectura atenta de obras literarias de calidad, que nos instan a pasar constantemente de un nivel de realidad a otro.

La interpretación literaria no nos permite contentarnos con los *significados* de las cosas y sucesos; nos insta a elevarnos al nivel del *sentido*. Una perla tiene siempre un mismo *significado*. Pero en la obra de John Steinbeck titulada *La perla*⁴ presenta un *sentido* peculiar, extraordinariamente rico: alude a toda una trama de penuria, de anhelo de mejora, de ilusiones, de crueles frustraciones... A lo largo del relato se alude a “la música de la perla” y “la música del mal”. Qué significa en general la música creemos saberlo, aunque no sea nada fácil dar una definición precisa. Pero cuál es el sentido exacto de este término en dichas expresiones resulta un tanto enigmático. Podría en principio pensarse que significa el particular encanto de una perla singularmente bella. Pero este sentido no es aplicable a la expresión “música del mal”. A mi entender, el término *música* sugiere, en el caso de la perla, todo el *ámbito de vida* que se forma al hallar una pieza extraordinaria: la esperanza de

⁴ Steinbeck, J., *La perla*, Edhasa, Barcelona, 1996, 5ª ed.

una vida más holgada, con posibilidades de educación para el hijo, de alimento y vestido para la familia, de una casa digna... En el caso del mal, quiere condensar la trama de intenciones aviesas, odios y egoísmos que va a tejerse en torno al pobre pescador ilusionado con un futuro más halagüeño. Toda la obra constituye la descripción de un entreveramiento colisional entre dos ámbitos: el de la “música de la perla” y el de la “música del mal”: “Y la belleza de la perla, titilando y brillando, trémula, a la luz de la vela, le sedujo. Era tan hermosa, tan suave, y tenía su propia música..., su música de invitación y encanto, su garantía de futuro, de comodidad, de seguridad. Su cálida claridad prometía un remedio para la enfermedad y un muro ante la injuria. Cerraba una puerta al hambre. Y, contemplándola, los ojos de Kino se hicieron más dulces y su rostro se relajó”⁵.

“Pero el cerebro de Kino ardía, aun cuando durmiese, y soñó que Coyotito sabía leer, que uno de los suyos era capaz de decirle cuál era la verdad de las cosas. Coyotito leía un libro grande como una casa (...). Y entonces la oscuridad cayó sobre el texto, y con la oscuridad regresó la música del mal, y Kino se agitó en el sueño; y cuando se agitó, los ojos de Juana se abrieron a la tiniebla. Y entonces Kino despertó, con la música del mal latiendo en él, y se quedó echado en la oscuridad con los oídos alerta”⁶.

“Y Kino volvió a guardar la perla entre sus ropas, y la música de la perla se había hecho siniestra en sus oídos, y estaba entretejida con la música del mal”⁷.

El lenguaje literario nos invita de continuo a considerar las realidades del entorno como *ámbitos*, no como meros objetos. Recordemos el verso de Alphonse de Lamartine: “¡Un solo ser os falta y todo queda despoblado!”. El ser al que aquí se alude no puede entenderse como una persona cualquiera, sino como una con la que estamos “ambitalizados”, de forma que para nosotros es “única en el mundo”. Al quedarnos sin ella, el universo entero se despuebla. Una ciudad populosa sólo está de verdad *poblada para nosotros* si podemos crear en ella relaciones de encuentro. De lo contrario, es para nosotros un “desierto”, un lugar sin posibilidades de libre juego creador. Para entender ese verso tenemos que elevarnos al nivel *ambital*.

⁵ Cfr. *Ibidem*, 64.

⁶ Cfr. *Ibidem*, 61.

⁷ Cfr. *Ibidem*, 109.

Las obras literarias de calidad no atienden tanto a las relaciones –armónicas o conflictivas– que se establecen entre seres individuales –por ejemplo, personas– cuanto a las interferencias de ámbitos que tienen lugar en la vida. Todo entreveramiento de ámbitos es fuente perenne de expresividad literaria y de belleza. La honda expresividad de la *Antígona* de Sófocles no procede del conflicto entre dos personajes atrapados en los condicionamientos sociopolíticos de su época, sino de la interferencia colisional de dos grandes ámbitos de la realidad humana: la *piEDAD fraterna*, encarnada en Antígona, y la *ley implacable*, representada por Creonte. Las condiciones concretas que dieron lugar a esta colisión de ámbitos en tiempo de Sófocles tienen mero valor argumental, son contingentes y carecen de auténtico valor estético, “poético”, creador de “mundos” humanos. El *ámbito de conflicto* fundado por la colisión de la piedad y la ley puede darse en todo momento y situación. Ello confiere a *Antígona* su neta condición de obra “clásica”, superadora de los límites de la espaciotemporalidad objetivista y fundadora de modos eminentes de espacio y tiempo. El gran tema expuesto por Sófocles no es el conflicto entre dos *personas*, sino entre dos *ámbitos*. Ello explica la vigencia actual de esta obra, que ha sido objeto últimamente de varias re-creaciones –entre otras, las de Salvador Espriú y Jean Anouilh–.

En la lectura literaria debemos estar incesantemente *integrando* diversos niveles de rangos distintos. En la obra *Eurídice*, de Jean Anouilh, la protagonista le indica a Orfeo: “No hables más, no pienses más. Deja que tu mano se pasee sobre mí. Déjala que sea feliz sola. Todo volvería a ser tan sencillo si dejaras que tu mano sola me quisiera. Sin decir nada más”⁸. Eurídice interpreta el tacto como una relación puramente sensible; olvida que es que es *toda la persona* la que toca y acaricia. El cuerpo humano no puede desgajarse del espíritu, como si fuera un mero instrumento de éste. Cuando reducimos el *amor* a mero *halago sensible*, lo consideramos como una pura *reacción de nuestro organismo*. Y, como cada organismo es *individual*, realiza sus funciones y vive sus impresiones *a solas*, debe concluirse que el *amor personal*, como vínculo de unión íntima entre dos personas diferentes, resulta inviable. Es, por tanto coherente, dentro de su orientación equivocada, que para Orfeo y Eurídice cada ser humano sea un organismo bien cerrado en sí mismo e incapaz de superar su soledad y fundar una auténtica relación de amor⁹.

⁸ Anouilh, J., *Eurydice, la Table Ronde*, Paris, 1958, 143.

⁹ Cfr. *Ibidem*, 142.

Las obras literarias de calidad nos instan incesantemente a ascender de nivel y trascender los valores inmediatos. Con ello, nos ayudan a cultivar las tres cualidades básicas de una inteligencia madura: *largo alcance, amplitud y penetración*.

Al instarnos a integrar diversos niveles de realidad, la interpretación literaria capta el *sentido pleno* de las actitudes y los actos humanos. En *El extranjero*, de Albert Camus, observamos que el protagonista, Meursault, no entiende el lenguaje del juez. Lo considera como un manojito de palabras iguales a las que puede pronunciar cualquier persona en la vida cotidiana. El lenguaje de un juez que dicta sentencia expresa la interferencia de dos ámbitos: el de la sociedad en cuyo nombre actúa y el del reo que se ha enfrentado a la misma. Por eso tiene tanto poder. El que se mueve en nivel de objetos y no de ámbitos no puede entender la elevación que experimenta el lenguaje del juez cuando éste ejerce la función de dictar sentencia.

Poco antes de ser ejecutado en la plaza pública, el mismo protagonista manifiesta este deseo: “Para que todo sea consumado, para que me sienta menos solo, me quedaba esperar que el día de mi ejecución hubiera muchos espectadores y me recibiesen con gritos de odio”¹⁰. ¿Qué *sentido* preciso tiene este deseo de verse rodeado de la repulsa popular? Una forma superficial de interpretar este pasaje decisivo de la obra es atribuir esa reacción agria al nerviosismo desesperado de quien se halla en una situación límite. Esta interpretación es psicológica, no estética, y la Psicología tiene un papel excelente que cumplir en otras vertientes de la vida humana pero no es pertinente en la interpretación del valor *estético* de las obras literarias. Prescindir de la interpretación rigurosamente estética sería despojar a la mejor literatura de su poder formativo.

Intentemos ahondar en el texto. Si, al dirigirse el condenado hacia el patíbulo entre las filas de la multitud vociferante, una persona le mirara con piedad, le estaría apelando implícitamente a reaccionar con agradecimiento y *crear* con ella una relación, siquiera fugaz, de benevolencia. (Agradecer significa estar a la recíproca en cuanto a generosidad y creatividad). Una simple mirada o palabra bondadosa sería una enérgica invitación a elevarse al plano de la *creatividad personal* en el que Meursault nunca había querido moverse. Si éste hubiera aceptado en ese

¹⁰ Camus, A., *El extranjero*, Alianza, Madrid, 1971, 143; *L'étranger*, Gallimard, Paris, 1957, 188.

momento tal sugerencia, rompería abruptamente la *lógica de la no-creatividad* que había regido toda su vida. Esa ruptura lo hubiera abismado en una insufrible *soledad*, porque, al iniciar ese encuentro, quedaría inundado de la luz que brota siempre en el entreveramiento de ámbitos, y se vería como un ser totalmente “extraño” o “extranjero” en el mundo de las personas normales, las que no han cometido, como él, un acto criminal. En cambio, si se hallara rodeado totalmente de miradas de odio –que no invitan a crear vínculos sino a romperlos definitivamente–, Meursault no se sentiría solo, pues seguiría sin comprender por qué lo habían condenado. Por eso deseaba sostener hasta el fin su actitud infra-creadora y mantenerse a resguardo de la luz que proyecta el encuentro sobre la vida del hombre. Esa obstinación en aferrarse a una actitud no creativa es la que define –según Camus– al “hombre absurdo”¹¹.

La interpretación literaria nos mueve a *trascender* en todo momento la apariencia de los acontecimientos y penetrar en su sentido más hondo. En *Esperando a Godot*, de S. Beckett, vemos a cuatro personajes desvalidos que apenas hacen otra cosa que hablar pero apenas tejen un diálogo auténtico. Se interrumpen, no enhebran las frases y los pensamientos de modo coherente, se expresan a menudo de forma mecánica, sin voluntad de exponer ideas con sentido. Parece tratarse de una vida sencillamente “absurda”, en el sentido de que no procede con una mínima racionalidad. Pero el término “absurdo” debe ser precisado cuidadosamente. Beckett quiere componer una “obra del absurdo”, pero no una “obra absurda”. Troquela cuidadosamente una pieza teatral para plasmar la imagen desgarrada que ofrece el hombre cuando se acerca asintóticamente al grado cero de creatividad. Por eso los protagonistas se *aburren* mortalmente y carecen de *esperanza*. Se hallan tan sólo *a la espera*, dejando sencillamente que pase el tiempo. “No ocurre nada. Nadie viene, nadie se va. Es horrible”, exclama uno de ellos¹². El aburrimiento responde a la falta de creatividad. El autor pretende provocar una sensación insufrible de aburrimiento en los espectadores para que sientan en sí mismos las consecuencias de la pérdida de la capacidad creadora.

Esta obra apenas tiene *argumento*, pero sí *tema*, y éste implica una *experiencia básica* –la vinculación de no-creatividad y tedio– y una

¹¹ Un amplio análisis de *El extranjero* se halla en mi *Estética de la creatividad*, 431-464.

¹² Cfr. Beckett, S., *Esperando a Godot*, Barral, Barcelona, 1970, 46; *En attendant Godot*, Les éditions du Minuit, París, 1973, 57-58.

intuición radical: la falta de creatividad constituye una tragedia para el hombre por cuanto provoca su asfixia lúdica. Al asomarse al vacío de su propia nada existencial, los protagonistas sienten *vértigo espiritual*, es decir, *angustia*; y, como el mero esperar a un salvador no redime al hombre de tal situación angustiosa, al final de la obra no tienen ante sí más que dos opciones igualmente faltas de sentido cabal: ahorcarse o seguir a la espera. Al fin, el esperado Godot no viene. Su venida no hubiera podido salvar como hombres, elevándolos a una auténtica condición personal, a quienes, por falta de creatividad, no le habían salido al encuentro. “Tengo curiosidad por saber lo que va a decirnos Godot – advierte uno de los protagonistas–. Sea lo que sea, no nos compromete en nada”¹³.

Esta falta absoluta de voluntad de comprometerse existencialmente está en la base de la condición *trágica* de la obra. Bien representada, esta obra aparentemente anodina, escrita en un lenguaje deshilachado, produce escalofrío, quita el aliento. Su tragicismo no depende de lo que en ella se hace o dice, sino del hecho radical de que los protagonistas no son ya capaces de decir o hacer algo propiamente humano. Este fallo de la capacidad creadora se refleja en la disolución del lenguaje. Los protagonistas se instan mutuamente a decir algo, para evitar el aburrimiento que los oprime; se esfuerzan por iniciar alguna actividad, pero caen enseguida en el pozo de la inacción. De ahí su nostalgia por el mundo infracreador, infraintelectual, infrahumano. “Lo terrible es haber pensado –exclama dramáticamente Vladimir–. Y de ello bien hubiéramos podido abstenemos”¹⁴.

3. La obra literaria presenta un realismo peculiar

La obra literaria es una ficción en cuanto a su *argumento*, pero no en cuanto a su *tema*. Los hechos que tejen la trama argumental pueden no haber sucedido nunca. La trama de ámbitos que se crean o se destruyen al hilo de la historia narrada nos revela la “intrahistoria” de los personajes, la “lógica” que rige su actuar, los procesos que sigue cada personaje

¹³ Cfr. *Esperando a Godot*, 19; *En attendant Godot*, 22-23.

¹⁴ Cfr. *Esperando a Godot*, 69; *En attendant Godot*, 90. Un amplio análisis de esta obra puede verse en mi libro *Cómo formarse en ética a través de la literatura*, Rialp, Madrid, 1994, 2ª ed., 229-263.

en su existencia. El conflicto entre Creonte y Antígona tal vez no se haya dado nunca en la vida griega. Pero el conflicto entre la *ley* y la *piedad* (o, si se prefiere, entre la *ley escrita* y la *ley no escrita*) acontece a diario. Por eso nos afecta todavía tan íntimamente la obra de Sófocles.

Ninguno de nosotros puede identificarse hoy día con el *argumento* de *La tragedia de Macbeth*. En las condiciones actuales nadie puede tener la tentación de asesinar a un rey para usurpar su trono. Pero todos podemos dejarnos llevar del *vértigo de la ambición de poder* en un aspecto o en otro, y considerar como propia la historia trágica de Macbeth. Lo que intentó en realidad Shakespeare no fue transmitirnos un suceso histórico, sino poner ante nuestros ojos el proceso de *vértigo*, que es inspirado por el egoísmo, desea poseer lo que encandila los instintos, produce euforia, pero inmediatamente causa decepción, tristeza, angustia, desesperación y destrucción. La verdadera tarea del dramaturgo consistió en plasmar en *imágenes* las distintas fases de un proceso espiritual de ambición desmedida. Esas imágenes no representan *objetos*; plasman *ámbitos*. Ser rey es una fuente de posibilidades; constituye un "ámbito". El ser humano es también un ámbito, una fuente de iniciativa, de deseos, proyectos, actitudes... Desear ser rey indica querer asumir los campos de posibilidades que entraña esa condición. Matar al rey significa un *conflicto entre dos seres ambivalentes*, no un mero *choque*. Todo choque es un hecho real. Ese conflicto ambivalente presenta un modo de realidad distinto, pero no inferior. Se da en un nivel más elevado, más difícil de captar en su plenitud de sentido. Su sentido no lo ven los ojos; lo entrevé la *imaginación*, que no es la facultad de lo *irreal* sino de lo *ambivalente*.

No pocos autores, desde Platón a Sartre, proclamaron la condición *irreal* de las obras artísticas¹⁵. La teoría de los *ámbitos* nos permite descubrir el carácter *eminentemente real* de las creaciones artísticas y literarias¹⁶. Recordemos *La metamorfosis* de Kafka y el sentido de la transformación de un hombre en insecto. Kafka no tergiversa la realidad; intuye los acontecimientos que tienen lugar tras las apariencias sensibles, y los traduce en imágenes. Este poder de plasmación literaria de grandes intuiciones resalta en forma espléndida cuando Kafka anota,

¹⁵ Cfr. Platón, *República*, X; Sartre, J. P., *L'imaginaire*, Gallimard, París, 1948, 239-246.

¹⁶ Sobre las realidades artísticas, véanse mis obras *La experiencia estética y su poder formativo*, Verbo Divino, Estella, 1990; *La formación por el arte y la literatura*, Rialp, Madrid, 1993.

con mordaz ironía, que a Samsa, tras su reducción a insecto, se lo dejaba en entera libertad, modo de *libertad vacía* que no surge en el momento de plenitud existencial propio del juego sino en el desamparo de la asfixia lúdica.

Las grandes creaciones literarias no operan nunca con meras ficciones sino con *realidades nucleares* que a una mirada superficial aparecen como *extrañas e irreales*. La buena literatura aviva en el hombre el sentido de lo esencial, lo que vertebra la vida humana. De ahí su gran poder formativo. Cada obra literaria valiosa expone en imágenes diversos temas éticos, los engarza entre sí, les hace entrar en juego, los somete a las múltiples tensiones de la vida, los clarifica. El juego es fuente de luz, y la buena literatura plasma el juego de la existencia en sus múltiples vertientes. Analizada con el método lúdico-ambital, cada obra literaria de calidad se convierte en una espléndida lección de ética impartida por autores de gran prestigio entre la juventud. El análisis literario es una cantera en buena medida inexplorada e inexplorada de formación humanística, por cuanto lo es de creatividad.

4. La lectura de obras literarias de calidad fomenta la capacidad creativa del hombre

Por *creatividad* ha de entenderse, en rigor, la capacidad de *asumir activamente* diversas posibilidades con el fin de dar origen a algo nuevo valioso. Para crear una relación de amistad hay que recibir las posibilidades de vida que otra persona nos ofrece –afecto, proyectos y deseos compartibles, experiencia vital ...–, y ofrecerle las posibilidades de que uno dispone. Para crear de nuevo una obra musical, hay que ser capaz de asumir activamente las posibilidades de configurar formas musicales que nos otorgan una partitura y un instrumento.

La vida cotidiana nos presenta múltiples posibilidades para ejercitar la creatividad. Depende de nuestra actitud el recibirlas activamente o el rechazarlas. Ambas posibilidades las refleja vivamente la literatura. Constantemente encontramos en las obras literarias actitudes creativas y actitudes no creativas, destructivas, que despiertan en nuestro ánimo una profunda nostalgia de las primeras. Recordemos esquemáticamente algunos casos muy significativos.

Yerma, en la obra homónima de Federico García Lorca, ansía vivir creativamente, crear encuentros con su marido, Juan, y, consiguientemente, con los hijos que se deriven de esa relación como fruto natural. Juan es una persona bondadosa pero carece de sensibilidad para la vida creativa. A lo largo de la vida matrimonial, Yerma observa que su vida matrimonial se halla vacía de creatividad: no se da el encuentro con el marido, ni viene el hijo añorado con el cual ella hubiera podido encontrarse. Yerma acaba enfrentándose a la “ley de la dualidad”, según la cual el hombre y la mujer no pueden ser fécondos *a solas*, tanto en el aspecto biológico como en el espiritual. Imagen de tal enfrentamiento crispado es el acto en el cual Yerma asfixia biológicamente a Juan, que, sin querer, la había asfixiado espiritualmente a ella por su falta de creatividad. Con ese gesto quiso indicar que una vida sin creatividad no es plenamente humana, es una apariencia de vida, una farsa que debe ser anulada para que la verdad resplandezca.

Pudiera parecer que el “tema” de *Yerma* es la *infecundidad* propia de quienes no crean relaciones de encuentro personal. Según testimonio del mismo autor, esta obra quiere ser un canto a la importancia de la creatividad en la vida humana: “Yo he querido hacer, he hecho, a través de la línea muerta de lo infecundo, el poema vivo de la fecundidad. Y es de ahí, del contraste entre lo estéril y lo vivificante, de donde extraigo el perfil trágico de la obra”¹⁷.

Juan Salvador Gaviota, protagonista de la conocida obra homónima de Richard Bach¹⁸, no se resigna a moverse en el estrecho círculo de vivir para comer y comer para vivir. Quiere perfeccionar al máximo su capacidad de volar. Esta voluntad de excelencia le vale el desprecio y el rechazo por parte de sus compañeras de bandada. Una vez que domina el arte de volar, no guarda para sí ese tesoro; vuelve a los suyos, para compartir la felicidad que le proporciona la perfección que ha alcanzado. Intuye que el “perfecto e invisible principio de toda vida” es compartir los descubrimientos que uno ha hecho y la riqueza que ha logrado atesorar. La recomendación que había recibido de la Gaviota Mayor había sido: “Sigue trabajando en el amor”. Por eso consagra su energía a convencer a las restantes gaviotas de que pueden ser tan libres como él, con un tipo de *libertad creativa*, tan exigente como fecunda.

¹⁷ Cfr. García Lorca, F., *En los umbrales del estreno de Yerma*, en *Yerma*, Alianza Editorial, Madrid, 1981, 133.

¹⁸ Cfr. Bach, R., *Juan Salvador Gaviota*, Pomaire, Barcelona, 1972; Jonathan Livingston Seagull, Pan Books, Londres, 1972.

En *La perla*, John Steinbeck destaca de modo inigualable la contraposición entre la actitud creativa del pueblo humilde que acompaña en silencio afectuoso a los padres del pobre niño enfermo y la fría repulsa de quien se niega a prestarle la atención urgente que necesita. La tristeza del pueblo abatido por tal rechazo nos resulta inmensamente bella, porque en ella resplandece la virtud de la piedad compasiva¹⁹.

La ardiente oscuridad, de Antonio Buero Vallejo, parece terminar de forma desconsolada, debido a la muerte física de uno de los dos protagonistas (Ignacio) y la muerte espiritual del otro (Carlos). Pero, sobrevolando esta tragedia, se alza el verdadero mensaje de la obra: la necesidad de ser *tolerantes*, buscar la verdad en común y adivinar que ciertas posiciones aparentemente *opuestas* son en realidad *complementarias*, pues crean, al confrontarse colaboradoramente, un campo de luz en el cual resplandece la solución al problema planteado —en este caso, cómo ser creativo en la vida a pesar de la grave minusvalía de la ceguera—.

El protagonista de *El viejo y el mar*, de E. Hemingway²⁰, vive la soledad amarga del fracaso. Parece que todo es negativo en su torno y le invita a la desesperación. Pero él responde de forma positiva renovando en su interior la unión con el añorado muchacho, que le esperaba lleno de angustia por su tardanza. La imagen del buen Manolín velando, al final de la obra, el sueño del anciano desvalido nos eleva a un nivel de muy valiosa creatividad, que nos redime del tragicismo al que parece abocar la miseria y el fracaso. Recordamos la confesión que hace un personaje de una obra dramática de Gabriel Marcel: “No hay más que un dolor en la vida: estar solo”.

5. Exigencias de este método de análisis

El método lúdico-ambital de análisis se muestra fecundo e incluso seguro cuando se lo maneja con cierta firmeza. Ésta se consigue a lo largo de un proceso de formación humanística y filosófica que nos dote de la sensibilidad metodológica necesaria para adivinar, en cada momento, en qué nivel de la realidad se mueve el autor, qué esquemas mentales moviliza, qué sentido adquieren en tales esquemas los concep-

¹⁹ Cfr. Steinbeck, J., 20-26.

²⁰ Hemingway, E., *El viejo y el mar*, Kraft G., Buenos Aires, 1959; *The old man and the sea*, Penguin Books, Harmondsworth 1952, 1966.

tos básicos y cómo se articulan éstos entre sí. Por ejemplo, *La metamorfosis* de Kafka está vertebrada por el esquema mental “sujeto-objeto”. Samsa es tratado por sus familiares como un *medio para* solucionar los problemas, no como una persona que debe desarrollarse mediante la creación de ámbitos diversos. Este esquema es sustituido en *El principito* de Saint-Exupéry por el esquema “apelación-respuesta”, uno de los pocos adecuados a la expresión de acontecimientos creadores. El principito *apela* al piloto, le invita a crear con él una relación de amistad, y el piloto *acepta* esa invitación *activamente*.

La actividad filosófica comienza, en rigor, cuando se intuye la articulación profunda de los conceptos. Tal intuición se alumbra a medida que se descubre la trama interna de los procesos creadores. La tarea del buen intérprete consiste en hacer la experiencia de los diversos procesos espirituales que sigue el hombre en su vida y captar la forma peculiar de lógica que orienta y articula soterradamente cada uno de ellos. Recuérdese la *lógica del poder arbitrario* que sume a Calígula en una forma de soledad asfixiante; la *lógica de la ambición* que enceguece a Macbeth; la *lógica del relax mental* que fusiona al protagonista de *La náusea* de Sartre con la realidad en torno y lo aleja del mundo de las significaciones; la *lógica del encuentro* que adentra a los protagonistas de *El principito* de Saint-Exupéry en una noche de pacientes purificaciones a fin de pasar de la actitud objetivista a la actitud lúdica.

Para captar con cierta precisión éstas y otras formas de lógica o articulación interna, se requiere un conocimiento bien articulado de la temática filosófica. No es posible, por ejemplo, percibir el sentido riguroso de las obras pertenecientes a la “literatura del absurdo” —que van contracorriente de la normativa estética común y sólo pueden ser comprendidas cabalmente a la luz de la intención soterrada que las anima— si no se acierta a precisar los diversos modos que hay de temporalidad y espacialidad, el nexo entre la falta de creatividad y el aburrimiento, la diferencia entre *esperar* y *estar a la espera*, la vinculación de amor y lenguaje auténtico...

Cuanto mejor se conozcan estos fenómenos humanos, más profundamente se calará en las obras literarias. De ahí la necesidad ineludible, por parte del intérprete, de leer cuidadosamente obras filosóficas que describan y analicen conceptos tales como *amor* y *odio*, *lealtad* y *perfidia*, *agradecimiento* y *resentimiento*, *piedad* y *despego*, *entusiasmo* y *abatimiento*, *veracidad* y *falacia*, *palabra* y *silencio*... Numerosos autores, tanto antiguos y modernos (Platón, Plotino, San Agustín, Santo

Tomás, Pascal, Hegel, Fichte, Kierkegaard, J. H. Newman...) como contemporáneos (Romano Guardini, Jean Guitton, D. von Hildebrand, M. Scheler, Ch. Moeller, B. Haering, P. Lain Entralgo, Th. Haecker, Peter Wust, M. Nédoncelle, M. Buber, Henri J. M. Nouwen...) ofrecen en sus obras multitud de precisiones acerca de tales conceptos básicos²¹.

Al conocer de cerca el sentido profundo de los sentimientos y las actitudes que tejen la trama de la vida humana, es posible descubrir la articulación interna de los principales *procesos espirituales* que determinan la marcha de la vida humana. Entre ellos destacan los de *vértigo* y los de *éxtasis*. Es indispensable saber en pormenor de dónde arrancan, cómo se articulan internamente, a dónde conducen y qué consecuencias acarrear. La mayoría de las obras literarias encarnan alguno de estos procesos, en una u otra de sus modalidades.

En la obra *Vértigo y éxtasis. Bases para una vida creativa*²² analicé ampliamente estos dos procesos. En *Cómo formarse en ética a través de la literatura*²³ y en *Literatura y formación humana*²⁴ expuse su articulación interna. Baste aquí una somera síntesis de tal articulación.

El proceso de vértigo. En la vida podemos sentir dos formas de vértigo: una fisiológica y otra personal²⁵. Si desde una gran altura miramos al vacío, éste parece arrastrarnos y sentimos vértigo. Tenemos que asirnos fuertemente para no ser catapultados al suelo. También en la vida espiritual podemos ver ante nosotros un vacío insondable y sentir vértigo. ¿Cómo surge ese vacío?

Si en la vida concedo primacía a la voluntad de dominar, poseer y disfrutar, tiendo a considerarme como el centro del universo y a rebajar cuanto me rodea a *medio para mis fines*. De ahí que, al tropezarme con

²¹ En mis obras *El libro de los valores*, Planeta, Barcelona, 1998, 7ª ed.; *El encuentro y la plenitud de vida espiritual*, Edic. Claretianas, 1990; *El poder del diálogo y del encuentro*, BAC, Madrid, 1997; *Romano Guardini, maestro de vida*, Palabra, Madrid, 1998, se explica el sentido de numerosos conceptos decisivos para la comprensión del ser humano.

²² López Quintás, A., *Vértigo y éxtasis. Bases para una vida creativa*, PPC, Madrid, 1992.

²³ Cfr. López Quintás, A., *Cómo formarse en ética a través de la literatura*, 40-43.

²⁴ Cfr. López Quintás, A., *Literatura y formación humana*, 23-27.

²⁵ Algunas precisiones sobre este tema fueron ya hechas en la Unidad 4ª.

alguien o algo que presenta cualidades que pueden ser para mí una fuente de gratificaciones, me siento *fascinado* y procuro *dominarlo* para *ponerlo a mi servicio*. Dejarme fascinar por lo que me halaga me *rebaja* y *envilece* como persona, porque fascinar implica arrastrar, seducir, succionar, empastar. Al empastarme o fusionarme con la realidad fascinante, pierdo libertad interior, la capacidad de mantenerme *cerca a cierta distancia* respecto a tal realidad.

Al ejercer ese dominio envilecedor por partida doble, siento una singular *euforia* o *exaltación superficial*, pues nada hay que conmueva tanto nuestro ánimo como poseer aquello que enardece nuestros instintos. Este enardecimiento es efímero como la llamarada de hojarasca y degenera bien pronto en una profunda *decepción*, al percatarnos de que dos realidades envilecidas no pueden *encontrarse*. El encuentro es una forma de unión muy fecunda porque supone respeto –actitud opuesta al afán reductor–, oferta generosa de posibilidades, voluntad de colaborar al perfeccionamiento mutuo. A través del encuentro se desarrolla la persona humana y se enriquecen las realidades de su entorno. Si, por afán egoísta de dominio, renuncio al encuentro, me veo vacío de algo que necesito para crecer como persona, y ello me produce *tristeza*. Ese vacío se acrecienta cuando adopto una vez y otra la misma actitud interesada, centrada en mi propia satisfacción. Al asomarme a ese inmenso *vacío interior*, experimento la forma de *vértigo espiritual* que llamamos *angustia*. La angustia es una sensación de desmoronamiento total. Ante un peligro concreto frente al cual podemos tomar medidas, sentimos *miedo*. Si el peligro nos acecha por todas partes, no sabemos a dónde acudir y nos vemos desvalidos. Nuestra situación es, entonces, *angustiosa*. En caso de que esta situación sea irreversible porque no somos capaces de cambiar de actitud, la angustia inspira enseguida un sentimiento de *desesperación*, la conciencia amarga de haberse uno cerrado todas las puertas hacia el pleno desarrollo de sí mismo. Ese sentimiento conduce a una extrema *soledad*, la ruptura total de todo vínculo auténtico con las realidades circundantes. Esa soledad de aislamiento supone la *destrucción* de la vida propiamente humana.

Sobrevolando este proceso, observamos que el vértigo comienza por la vana ilusión de conquistar la felicidad por la vía del egoísmo y acaba privándonos de toda vida personal auténtica. El que se entrega a cualquier tipo de vértigo puede tener la impresión de ganar una forma intensa de unión con la realidad fascinante, pero en realidad no se *une* a ella, se *pierde* en el halago que ella le produce.

El proceso de éxtasis es impulsado por una actitud básica de *generosidad*. Si soy generoso, *respeto* cuanto me rodea, es decir, lo estimo en lo que es y en lo que está llamado a ser. Si, por ejemplo, es una persona la que me atrae, no intento reducirla de rango y convertirla en objeto –o medio para mis fines–; la trato como un *ámbito de realidad*, una fuente de iniciativa, y *colaboro* con ella para que alcance su pleno desarrollo. Esa colaboración se da sobre todo en el *encuentro*. Al encontrarme, siento *satisfacción* y *alegría* por partida doble, ya que somos dos personas las que nos estamos realizando como tales. La alegría alcanza el grado de *entusiasmo* cuando me encuentro con una realidad muy valiosa y me veo elevado a lo mejor de mí mismo. *Entusiasmo* (“*enthusias-mós*”) significaba en griego “inmersión en lo divino”, en lo perfecto, en lo que nos lleva a plenitud. Al vernos realizados de esa forma, sentimos *felicidad interior*, y ésta se manifiesta en sentimientos de *paz*, *amparo* y *júbilo festivo*.

El proceso de éxtasis comienza con una gran exigencia –la de ser generosos–, nos promete plenitud personal y nos la da al final porque nos lleva a crear relaciones de auténtico encuentro. Las experiencias de éxtasis –de tipo estético, ético, religioso...– promueven en nosotros la capacidad de fundar modos entrañables de unidad con las realidades del entorno, agudizan nuestra sensibilidad para los grandes valores y acrecientan nuestra capacidad creativa, que consiste en *responder activamente a la llamada de las realidades valiosas*, realidades que ofrecen posibilidades para realizar acciones llenas de sentido.

A la vista está que los procesos de vértigo y éxtasis son polarmente opuestos por su origen, su desarrollo y sus consecuencias. Sin embargo, hoy día se tiende profusamente a confundirlos. Esta confusión es sumamente nociva porque pone a las gentes en grave riesgo de lanzarse a las experiencias de vértigo, que destruyen la personalidad, con la falsa ilusión de que son experiencias de éxtasis, que la construyen.

Ver de cerca, a través de las grandes obras literarias, los estragos que causa en la vida humana la entrega a la seducción del vértigo y las altas cotas de vida humana a que nos elevan las experiencias de éxtasis constituye la base de una auténtica y sólida formación, pues nos prepara para *saber prever*. Nos permite advertir que el proceso de vértigo se mueve en un nivel de manipulación de *objetos* o de ámbitos tratados como tales. El proceso de éxtasis se da en un nivel de encuentro con *ámbitos* o con objetos elevados a condición de ámbitos. Por eso se subrayó con tanto interés en las Unidades primeras la necesidad de distinguir diver-

esos niveles de realidad y diferentes actitudes frente a ellos. Si no sabemos en cada momento en qué nivel de realidad nos estamos moviendo –por ejemplo, cuando manejamos un objeto, o interpretamos una obra musical, o tratamos a una persona– y qué actitud debemos adoptar en cada caso, no tenemos garantía alguna de configurar nuestra personalidad debidamente y vivir una existencia digna.

Al instarnos incesantemente a reflexionar sobre ello, la lectura de obras literarias de calidad contribuye de modo decidido a nuestra formación integral.

6. Aplicación de este método a obras cinematográficas

La película *Pinocho*²⁶ permite al educador introducir al niño y al adolescente en un *ámbito pedagógico* del mayor interés. Pinocho es un muñeco de madera, una marioneta; no tiene capacidad de actuar por su cuenta. Pero el hada le ofrece la posibilidad de llegar a ser “un niño de verdad”. Le basta para ello comportarse bien, seguir la voz de la conciencia, encarnada en Pepito Grillo. Justo en el momento de iniciar su proceso formativo en la escuela, recibe el asalto de la tentación, encarnada en el zorro. Éste lo aleja de la escuela, con el señuelo de conseguir fama, gloria y riquezas. “Tendrás mucho dinero para gastar”, le dice. Pinocho se entrega, fascinado, a la vida teatral, que representa el modo de existencia espectacular. “Voy a ser un artista”, exclama. Llevado de la primera euforia, canta enardecido: “¡Soy libre y soy feliz, nadie me maneja a mí, viva la libertad, esto se llama vivir!” Pinocho ignora que el zorro tentador, al que llama inocentemente “el honrado Juan”, lo ha entregado a un empresario dominador, el gordo Farinelli, que lo reduce a mero medio para obtener ganancias. Cuando Pinocho manifiesta su deseo de “volver a casa”, lo encierra en una jaula (que se tambalea para indicar la inseguridad que produce el vértigo), y le advierte duramente que, cuando deje de ser un recurso económico, le sacará todavía un poco de provecho alimentando durante un rato el fuego con la madera de que está hecho. Pinocho, asustado, llama en su auxilio a Pepito Grillo, que intenta en vano liberarlo. Pinocho desoye una y otra vez la voz de la conciencia y reduce a Pepito Grillo a una especie de tabla de sal-

²⁶ Versión cinematográfica de la obra de Collodi, C., *Las aventuras de Pinocho*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.

vación en momentos desesperados. Entonces acude el hada. Pinocho siente vergüenza ante ella, por su conducta desviada, pero intenta salir de la situación no mediante el arrepentimiento sino mediante la mentira. Con ello se le deforma el rostro, porque le crece la nariz, para indicar que la mentira nos impide ser auténticos.

Una vez liberado, vuelve pronto a caer en manos del tentador, que lo envía a la casa de los juegos, en la que “todos los días son domingos”. Lo fascina con la promesa de que encontrará lo que más le halaga. “¡Pasen pronto –les dicen a los niños en esa casa–. Helados, pasteles y dulces. Todo gratis!”. “Aquí está la casa de las peleas. Peleen para divertirse”. “Aquí se fuma; se regalan cigarros y cigarrillos. Fumen hasta empacharse”. Pinocho y su amigo Polilla juegan al billar mientras fuman grandes cigarros. “Puedes hacer lo que quieras –le dice Polilla–. Nadie te dice nada, no se estudia, hay mucha comida, mucha bebida, todo de balde”. En un momento le pregunta Pinocho “dónde están los otros”. Polilla responde indiferente: “Estarán por ahí. ¿A ti qué te importa? ¿Te diviertes?”

Al llegar Pepito Grillo a la casa de los juegos, exclama: “Parece un cementerio”. Y le advierte a Pinocho: “Así no serás nunca un niño de verdad”. La decepción no tarda en llegar, porque los niños se han ido envileciendo y acaban por no saber hablar. Al que sabe decir su nombre (por ejemplo, “Alejandro”) lo rechaza el amo porque “no está hecho”. Esta degeneración se patentiza en la deformación de su figura corpórea: se convierten en asnos. Ya lo había indicado el amo gordinflón: “Cuanta más libertad se les da, más se portan como asnos”. Al ver sus grandes orejas y el rabo, Polilla se enfurece y grita: “Me han engañado”. Pepito Grillo propone a Pinocho escaparse antes de que se envilezca del todo. La liberación de este proceso de vértigo consiste en volver a *la casa del padre*, es decir, al *lugar de encuentro* del que se había alejado.

Cuando se entera de que su padre, Geppeto, se halla en situación angustiada dentro del vientre de la ballena Monstruo, corre desalado para salvarlo. Esta generosidad encamina a Pinocho por la vía del *éxtasis* o la *creatividad*, que va a permitirle llegar a ser un niño verdadero. Por eso empieza a amanecer, en contraste con las densas tinieblas que envolvían las situaciones de vértigo. El paisaje del fondo marino es atractivo y colorista; numerosos peces acompañan a Pinocho amistosamente. Al encontrarse Pinocho y Geppeto, se unen en un común deseo de salvarse. Cuando, tras muchos avatares y peligros, llegan a tierra, Pinocho yace, ahogado, sobre la arena. Quien ha muerto, en definitiva, es el muñeco

sin personalidad, incapaz de desoír la voz halagadora de los manipuladores que deseaban reducirlo a mero objeto. Una vez trasladado a casa, el hada buena le dice: “Prueba que eres bueno, sincero y generoso, y llegarás a ser un niño de verdad. Despierta, Pinocho...”. La transfiguración está hecha: Pinocho ya es un niño que piensa, siente y quiere por sí mismo, guiado por su conciencia. El hogar se convierte en una fiesta, como corresponde a la situación de encuentro que se ha creado entre todos, y Pepito Grillo recibe el galardón que merece por haber guiado con éxito a Pinocho en su proceso formativo.

Esta obra ofrece múltiples ocasiones al profesor para subrayar la importancia de ciertas ideas básicas e ir *configurando* la mente, la voluntad y el sentimiento de niños y adolescentes en orden a la realización de un *Humanismo de la unidad*. Tal modo de configuración ha de estar años luz alejado de toda forma de *manipulación*. Orientar a una persona hacia los valores, adentrarla en su área de irradiación no es *manipularla*; es *guiarla*, realizar una labor de maestro. Uno puede equivocarse al hacerlo, porque es humano el errar. Pero, si lo que intenta es *convencer* y no sólo *vencer* al discípulo, no es un manipulador sino un guía. La utilización de películas y narraciones presenta la ventaja de que el niño y el adolescente se sumergen en situaciones corrientes de la vida, las viven, captan el sentido del lenguaje, y en ese *campo de iluminación* se establece un diálogo fructífero entre ellos y el formador. Este no habla en abstracto; no dice nada que caiga en vacío sobre los discípulos; analiza las cuestiones en las que ellos están ya participando. Este es el método adecuado: hacer experiencias que los discípulos puedan comprender y vivir por propia cuenta, y luego analizarlas, articularlas, clarificar su auténtico sentido.

En el film *El doctor*, un cirujano reduce a los enfermos a meros “casos clínicos”, a los que identifica con el número de la cama hospitalaria y considera como pura materia de manipulación quirúrgica. Pero he aquí que el médico enferma y es sometido a ese mismo tratamiento. Al principio se revela contra semejante envilecimiento, indigno de su posición social. Mas poco a poco va tomando nota de la lección que le está dando la vida. Al reintegrarse a su trabajo profesional, no tolera que a los enfermos se les trate de la forma deshumanizada de la que él mismo había hecho gala anteriormente.

Uno de los sucesos más impresionantes de esa joya cinematográfica que es *Ben Hur* tiene lugar cuando el cónsul que manda la flota advierte que le ha salvado la vida uno de sus galeotes, a quien él llamaba fría-

mente “48”, el número del remo al que solía estar encadenado. Sus primeras palabras son éstas: “Oye, 48, ¿y tú cómo te llamas?”. Una lección fecundísima de vida se desprende de esta escena. Cuando se mira y trata a alguien como *persona*, se desea saber su nombre propio. Al pronunciar el nombre propio de alguien, se hace vibrar todo lo que éste es; no se le reduce a alguna de sus características. En cambio, sustituir el nombre propio por alguna condición accidental de la persona – un rasgo físico, una función social humilde, un defecto...– equivale a reducirla de valor. Por eso es un acto envilecedor y humillante.

Recuérdese, a este respecto, que el protagonista del film de Bertolucci *El último tango en París* manifiesta que no desea saber el nombre propio de la protagonista cuando ésta, tras cierto tiempo de convivencia íntima, le pregunta cómo se llama. Ello indica que quiere mantenerse en un nivel de pura relación corpórea, y no crear relación personal alguna. Esta forma de plantear las relaciones en un plano infracreador, puramente pasional, explica el desarrollo de la acción y, sobre todo, su final descorazonador.

En *El silencio*, de Ingmar Bergman, una joven comunica entusiasmada a una hermana suya que está sosteniendo relaciones íntimas con un extranjero, y, como él no conoce su lengua ni ella la suya, no pueden hablar... Sabemos que el lenguaje auténtico, el que es dicho con verdadero afecto, crea paulatinamente relaciones de convivencia. Alegrarse de no poder hablar, al tiempo que se mantienen relaciones corpóreas íntimas, significa que no hay voluntad de crear vínculos personales.

En las obras de Charles Chaplin (“Charlot”) y de Mario Moreno (“Cantinflas”) se hallan múltiples episodios extraordinariamente ricos en valor pedagógico. Ambos producen hilaridad porque están constantemente bajando del nivel de personas normales a uno inferior, el nivel de muñecos que actúan mecánicamente (Charlot) y de personas que se ven reducidas a condiciones menesterosas (Cantinflas). En ambos casos se trata de “antihéroes”, que actúan de forma desmañada y, cuando parecen caer a niveles casi infrahumanos, se alzan a un nivel de máxima dignidad porque nos dan una lección sencilla, nada prepotente pero espléndida, de conducta virtuosa, constructiva, regocijante para el espíritu. A la risa provocada por sus caídas de nivel, se une el gozo interior que produce la bondad, la ternura para con el desvalido, la voluntad de ayuda incluso en las condiciones más duras.

7. Aplicación de este método a la actividad de las tutorías

Por su poder de promocionar la capacidad creativa, este método de análisis de obras literarias y cinematográficas produce óptimos resultados en la tarea de orientar a niños y jóvenes en su camino hacia la madurez.

En más de una ocasión, el análisis en clase de la obra de R. Bach *Juan Salvador Gaviota* provocó en algunos falsos líderes estudiantiles un verdadero cambio de actitud. De modo análogo, la consideración atenta de las diversas aventuras de Pinocho abrió los ojos de muchos niños y adolescentes para comprender la falacia de quienes nos halagan con promesas vanas pero nos lanzan al vértigo y, con él, a la infelicidad.

La lectura meditada de un cuento o un poema sugestivos graba a fuego en el ánimo de los niños y jóvenes las claves de interpretación de la vida que necesitan para saber orientarse. Hágase la prueba, por ejemplo, con la breve narración *Los siete tarros de oro*, reproducida por Anthony de Mello en su libro *El canto del pájaro*²⁷. Se comprobará que es posible suscitar en niños y adolescentes una idea clara, por sucinta que sea, de lo que es el proceso de vértigo y la peligrosidad que encierra. El discípulo vive la peripecia del buen barbero. A la luz que alumbraba tal experiencia, el educador le pone nombre a tal proceso: “vértigo”. Y este término se carga de sentido para el niño y el adolescente. Posteriormente, ese primer esbozo de sentido irá cobrando cuerpo, adensándose, ampliándose, hasta ganar una gran madurez. *Ese ir llenando de sentido cada término y cada concepto es la tarea básica de la educación.*

Es muy importante advertir que la meta de estos análisis no es tanto subrayar los peligros inherentes a los procesos de vértigo cuanto destacar la riqueza de vida que suscitan los procesos de éxtasis. Aunque se trate de una tragedia, en la que todo parece diluirse en un puro horror, hemos de ver, al trasluz de las desgracias, la inmensa felicidad que se hubiera conseguido de haber orientado la vida por la vía opuesta,

²⁷ De Mello, A., *El canto del pájaro*, Sal Terrae, Santander, 1982, 173.

la del éxtasis. De esta forma, la tragedia resulta “catártica”, purificadora, como sugirió tempranamente el gran Aristóteles.

*Alfonso López Quintás
Departamento de Filosofía
Universidad Complutense de Madrid*

LA ESTIMACIÓN ESTÉTICA

JUAN CRUZ CRUZ

El desarrollo del tema que sugerí a los organizadores de estas Jornadas, a saber, la “estimación estética”, tenía un cierto inquieto, que a sabiendas oculté en el título, justo para no verme desbordado por la crítica, antes de empezar. Y ese inquieto era Van Gogh. De modo que el título de mi conferencia debería haberse continuado con un subtítulo: «La pintura como paisaje del alma». Que es lo que voy a desarrollar. Pero no quiero que sea una conferencia sobre Van Gogh, sino una reflexión con motivo de un cuadro de Van Gogh, cuadro que, por cierto, sólo lo muestro como una mediocre reproducción fotomecánica: se trata de la habitación del pintor en Arlés, en el sur de Francia (Museo Van Gogh en Amsterdam). En sus notas el pintor indica que desea sugerir reposo, pero la intensidad del color y la inestabilidad de los objetos, torcidos o de contornos ondulantes, la perspectiva en movimiento del conjunto, traduce su inquietud interior.

Mi intervención va a tener dos partes diferenciadas. Una sobre la ejecución artística. Otra, sobre la expresión artística. Ambas las quiero comenzar recordando dos anécdotas ocurridas respectivamente a los pintores románticos franceses Delacroix y Théodore Rousseau.

1. La ejecución pictórica

Delacroix cuenta que asistió a una conferencia sobre lo bello que daba el gran crítico de arte y filósofo Ravaisson. Delacroix aprovechó la primera oportunidad para escaparse de la sala. Se escabulló, dice, porque en unos pocos minutos ya había sido suficientemente edificado acerca del tema de lo bello y no aguantaba más.

En esta conferencia sobre la estimación estética, quien os habla es un filósofo, un filósofo que se va a servir del tema del arte de Van Gogh como de una ocasión para filosofar. De modo que lo que voy a decir no es arte, sino filosofía. Y es muy posible incluso que el mismo Van Gogh

no se hubiera reconocido en esta filosofía (vamos, que se hubiera vuelto a suicidar).

Esta primera parte versará sobre la ejecución artística. Y pregunto: ¿En qué consiste la ejecución pictórica de Van Gogh?

a) *La Técnica y el Arte de pintar*

Una característica propia de la pintura en general consiste en que el pintor es su propio ejecutante. En esto se distingue del músico. A veces el músico es compositor e intérprete (como Chopin o Liszt). Pero no siempre ocurre así. Un gran músico puede ser un pésimo intérprete o director de orquesta. El famoso director alemán Hans von Bülow rompió sus relaciones con Brahms porque no podía resistir el modo en que este ilustre músico estropeaba sus propias sinfonías al dirigirlas.

Pero el pintor tiene que inventar y ejecutar sus propias obras. La relación de un pintor con su obra es peculiar: él es consciente de ser la causa de sus obras de un modo más completo y absoluto que pueden pretender serlo los músicos. El verdadero ser de la pintura es causado directamente por los pintores.

Por eso decía Delacroix que el oficio de pintor es el más difícil de todos, y requiere el aprenderlo mucho tiempo. “Como la composición, la pintura requiere erudición, pero también requiere ejecución, como el tocar el violín”. *Journal*, 81.

Como un pintor tiene que ser su propio virtuoso, nadie puede acariciar la esperanza de llegar a ser un artista digno de este nombre, si antes no ha dominado la técnica de su arte. Un pintor no merece este nombre hasta que no ha alcanzado una madurez y la plena maestría en su oficio. El arte es también técnica, y la técnica requiere tiempo de aprendizaje, de asimilación.

Con una expresión muy francesa, podemos decir que uno de los elementos más característicos de la obra de Van Gogh es «la tenue». Un francés posee «de la tenue» cuando no hay descuido en él, cuando es dueño de sí mismo y mantiene un control firme sobre su modo de vestir, comportarse y hablar. Pues bien, la pintura de Van Gogh posee «de la tenue», y la experimentamos como el resultado de un esfuerzo atentamente controlado, que había asimilado en las lecciones del impresionismo y del puntillismo de Seurat. Dominó la técnica de pintar con

puntos y trazos de colores puros, aunque en sus manos esta técnica se convirtió en un medio vigoroso y coherente de expresar su propia energía interior.

Pero la pintura de Van Gogh se debate en la tensión entre diseño y color. Esta tensión de elementos se hace sentir en todo lo que ejecuta. El dibujo es un arte completo en sí mismo. Y Van Gogh lo domina. Pero no siempre los grandes maestros del dibujo tienen que ser grandes pintores. Y viceversa. En el caso de Van Gogh predomina el color sobre el dibujo. Aunque para él, la expresión es inseparable de un dominio del arte de dibujar. Este dibujo impresionista y puntillista figura como el subsuelo de sus cuadros y se pone al servicio impecable del color.

Su más sabia y conseguida tarea ha sido elevar su técnica al nivel del arte pictórico. Logra que su técnica persista oculta, pero magistral, en la simplicidad de un paisaje, aparentemente ingenuo.

Quede esto dicho desde el principio para valorar mejor lo que, por encima de su oficio, Van Gogh tiene de artista.

Y para que se puedan comprender bien las dificultades técnicas que Van Gogh tiene que resolver para plasmar su visión estética, voy a fijarme en la confesión de algunas cartas y conversaciones del pintor.

b) *Música y Pintura*

Decía, poco más o menos, que su problema como pintor era lograr que los objetos producidos por su arte, objetos sólidos e inmóviles, den una expresión o sugerencia de movimiento, de fluidez y, en resumen, de vida.

De hecho, todos los críticos de arte que se han acercado a la obra de Van Gogh han venido a destacar la fuerte vivacidad de sus cuadros y el impulso vibrante que irradian.

Se le podría objetar a Van Gogh que el movimiento sólo es patrimonio de la música. La música es un arte directamente móvil, sucesivo, vital. La pintura, en cambio, es simultánea y estática.

Los sonidos existen sólo cuando son producidos actualmente: la música sólo existe, en tanto que música, mientras es actualmente ejecutada. Una sonata de Beethoven dura tanto como su ejecución. Tan pronto como un pianista ha emitido el último acorde, toda esa estructura se desvanece en la nada. La música nunca goza de la presencia total que

pertenece a la pintura. La sonata es escuchada poco a poco, fragmentariamente. Y cuando la hemos oído toda, tras el último acorde, ha dejado de existir. La sonata, como un todo, sólo se encuentra en la vivencia subjetiva del que acaba de ejecutarla o escucharla. La pintura, en cambio, se halla en un espacio objetivo muy delimitado, expuesta en un caballete o colgada en una pared.

c) *Movimiento y Ritmo.*

Aunque Van Gogh no fuera músico, es claro que para él la existencia simultánea de la pintura le planteaba un reto musical: no tanto para representar el movimiento (cosa que indudablemente el pintor no puede hacer en el espacio), sino para sugerirlo.

Los pintores tienen dos modos de sugerir la sucesión y la vitalidad.

a) Consiste uno de ellos en representar una escena que implique movimiento, por ejemplo un tragal maduro, lamido por una suave brisa, en el mismo momento en que las fuerzas en juego están en un punto de equilibrio... Un momento de tensión durante el cual, habiendo terminado una fase del movimiento (ejemplo, el batir del tragal hacia un costado, empujado por el viento), las fuerzas en juego están en equilibrio. Este es el momento en que el pintor llama nuestra atención con una combinación de líneas que representen un intervalo de descanso entre dos movimientos (ejemplo, algunas espigas comienzan a doblarse en sentido contrario, sugiriendo el sentido de una contrarreacción móvil). De esta manera, ya que el pintor no puede ejecutar el movimiento mismo, lo sugiere mediante la estructura de las líneas y la distribución de los colores en una superficie quieta y firme.

b) El segundo modo de sugerir la vitalidad y el movimiento consiste en introducir el ritmo en la composición de sus obras. La pintura, como cuerpo sólido, se da de una vez a nuestra sensibilidad. Precisamente la poderosa conmoción que provocan las pinturas de Van Gogh se debe a la incorporación del ritmo. Son enormemente expresivas las curvas rítmicas de sus cielos o las ondulaciones fluctuantes de sus tierras y colinas. Ahora bien, el ritmo es un elemento propiamente musical: los músicos repiten acordes y frases musicales, siguiendo una cadencia. Pues bien, también hay una suerte de repetición en la pintura, bajo la forma de ritmo.

En los paisajes de Van Gogh, el ritmo se origina de la repetición calculada de formas, de esquemas, de curvas, de colores. Se origina también de una distribución de los valores luminosos cuya regularidad divide el espacio como el ritmo musical divide el tiempo. Van Gogh me hace recordar que Kandinsky acentuó la noción de ritmo en pintura e insistía sobre las semejanzas entre pintura y música. También Cézanne hablaba de una composición rítmica. Este ritmo espacial, propio de los paisajes de Van Gogh, merece el nombre de ritmo sólo por el hecho de que su pintura requiere tiempo para ser vista por nosotros en su estructura y comprendida adecuadamente. Esa pintura de Van Gogh se nos convierte en un arte casi musical, en la medida en que de una manera astuta y solapada nos implica a nosotros mismos en la visión del cuadro: nos obliga a introducir y poner nuestra propia experiencia estética, la cual es desde luego temporal, fluida.

Tan pronto como sus paisajes, en cuanto composiciones pictóricas en el espacio, asumen la forma de esquemas de líneas y colores percibidos sucesivamente en el tiempo, la composición se convierte para nosotros en un ritmo.

Y la maestría en la aplicación de este ritmo vivencial hace que cada cuadro de Van Gogh sea una melodía análoga a la musical estricta.

He ahí el oficio y la técnica puesta al servicio de una fulguración vital estética.

d) *Lo Plástico y lo Representativo*

Otro punto que debemos tener en cuenta en la obra de Van Gogh es la tensión que pone entre los elementos plásticos y los elementos representativos. Un elemento representativo es el la cama, las sillas, la mesa, las fotos, la ventana y, más allá de la ventana, en otros lienzos, los campos ubérrimos a punto de cosecha. Un elemento plástico es el color, el empaste, la calidad e intensidad del dibujo, la ilusión óptica del relieve y la profundidad. Van Gogh descubre, selecciona, acentúa e integra en un todo estructurado los elementos que realmente agradan a los ojos: toma, junto con los elementos plásticos, un número variable de elementos puramente representativos. Pero la intensidad del efecto producido por su pintura se incrementa en proporción a la pureza plástica de su estructura. Van Gogh procura mantener sólo los elementos representativos imprescindibles que no tienen valor plástico.

Otros pintores contemporáneos han decidido eliminar todo elemento representativo y constituir un tipo de pintura que no contenga nada más que elementos plásticos; y, de estos, los puramente geométricos. Es válida esa fórmula si llega a producir belleza; pero no es la fórmula de Van Gogh.

En primer lugar, Van Gogh distribuye admirablemente las formas como elementos plásticos. Toda forma es plástica por sí misma y tiene una significación plástica propia. El elemento plástico es geométrico por naturaleza. Para Van Gogh, un monte se adensa en curvas y parábolas. Las piedras sobre el terreno sufren la metamorfosis de esquemas geométricos apenas insinuados. En cualquier caso, muchas líneas de sus figuras significan la experiencia estética que causan y nada más.

El color, por su parte, se pone porque agrada a la vista; y Van Gogh lo manipula de una manera tan vibrante que da a los ojos el máximo de satisfacción. No olvidemos que hay muy pocos colores puros y saturados en la naturaleza, y Van Gogh no está dispuesto a sustituirlos en sus pinturas por los colores más débiles de la realidad.

Por la misma razón, atribuye a los objetos que él representa no ya los colores que tienen en la naturaleza, sino los que deben tener para agrada a nuestros ojos. No hay en la naturaleza una cosa tal como una sierra morada o un espino violeta. Pero, ¿por qué ha de pintar un árbol con su verdadero color, si este color es opaco, desagradable o simplemente indiferente? Van Gogh pinta las cosas con los colores que tales cosas deben tener para agrada a nuestros ojos. Él realiza una purificación, una rehabilitación que puede designarse como un esfuerzo para sacar los colores de sus objetos y distribuirlos según las exigencias plásticas de la pintura mejor que según el modelo de la realidad externa. Por eso, la luminosidad, en la pintura de Van Gogh, no es sólo la luz que recibe el paisaje y que, al plasmarse en el lienzo con los juegos de sombras propias y arrojadas, como efecto del claroscuro, se nos presenta como luz recibida por el cuadro; sino que, además, por la magia de las tensiones cromáticas, se produce una misteriosa emanación de luz. Es una luminosidad suya, característica. No es la luz que empapa el cuadro el secreto de su atractivo, sino que es la luz emanada del cuadro lo que de él nos encanta y nos envuelve en un mundo sencillo, pero enigmático, y en una atmósfera incitante.

Y con esta apreciación sobre el color termino la primera parte de mi tema.

2. La expresión artística

Comenzaré la segunda parte con otra anécdota, esta vez del gran pintor romántico Théodore Rousseau. Cuenta que estando un día en el campo, caballete desplegado y lleno de inspiración, intentaba plasmar en su lienzo un majestuoso roble que se erguía al lado del camino. Detrás del pintor, un labriego observaba extrañado la actividad del artista.

El campesino acabó preguntándole: ¿para qué pinta Vd. ese árbol si ya está ahí? Son ganas de perder el tiempo.

El labriego pensaba que la simple copia o imitación estricta de un árbol es inútil, pues jamás podrá compararse con el árbol mismo, vivo y umbroso, que regala frutos y sirve de hogar a las aves.

Théodore Rousseau se quedó callado. Pero también podía haberle dado la siguiente respuesta: yo pinto el roble para darle una existencia que la naturaleza misma no le confiere, a saber, la existencia artística.

La naturaleza no hace un árbol sólo para ser contemplado por los caminantes, sino también para cobijar, para dar frutos, para asegurar el terreno con sus raíces, para dar madera y para otras cosas más. Una de estas cosas más es justo el ser contemplado estéticamente en su belleza natural y real. ¡Y cómo nos encanta, por ejemplo, el arbolado que entretiene las veredas de este campus universitario! Pero la función estética de un árbol es una entre otras muchas.

En cambio, el pintor pinta el árbol sólo para ser contemplado estéticamente en su belleza artística, belleza producida por el artista mismo. De ese árbol pintado no podemos evidentemente obtener frutos, ni beneficios ornitológicos ni geodinámicos, ni consecuencias morales ni científicas. El acto de pintar es un acto de creación pura, sin miramientos prácticos ni científicos: hace que algo que antes no existía acabe existiendo sólo para causarnos el placer contemplativo de gozarnos con su vista. Y sólo para eso. Una pintura es una contribución del artista al embellecimiento del mundo real.

Una vez aclarada esa pregunta del labriego, supongamos que otro curioso observador muy distinto, un erudito, hubiera preguntado: ¿esta contemplación estética que Vd. tiene del árbol es obra y función de la razón abstracta o es obra de sensibilidad y sentimiento? ¿La contemplación estética es asunto de la cabeza o es asunto del corazón?

a) *Razón y Sensibilidad.*

Permitidme que traspase esta pregunta a los filósofos clásicos griegos. ¿Qué habrían ellos respondido? Los clásicos definían las cosas bellas diciendo que son “*quae visa placent*”, las que agradan a la vista. Se trata de un gozo que tiene dos características: primera, no es un placer meramente sensorial; segunda, no es un placer puramente práctico o utilitario.

a) En primer lugar, la contemplación estética no es intelectual ni es explicable por el intelectualismo. El intelectualismo, en efecto, sostiene que sólo el entendimiento juzga de la belleza. Pero el intelectualismo yerra; porque en el hombre, la belleza es connotada a la vez por facultades espirituales y sensitivas. Sin un oído no es posible percibir belleza en la ejecución pianística de una Sonata de Mozart. Alguien podría tener de esa pieza musical un concepto abstracto y matemático, por cuya virtud repetiría las notas en el preciso orden en que fueron escritas; pero eso no sería música. Sin olfato no se distinguiría belleza en el olor del jazmín. Sin un ojo, jamás podría captarse belleza en el cuadro del dormitorio del artista pintado por Van Gogh. Sin sentidos no hay belleza para el hombre. Por eso, lo bello es lo que, al impresionar nuestros sentidos, causa placer.

Pero esto no quiere decir que la belleza se reduzca a la emoción o impresión subjetiva que se agota en cada sentido. En la visión pictórica del dormitorio del pintor no son solamente nuestros ojos los que quedan complacidos. Son dimensiones profundas de nuestro yo las que son colmadas. No debemos confundir lo agradable (como deleite sensual) con la fruición estética. En el goce estético hay una armonía entre los sentidos y el espíritu. El gozo, la delectación, el encantamiento del corazón, es el efecto subjetivo que causa el objeto bello en quien lo contempla.

b) Pero, en segundo lugar, ese gozo es desinteresado, no está movido por una utilidad práctica, ni por la codicia de poseer algo. Se trata de un gozo contemplativo, o sea, desasido, ajeno a pretensiones utilitarias o morales. El sujeto se entrega a la cosa bella, hechizado por ella, sin pedirle nada a cambio: le basta la sola presencia de la cosa. Ese cuadro, en que está pintado un dormitorio campesino, me arrebató de la vida práctica, paraliza mi ritmo cotidiano y mi apetito de utilidades y me

impulsa hacia un plano superior de la existencia. Me siento aligerado de afanes de dominio y servicio; me siento libre.

El gozo que está por encima de la utilidad y del disfrute práctico es placer contemplativo, o contemplación sin más; y de este tipo es la fruición estética. Ni siquiera se nos ocurre en ese estado indagar científicamente si el mensaje de Van Gogh estaría mejor expresado de otra manera o por otro pintor que hubiera compuesto un cuadro tomando un tema parecido. No hay en este cuadro oquedades o fallos susceptibles de ser llenados. Si los hubiera, ya no habría belleza. Esta pintura habla como totalidad a la totalidad de mi alma, la cual queda embargada, sobrecogida por la unidad vital del mensaje visto. Sólo cabe «mirarla», contemplarla.

Vamos a suponer que el curioso erudito que el pintor tiene detrás se haya conformado con esta respuesta. Pero, todavía podría seguir preguntando: ¿se debe el goce contemplativo al hecho de que el pintor nos brinda una imitación o copia del paisaje natural?

b) *Imitación y Expresión*

¿Qué hace propiamente Van Gogh como artista: imitar las cosas naturalmente bellas o inventar un mundo de sustitución, puramente imaginado, sin correspondencia alguna con el mundo real y natural? ¿Imita escrupulosamente o inventa fantasiosamente?

Parece que desde los griegos, los tratadistas del arte se han dividido en dos bandos: quienes defienden el arte como imitación exigen fidelidad escrupulosa a las formas naturales que han de ser copiadas. Quienes defienden el arte como invención fantasiosa sostienen que el artista no ha de reproducir fotográficamente el universo, desprecian cualquier tipo de remedo, de simulación de cosas reales: el artista nos trasladaría a un mundo distante; el arte sería puro juego imaginativo, sin relación con lo real.

Ya los autores antiguos que, como Sócrates y Aristóteles, se inclinaban a pensar que el arte del pintor es una cierta imitación, procuraban engrandecer esa función, rechazando la calcomanía e indicando que: 1) la imitación artística no es copia servil del modelo, v. gr., de un atleta, pues el verdadero arte toma del modelo sólo aquello que tiene de más bello, de suerte que el resultado es superior al sujeto imitado; 2) la imi-

tación debe fijarse menos en el aspecto físico externo que en la dimensión interior, el drama sentimental y psicológico, del atleta.

Parece hoy claro a todo el mundo que la función artística no consiste en imitar fotográficamente la naturaleza (física o psicológica), sino en expresarla desde su esencia íntima, o sea, en sacar a la luz lo que esa naturaleza implica, poniéndolo en una materia sensible. El pintor no trata de imitar o copiar la superficie de la naturaleza, sino de expresar su fondo esencial. Y la expresión no es imitación, sino creación. La fría exactitud reproductiva no es propiamente pintura.

Y esta es una primera conclusión que hemos de aplicar a los temas y paisajes de Van Gogh: que no son copias, sino expresiones.

El artista no es un fantasioso, ni un creador situado al margen de la realidad concreta.

Se encuentra, en primer lugar, con las limitaciones propias de los materiales e instrumentos que utiliza: ha de echar mano de lo que está fuera de él, como el pincel, el lienzo, los colores, etc.

Cuenta, en segundo lugar, con la disposición e idoneidad natural de sus medios: no puede hacer música con líneas y colores.

Gravita sobre él, en tercer lugar, la circunstancia objetiva que determina la intención estilística de una época: un pintor como él no opera como un barroco. Hace puntillismo e impresionismo.

Y no sólo ha de someterse a todos estos medios, instrumentos y circunstancias, sino que ha de contar sobre todo con el objeto mismo que quiere representar, la habitación del artista: aunque no para imitarla, sino para expresarla.

c) *Imaginación y Expresión*

La copia es una explicación, es una representación dirigida al entendimiento, al conocimiento conceptual y científico. La habitación simplemente copiada ofrecería a escala reducida y en superficie plana lo que en la realidad es volumétrico y kilométrico.

Pero el tema pintado por Van Gogh, el dormitorio del artista como pintura, no habla al entendimiento, sino al espíritu en su totalidad. No intenta provocar un conocimiento, ni enseñar, ni explicar.

Los cuadros de Van Gogh no explican nada, no enseñan nada, no imparten conocimiento científico acerca de las cosas y de los paisajes

naturales. (Sería aberrante hacer que los niños de un colegio fueran obligados a ver este cuadro sólo para que conocieran un dormitorio). Su pintura, en lugar de darnos palabras para comprender, coloca ante nuestros ojos realidades para contemplar. Su dormitorio pintado no exige que nos volvamos hacia el dormitorio real o natural, por ejemplo, de los franceses, para verificarlo y comprobar en qué medida lo copia. La pintura del dormitorio es por sí misma una cosa autónoma, sustantiva, que exige que sólo nos fijemos en ella.

Como pintor, Van Gogh es, por eso, creador: da existencia y forma a un nuevo ser. Y sólo se obliga a hacer bien ese nuevo ser; no está obligado a imitar fotográficamente ningún objeto externo, ser o paisaje natural.

Tras esta aclaración, el curioso erudito podría preguntar sorprendido: ¿Es que acaso no tienen temas los cuadros de Van Gogh? ¿Acaso no exhiben habitaciones casi con nombre propio, paisajes con nombre propio? Sí. Pero eso no es lo decisivo.

d) *Tema y Motivo*

En la pintura de Van Gogh –al igual que en otros pintores– podemos distinguir entre el tema como *asunto* y el tema como *motivo*. Lo que Van Gogh pinta en sus cuadros no es un asunto de la realidad circundante. La realidad del dormitorio del pintor, por ejemplo, es sólo un motivo de sugerencia para él. Lo que cuenta es la suscitación efectiva producida en su fantasía, en su imaginación, al contacto del dormitorio real con su alma. El dormitorio, las sillas, la cama, etc., en su pintura son ante todo un espectáculo suscitado en las facultades o elementos de su alma, es una exhibición del alma. Las formas ondulantes, los suelos estremecidos, las figuras de líneas retorcidas, traducen su fuego interior, su ánimo atormentado.

Claro está que el arte de Van Gogh está arraigado en una realidad actualmente percibida, pero se alimenta de imágenes dotadas con la realidad y la intensidad de las sensaciones. Él es como un visionario de la realidad; y sus pinturas son alucinaciones de la naturaleza, entregadas totalmente a la vivencia de las sensaciones, con renuncia expresa al conocimiento objetivo de la forma externa, del color real y de la materia natural.

Este sentimiento personal y vivencial es lo primero que da unidad a sus temas como obras de arte. La propia realidad –el dormitorio del pintor– no tiene tal unidad en sí misma. ¿Dónde comienza unitariamente el dormitorio real que contemplo, cuando visito en Francia la morada que tuvo el pintor? Es el artista, no la realidad, el que recorta una unidad. La representación de Van Gogh está acabada, es perfectamente unitaria. No así el dormitorio real y natural que vemos en un pueblo francés.

La unidad de las formas pictóricas de Van Gogh se debe también a las imágenes inconscientes del espíritu, las que acompañan nuestra vigilia y guían nuestra comprensión de las cosas: imágenes eternas que otorgan significación especial a las figuras del artista. Son las imágenes que el psicólogo Carl Jung adscribía al inconsciente arquetípico y colectivo, más profundo que el subconsciente individual y que el inconsciente instintivo personal. Una de esas imágenes es la imagen del *camino* por recorrer; otra, es la imagen de la tierra *que convoca* a sementera; otra, es la imagen del *árbol caído* que se une a nuestras frustraciones; otra, es la imagen *del horizonte* que se confunde con nuestras esperanzas.

Antonio Machado expresa en el poema «A un olmo seco» la mágica sincronización de la forma original subjetiva, impregnada de imágenes arquetípicas, y la forma original objetiva que hace su eclosión en un olmo seco. ¿Os acordáis?:

*Al olmo viejo, hendido por el rayo
y en su mitad podrido,
con las lluvias de abril y el sol de mayo,
algunas hojas verdes le han salido.
Ejército de hormigas en hilera
va trepando por él, y en sus entrañas
urden sus telas grises las arañas...
Antes de que te derribe, olmo del Duero,
con su hacha el leñador, y el carpintero
te convierta en melena de campana...
antes de que el río hasta el mar te empuje
por valles y barrancas,
olmo, quiero anotar en mi cartera
la gracia de tu rama verdecida.*

*Mi corazón espera
también, hacia la luz y hacia la vida,
otro milagro de la primavera.*

La forma original subjetiva –el hombre apesado por la melancolía– sale al encuentro de la forma original objetiva –el árbol consumido por el tiempo y los insectos– Y los dos se unen en ese milagro de los abriles de la vida humana que es la esperanza, y de la primavera vegetal que es la rama verdecida. El poema produce un estremecimiento que sólo puede darlo a la vez la verdad profunda del hombre y la verdad profunda de las cosas.

Esas imágenes arquetípicas (horizonte, cielo, árbol) están en la base de nuestra experiencia personal diaria. Pues bien, en el momento propicio de su creación artística, Van Gogh está dotado para servirse de ellas, especialmente de las que expresan, para él, la melancolía cetrina de la existencia.

En fin, los temas pintados por Van Gogh toman, en cada caso, una flexión de individualidad única e irrepetible, aunque el asunto tratado se halle repetido: dentro de un cuadro se animan las cosas de una manera determinada, de suerte que la obra acaba bastándose a sí misma, gozando de unidad autónoma y original, en torno a la cual cobran sentido los materiales, los colores de que se compone: es la obra misma la que elige sus ritmos, sus cromatismos; no al revés. Desde esta forma individual hemos de entender los caracteres de integridad, armonía y claridad, propios de la belleza: no se le puede amputar un solo cromatismo a un paisaje de Van Gogh sin destruirlo. Se le podrían aplicar los versos de Juan Ramón Jiménez: “No le toques ya más / que así es la rosa”.

Para crear esta unidad Van Gogh elimina de su obra todo lo no interesante para ella; sólo el sentimiento personal da unidad, y el único modo de lograr esto es mostrar solamente lo que merezca ser visto. Todos los elementos de la realidad del dormitorio del pintor que no concuerdan con la representación imaginada y sentida por Van Gogh son implacablemente eliminados. Ya decía Delacroix: “El primero de todos los principios es la necesidad de hacer sacrificios”. Este principio expresa, en el caso de Van Gogh, la primacía de la creación expresiva sobre la imitación en sus pinturas. En este sentido, Van Gogh no es realista, no se inscribe en el realismo pictórico. Quita del modelo del dormitorio del pintor, por real y amable que pueda ser en la realidad, todos los elementos que no son compatibles con la forma plástica de la obra de arte que ha de realizarse. Y como mágico premio por este sacri-

ficio, al cabo, vemos y reconocemos en sus pinturas un cobijo y un amparo, con toda su enigmática soledad. Y lo vemos con la tersa y nueva óptica que seguramente hubiera estado siempre oculta para nosotros, si Van Gogh no nos la hubiese descubierto.

Van Gogh adopta el primer principio de toda técnica pictórica que quiera alcanzar el dominio mismo del arte: a saber, la purificación del color, su depuración de los sedimentos deformantes que depositan allí la memoria rutinaria y la asociación habitual de imágenes. En los lienzos de Van Gogh es el aliento de los contornos, solidario con el mordiente de los colores en la luminosidad del aire, nos invita a que nos despojemos de nuestros esquemas ordinarios, a que nuestros ojos se transfiguren y aprendan a mirar las cosas, para contemplarlas con cierta inquietud.

Van Gogh nos enseña a ver la realidad en que vive como hombre y el artificio movedizo en que se cobija; su ojo es un *filtro* que detiene y rechaza las impurezas de la percepción ordinaria. Es también un *prisma* que analiza y prolonga nuestra sensación óptica. Percibe tintes o saturaciones que la vida prosaica rechazaría.

Ahora bien, el renunciamiento material no es el fin del arte de Van Gogh, sino un medio de devolvernos la virginidad de la mirada. Su pintura es siempre concreta: aun cuando geometriza, busca la figura sensible irradiada de sentido. Se priva ciertamente de algunos recursos. Pero esta privación es inofensiva y sirve para hacernos ver de un golpe lo esencial.

e) *Pintura y Realidad*

Pero seríamos injustos con Van Gogh si sólo lo presentásemos como extasiado con sus propias sensaciones, arrobado en su vago sentimiento de figuras plásticas. Sus cuadros, sus paisajes no imitan la realidad, pero la expresan creadoramente. ¿Qué significa este nuevo concepto, «expresar creadoramente» la realidad?

Van Gogh produce una figura semejante, por ejemplo siguiendo la forma esencial de un dormitorio real. Él opera «siguiendo o persiguiendo» la forma esencial de la cosa. Y aquí está el secreto de su creatividad y originalidad como artista. ¿Qué significa seguir o perseguir la forma esencial de una cosa? ¿Acaso plasmarla tal como en una visión física o psicológica se ofrece? No. Porque no hay cosa real que sea agotada en

toda su riqueza por sucesivas aproximaciones humanas. Como ya he dicho, ni la imitación física ni la imitación psicológica definen la función del artista. La naturaleza no otorga de una vez por todas su secreto; y el artista se ve urgido a volver una y otra vez sobre ella.

Recordemos que los grandes artistas -como Gauguin o Van Gogh- son reiterativos en sus temas; pero en cada lienzo, en cada obra, descubren dimensiones distintas del ser, mediante nuevos matices, nuevos colores -a veces con colores que, a una mirada superficial, pueden parecer desentonados o irreales-. Seguir la forma de la cosa no es quedarse en un primer acercamiento, sino profundizar, calar, sondear, hasta lograr su más entrañable esencia. El artista auténtico ha de hacerlo. Pero profundizar y sondear son actos creadores. La creatividad en el modo de calar en la cosa es asunto subjetivo del artista.

Pero esa creatividad no la pone él arbitrariamente, para figurar una cosa fantasmal; es creativo en su profundización, pues pone en marcha todas las facultades de su espíritu y de su sensibilidad, las agudiza al máximo, justo para servir a la existencia íntima de la cosa que intenta plasmar. El artista desea vivamente que la forma esencial de lo real se patentice en su cuadro. Porque esa forma ha sido el principio por el que la cosa misma ha surgido y se eleva a la existencia fáctica o externa. El artista tiene la obligación severa de expresar esa eclosión de las cosas desde su forma profunda. Imitar aspectos físicos o psicológicos podrá ser más o menos difícil; pero un pintor fotográfico no es un artista.

En sus figuras pictóricas, el artista eleva la potencia expresiva de las formas reales. Y lo hace con un lenguaje distinto del científico: no interviene con teorías físicas ni con conceptos matemáticos, sino con figuras que hablan al sentimiento. Recordemos, a título de ejemplo, la figura de los zuecos de campesina pintados por van Gogh -un tema casi gemelo del que tenemos delante-. Los zuecos aparecen encima del suelo, desligados de cualquier otro elemento representativo. Van Gogh se deja llevar por la forma de los zuecos, simplificando sus líneas superficiales para dar paso justamente a una forma condensada. ¿Qué forma existencial es esta? Es la forma de unos zuecos que han sido testigos mudos de la esperanza de las cosechas, de las ilusiones del hijo por venir, del monótono trabajo cotidiano, del desgaste del tiempo en el hogar. El artista se ha puesto a disposición de lo esencial para darle cuerpo: “En el oscuro y gastado interior del zueco -dice Heidegger refiriéndose a esta figura de Van Gogh- queda fijada la fatiga del andar laborioso. En la fuerte pesadez del zueco queda retenida la tenacidad de

la lenta marcha a través de los surcos uniformes que se dilatan en el campo azotado por el rudo viento. En el cuero queda la humedad y saturación del suelo. Bajo las suelas pasa la soledad de los senderos al caer de la tarde. En los zuecos vibra la llamada silenciosa de la tierra, su callado regalo del grano maduro y su misteriosa inacción en el árido yermo del campo invernal. A través de este instrumento corre la latente inquietud por la seguridad del pan, la íntima alegría por la superación de la penuria, la angustia ante la llegada del parto y el temblor ante el acecho de la muerte. Este instrumento pertenece a la tierra y queda guardado en el mundo de la campesina. En función de esta escondida malla de relaciones surge el zueco como tal en su esencia”.

De los zuecos no hace el artista ni una valoración práctica o utilitaria ni una valoración científica.

No hace una estimación *práctica*, puesto que no se interesa por la flexibilidad y adecuación de los materiales con que están hechos, ni si son convenientes y útiles para caminar con ellos para lucirlos en una fiesta.

Tampoco hace de ellos una estimación *científica*: no se interesa por la composición química de dichos materiales, ni por el valor económico que pueden tener al salir de fábrica o al ser vendidos por el comerciante.

Sólo hace de ellos una estimación *artística o estética* para expresar su forma profunda: ellos han surgido, como instrumentos humanos, desde la condición de ser un hombre atado a la tierra; por eso, en la pintura muestran los zuecos tantas cosas: el camino recorrido o por recorrer, la dureza y pesadez de la tierra, el resguardo de la campesina. Todo esto lo experimenta la campesina sin necesidad de reflexionar ni teorizar. Y todo esto es lo que el artista debe plasmar. Con una actividad expresiva, con potencia creadora, potencia precisamente para ver las formas en su integridad. Integridad que es captada por nuestra estimación estética.

Juan Cruz Cruz
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra

LAS VALORACIONES ARTÍSTICAS

PAULA LIZARRAGA

Para muchos, hablar de arte supone, de forma más o menos inmediata, de forma más o menos consciente, plantear la cuestión de las valoraciones artísticas. Por eso mismo resulta indispensable, desde el punto de vista intelectual, abordar específicamente el tema de las valoraciones, y hacerlo desde una perspectiva filosófica. Felicito, por tanto, a los organizadores de los cursos de verano por haber dedicado una sesión a esta cuestión.

Sería sin duda interesante realizar un recorrido por los principales momentos de la Historia de la Cultura y distinguir aquellos en los que aparece, en el ámbito de la reflexión y de las opiniones vertidas sobre las distintas manifestaciones artísticas, una mayor propensión a realizar valoraciones. Más interesante todavía sería estudiar el contenido autoreflexivo de las obras de estos mismos periodos desde este punto de vista.

Con frecuencia encontraríamos que esos dos ámbitos de la actividad intelectual, el teórico y el artístico, adoptan frente a la cuestión de las valoraciones posiciones diferentes, e incluso antagónicas. Una buena parte de la producción artística del siglo XX se ha encaminado precisamente a subrayar su rechazo radical a una tendencia primariamente valorativa del arte. No es otra la razón de ser de la “tendencia presentacionista”. El arte quiere ser y estar antes que entrar en valoraciones, al menos en la medida en que éstas no tengan en cuenta cuestiones que podemos llamar muy de fondo.

De hecho, cuando la reflexión filosófica sobre el arte ha alcanzado una mayor altura, tanto en la filosofía antigua, como en la filosofía moderna y contemporánea, ha hecho una tarea integradora de la concepción del arte en una visión filosófica general valorando el arte en conexión con el bien y la verdad.

El arte es, según nos dice Aristóteles en su *Poética*, la representación de acciones humanas¹. Hay muchos autores que han fundamentado su teoría del arte en esta misma idea. En esta exposición me voy a apoyar

¹ Cfr. Aristóteles, *Poética*, Trad. Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1992, 1448^a.

en la obra de tres autores –además, por supuesto, de Aristóteles–: el filósofo francés Etienne Gilson (1884-1978), el crítico inglés Roger Fry (1866-1934) y el historiador austriaco E. H. Gombrich (1909). Tanto Roger Fry como E. H. Gombrich hablan del arte como de un “asunto” entre seres humanos². Etienne Gilson, también apoyado en el planteamiento de Aristóteles sobre el arte, sin embargo ha destacado más el aspecto de representación o construcción que aparece en la definición aristotélica. Y así, Gilson habla en *Pintura y realidad* de que el arte consiste en dar la existencia a un objeto que su creador desea ver pero que no encuentra en la naturaleza³. El mismo autor afirma que el proceso de creación artística es, para el propio artista, una revelación del nuevo ser que está produciendo. Y en ese sentido, el artista es su primer público. Concluye Gilson que si le preguntamos qué espera de esa obra, dirá: “el placer de verla”⁴.

Como ver es conocer, el placer de la experiencia estética es el conocimiento. Desear repetir una experiencia estética es desear repetir un acto cognoscitivo. Este placer es de la misma clase que el de la contemplación. En realidad, la experiencia estética es una contemplación sensible que surge en una investigación intelectual de su causa. Es, por tanto, la experiencia de un placer, lo que quiere decir que estamos hablando de esa clase de emoción que un hombre experimenta en contacto con un objeto cuya aprehensión es deseable por sí misma: “Lo bello es lo que, en el objeto mismo, es causa de tales placeres, de tales actos de conocimiento”⁵. Ya los escolásticos definían lo bello (*pulchrum*) como lo que place cuando es visto, identificando lo bueno con lo bello⁶.

² Cfr. Gombrich, E. H., *La Historia del arte*, Debate, Madrid, 1996, y Fry, R., *Last Lectures*, Cambridge University Press, Cambridge, 1939.

³ Cfr. Gilson, E., *Pintura y realidad*, Aguilar, Madrid, 1961, 150.

⁴ Cfr. *Ibid.* En este mismo sentido se expresa Juan Pablo II en su última carta dirigida a los artistas: “Nadie mejor que vosotros, artistas, geniales constructores de belleza, puede intuir algo del pathos con el que Dios, en el alba de la creación, contempló la obra de sus manos. Un eco de aquel sentimiento se ha reflejado infinitas veces en la mirada con que vosotros, al igual que los artistas de todos los tiempos, atraídos por el asombro del ancestral poder de los sonidos y de las palabras, de los colores y de las formas, habeis admirado la obra de vuestra inspiración, descubriendo en ella como la resonancia de aquel misterio de la creación a la que Dios, único creador de todas las cosas, ha querido en cierto modo asociaros”. Juan Pablo II, “*Carta a los artistas*”, Ciudad del Vaticano, 1999, 1.

⁵ Cfr. Gilson, 152.

⁶ “Lo bello y lo bueno es una cosa fundamentalmente idéntica, porque están basados en lo mismo, es decir, en la forma; y esto es por lo que lo bueno se alaba como bello. Pero

La pregunta que cabría hacer aquí es: ¿qué hay en algunas formas que las hace agradables de ver? Es un hecho innegable que hay determinadas formas que producen placer al ser contempladas. La explicación que se ha dado a este hecho, desde Aristóteles, parece aunar las opiniones que, con diversas formulaciones, vienen a decir que la causa de que haya formas que agradan a los sentidos se debe a que obedecen a determinadas proporciones numéricas.

El origen de la experiencia estética, a la que siempre acompaña el placer, sería la adaptación perfecta que se da entre un determinado sentido y un determinado objeto sensible cuya estructura hace de él un objeto perfecto de aprehensión. Siguiendo a Gilson, diríamos que en la experiencia estética, la estructura de los objetos susceptibles de ser experimentados ha sido seleccionada por el artista entre otras muchas posibles, precisamente por su capacidad para causar actos de aprehensión placenteros⁷.

Podría parecer que estamos ante un planteamiento hedonista de la experiencia estética al defenderse el placer como el bien supremo. Pero, lo que se afirma no es el placer como el bien supremo, sino el placer en íntima relación con él. La dignidad del placer es proporcional a su causa, dirá Gilson⁸. Y en el caso de la experiencia estética, el placer tiene su causa en la misma inteligibilidad del ser.

En la experiencia estética actúan leyes inteligibles, ya que, como hemos dicho, en las formas manipuladas por el artista –incluso en una simple línea y sus inflexiones– está presente un elemento de matemática inteligibilidad⁹.

difieren en nuestro entendimiento. Pues el bien propiamente dice referencia a nuestro apetito (ya que bueno es aquello que todos desean) y, por tanto, tiene naturaleza de fin (ya que el deseo es una especie de movimiento hacia una cosa). Por otra parte, lo bello dice referencia al poder cognoscitivo. Pues se dice que son bellas las cosas que placen a la vista. De aquí que lo bello consista en una proporción debida, pues lo sensible deleita en las cosas que están debidamente proporcionadas, porque el sentido es también una suerte de proporción –razón en otros textos–, como lo es toda potencia cognoscitiva. Ahora bien: como el conocimiento es por asimilación, y la semejanza dice relación a la forma, lo bello propiamente se refiere a la noción de causa formal.” Aquino, Tomás de, *Summa de Teología*, B.A.C., Madrid, 1994, I, 5, 4, ad. 1.

⁷ Cfr. Gilson, 156.

⁸ Cfr. *Idem*, 157.

⁹ Esta idea, en la teoría crítica de Roger Fry, recibe el nombre de “Sensibilidad”. De ella habla Fry en un artículo titulado “Sensibility”, aparecido en *Last Lectures*, Cambridge University Press, Cambridge, 1939. Fry ilustra con un ejemplo clásico la noción de

Así como en la teología se afirma que el universo testifica la existencia y poder de su creador, en el ámbito artístico se dice que una obra de arte manifiesta la maestría de su autor. Un maestro es aquel que tiene dominio sobre una técnica. En este sentido el arte es esencialmente un saber-cómo. No es sólo inspiración sino, y sobre todo, sabio uso de la inspiración. Aristóteles afirma en la *Ética a Nicómaco*¹⁰ que la excelencia de un arte es la sabiduría y, la sabiduría no es solamente perfeccionamiento técnico. La perfección artística, por tanto, es más que perfección técnica. Esto quiere decir que la técnica no tiene un criterio de perfección propia. Cuando hablamos de una técnica magistral es porque exhibe algo que no es técnica, sino algo natural. Spaemann utiliza la expresión: “como si fuera natural”¹¹, y Platón dirá que para que el arte sea perfecto la técnica tiene que pasar desapercibida¹².

Esta idea, sin embargo, no nos puede hacer perder de vista que cada arte tiene sus medios propios, y por tanto su especificidad. Así, Aristóteles afirmará que cada técnica tiene su excelencia propia, por tanto la sabiduría se puede alcanzar en todas las técnicas. Cada técnica tiene su potencia propia, y produce un efecto determinado¹³.

Cuando Aristóteles se plantea en la *Poética* el origen, el surgir de la poesía, se pregunta por la mimesis o imitación. Habla de la mimesis como de algo connatural, un instinto natural, que el hombre recibe. Aquí es donde se podría cifrar toda la teoría de la inspiración aristotélica. Pero además, Aristóteles entiende que este instinto natural se perfecciona por la técnica. La mimesis es connatural al hombre, y es además una imitación racional. La base está en la naturaleza, y la técnica, que es un hábito intelectual, perfecciona algo que tiene el carácter de natural. La técnica aristotélica hay que entenderla, por tanto, como ese hábito

sensibilidad. Consiste en comparar la línea trazada con regla y la línea dibujada a mano alzada. La sensibilidad sólo aparece en la línea dibujada, ya que en la línea reglada lo que se da es una ejecución mecánica, insensible, que no expresa nada más que la idea matemática de la distancia más corta entre dos puntos. Por el contrario, la línea dibujada es “la grafía de un gesto llevada a cabo por una mano humana y dirigida por un cerebro”. Lizarraga, P., *El arte, un asunto entre seres humanos. Estudio de la crítica de arte de Roger Fry*, Colección Felix Huarte, Eunsa, Pamplona, 1999 (en edición).

¹⁰ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, VI, 1141a, línea 12, Trad. de Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1995.

¹¹ Cfr. Spaemann, R., *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989, 132-133.

¹² Cfr. Platón, *Ion*, Gredos, Madrid, 1997, vol. I, 249-269.

¹³ Aristóteles, *Poética*, líneas 13-15.

intelectual cuya racionalidad tiene que estar atenta a la naturaleza. Se está aludiendo aquí no a una voluntad de elección, sino de recepción. Esto lo saben muy bien los artistas, que han dado testimonio de ello continuamente. Baste como ejemplo la observación que una vez hizo Braque: “No hago lo que quiero, sino lo que puedo”¹⁴.

El proceso de creación artística (tekné poietiké) atiende, por tanto, a dos elementos fundamentales: inspiración y técnica.

Es en este contexto en el que cabe referirse a las valoraciones artísticas. Valorar una obra de arte es comprenderla. Y para ello es necesario atender a esos dos elementos que la constituyen. Ocurre con frecuencia que ante una obra de arte lo que se percibe es el resultado final, y no el proceso que ha guiado al artista hacia ese resultado. Es entonces cuando aparece el peligro de no comprender el sentido de lo que se tiene delante.

Lo que se tiene delante es la belleza, que como ya hemos dicho tiene que ver con el bien: “Lo bello es algo atractivo que como tal afecta a la persona, no le deja indiferente. Este impacto en el orden vital es lo primero que subrayan los filósofos que se han ocupado de la belleza”¹⁵.

Cuando realizamos un juicio estético en el que se afirma que algo es bello, estamos diciendo de algo que es único e irreplicable, es decir, singular: “En el juicio estético se capta lo formal o conceptual como amable o querible”¹⁶. Y esto se debe, como afirma Kant en la *Crítica del juicio*, a que en el juicio estético se produce una armonización de la inteligencia y la voluntad, una “impulsión de las facultades de conocer en su juego libre”¹⁷, percepción que se realiza de forma gozosa.

Ya hemos dicho que la experiencia estética es un acto de conocimiento, porque lo que se pone en juego en el juicio estético es la capacidad discriminatoria del entendimiento. Y lo que el entendimiento discrimina es un principio de unidad (algo que en primera instancia tiene que ver con la forma). Pero además, estamos percibiendo algo como único e irreplicable, y esto reclama la presencia de la voluntad, pues lo

¹⁴ Braque, G., *Le jour et la nuit. Cahiers 1917-1952*, Gallimard, París, 1952.

¹⁵ Labrada, M. A., *Estética*, Eunsa, Pamplona, 1998, 15.

¹⁶ *Idem*, 17.

¹⁷ Kant, E., *Crítica del juicio*, trad. de García Morente, Espasa Calpe, Madrid, 1981, epígrafe 35.

único es lo en sí mismo valioso, lo bueno que comparece con un carácter de plenitud y que reclama la adhesión de la voluntad¹⁸.

Es necesario señalar que esta experiencia tiene lugar siempre de forma inesperada, gratuita. Lo singular es por sí mismo imprevisible, y es aquí donde radica la peculiaridad del juicio estético, en que “la belleza –como afirma la Prof. Labrada– expresa la verdad en forma de acontecimiento gratuito”¹⁹; o en palabras del Prof. Polo: “El aparecer en acontecimiento de la verdad está intrínsecamente unido a la belleza”²⁰. Por esta razón decíamos al inicio que el artista es su primer público, pues es el primer espectador de un encuentro que no cabría esperar de ningún modo.

Cada obra de arte es la historia de un encuentro. Y entiendo el término *encuentro* como “el salir a recibir”. Anteriormente nos hemos referido a la técnica como a una voluntad de recepción. Y además hemos aludido a la inspiración como a algo dado. Me parece que el término *encuentro* implica estos dos aspectos fundamentales de la belleza y el arte: la inspiración –que tiene que ver con lo dado, lo natural– y la técnica –que tiene que ver con la voluntad y la libertad–.

Además el arte, también lo hemos dicho, tiene que ver con la vida. Para Aristóteles es la representación de acciones humanas, y para Roger Fry, el arte es un asunto entre seres humanos. Cuando afirmo que la obra de arte es la historia de un encuentro, entiendo por *historia* los “acontecimientos o acciones de la vida de una persona”.

Lo que el artista expresa en su obra es la historia de un encuentro feliz, gozoso, porque con lo que el artista se encuentra, en ese “salir a recibir” que supone cada proceso de creación de una obra, es con la belleza, que es la captación de lo formal o inteligible –lo verdadero– y lo amable o atractivo –lo bueno– de un modo indiscernible²¹. Cabe recordar, como hace Juan Pablo II en la *Carta a los artistas*²², que ya los griegos habían comprendido qué era la belleza, y acuñaron un término –“kalokagathia”–, uniendo los conceptos de belleza (kalon) y bien (agathon).

¹⁸ Cfr. Labrada, M. A., 15.

¹⁹ *Idem*, 18.

²⁰ Polo, L., *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid, 1991, 25.

²¹ Cfr. Labrada, M. A., 16.

²² Cfr. Juan Pablo II, 3.

En ese momento de descubrimiento –llámese inspiración, experiencia estética, juicio estético,...– el artista tiene conciencia de estar ante algo que le sobrepasa, y la aceptación de la voluntad –el gozo del encuentro– le lleva a asumir el encargo al que la belleza le convoca²³.

Es en esa situación donde se manifiesta el talante moral de la persona, la capacidad de ir más allá de sí misma. Digámoslo con palabras del Prof. Polo: “El hombre se puede enamorar de la realidad que sale al encuentro de un modo radiante. Si entonces el hombre tiene suficiente agudeza, si no es un animal, se dice: para mí eso es imprescindible, embarco mi ser en ello. Eso es ser libre destinándose”²⁴.

“La realidad que sale al encuentro de un modo radiante” es la belleza, y su descubrimiento tiene el poder de conmoción en el orden vital, la capacidad de orientación en el orden de la acción. A ello se refiere Aristóteles cuando habla de la catarsis como el efecto del arte²⁵. La catarsis no es un estado emocional, sino una descarga emocional que libera al que la sufre de la desmesura de la pasión, de tal forma que el ánimo recobra el equilibrio necesario para la acción. El efecto de la catarsis aristotélica es –al contrario de lo que pensaba Nietzsche²⁶– un aumento de la capacidad de acción, un acrecentamiento de la energía vital.

Valorar una obra de arte es preguntarse por el sentido de algo que se manifiesta como don, como novedad, como algo que está más allá y que me supera. Valorar una obra de arte implica, como afirma la Prof. Labrada “arriesgarse en el terreno del juicio, moverse en el ámbito ético de la libertad. En este terreno se aquilata el talante moral del espectador,

²³ Cfr. Labrada, M. A., 19.

²⁴ Polo, L., 250.

²⁵ “Es, pues, la tragedia imitación de una acción esforzada y completa, de cierta amplitud, en lenguaje sazonado, separada cada una de las especies (de aderezos) en las distintas partes, actuando los personajes y no mediante relato, y que mediante compasión y temor lleva a cabo la purgación de tales afecciones”. Aristóteles, *Poética*, 1449b, 24-28.

²⁶ “Yo he puesto muchas veces el dedo en el gran error de Aristóteles, que creyó reconocer en dos emociones deprimentes, en el terror y en la compasión, las emociones trágicas. Si tuviese razón, la tragedia sería un arte peligroso para la vida: habría que ponerse en guardia contra ella como contra un peligro público y un escándalo. El arte, que es generalmente el gran estimulante de la vida, de la embriaguez de vivir, de la voluntad de vivir, llegaría a convertirse en un movimiento descendente peligroso para la salud como siervo del pesimismo (sencillamente porque es falso que mediante la excitación de estas emociones nos purifiquemos de ellas como parece creer Aristóteles). Nietzsche, F., *La voluntad de dominio*, trad. E. Ovejero, Aguilar, Buenos Aires, 1958, aforismo 850.

su transformación en coactuante²⁷. Y ese es el valor de una obra de arte: su impacto sobre la vida, la capacidad de convocar a la acción libre.

En este mismo sentido G. Steiner habla de los buenos modales de la comprensión²⁸, afirmando que es necesario un talante ético para hacerse cargo de una obra de arte. Los buenos modales implican el despliegue de una serie de actitudes que permiten al espectador o crítico acoger sin importunar con preguntas prematuras. Se trataría de recibir aquello sin imponerse, permitiendo hacer juego con algo que llega de lejos cargado de sentido, y que únicamente lo despliega cuando se le abre un espacio en el que el receptor entra a tomar parte. Es en ese diálogo abierto, cortés, donde se encuentra la captación del sentido.

Pero además esa “ética del sentido común”²⁹, implica que el espectador lleva consigo una sensibilidad entrenada, un conocimiento del campo y de las reglas para jugar adecuadamente. Y estos instrumentos son necesarios para investigar y conocer lo que la obra muestra al entendimiento. Teniendo siempre en cuenta que el campo de juego en el que se mueve el arte es el ámbito de encuentro con nuestra libertad. En este ámbito específico del arte, que es el de las acciones humanas, no se puede pretender evitar la subjetividad a la hora de valorar, porque ello supondría invalidar el ser mismo de la obra de arte y la singularidad propia de lo humano.

Sin embargo diremos que al hablar de las valoraciones artísticas cabe hablar de un método que pretende ser objetivo, y que, en definitiva consistiría en lo que ya de alguna manera se ha propuesto en esta exposición. A modo de conclusión lo formulamos en cuatro puntos:

En el arte se valora más el conocimiento que la investigación –entendiendo por investigación en afán meramente analítico, la erudición...-. Como afirma Gombrich: “Es más relevante conocer a Shakespeare o a Miguel Angel que “investigar” sobre ellos. La investigación puede que no aporte nada nuevo, pero el conocimiento –la comprensión– otorga placer y enriquece³⁰”.

²⁷ Labrada, M. A., 96.

²⁸ Steiner, G., *Presencias reales*, Destino, Barcelona, 1992, 184.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Gombrich, E. H., *Ideales e Idolos. Ensayo sobre los valores de la Historia y el arte*, Gustavo Gili, Barcelona, 1981, 68.

En segundo lugar, cabe señalar que la importancia de un artista se debe a sus logros. Es en las obras donde se encuentran valores que el artista ha convertido en “metáforas”, y ese reconocimiento de valores humanos orienta en el orden vital.

De aquí se deduce, en tercer lugar, que si hay un reconocimiento es porque existen valores humanos, y que el objetivo de la crítica es comprenderlos de la mejor manera posible y realizar un estudio racional. Y así lo afirma Gombrich: “(...) Siempre he esperado demostrar que el estudio del arte puede ser realizado de una manera racional y no tengo el menor deseo de retractarme, porque estoy seguro de que para los seres humanos es racional reconocer los valores humanos y hablar de ellos en términos humanos”³¹.

Y, en último lugar, y también lo hemos dicho ya, la naturaleza del arte reclama la respuesta del espectador para evaluar la resonancia que provoca en la propia interioridad. Esta respuesta personal es subjetiva, pero no completamente, puesto que puede ser compartida. Como afirma Roger Fry, los juicios estéticos solamente son de valor si pueden indicar a otros la posibilidad de experimentar esa resonancia³². Y el significado de esta resonancia, que nos habla de algo real y gratuito, es inogotable.

Paula Lizarraga
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES, *Poética*, trad. de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1992.
- *Ética nicomáquea*, Trad. de Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1995.
- GOMBRICH, E. H., *La Historia del arte*, Debate, Madrid, 1996.
- *Ideales e Idolos. Ensayo sobre los valores de la Historia y el arte*, Gustavo Gili, Barcelona, 1981.
- Fry, R., *Last Lectures*, Cambridge University Press, Cambridge, 1939.

³¹ *Idem*, 201-202.

³² Fry, R., 21.

- GILSON, E., *Pintura y realidad*, Aguilar, Madrid, 1961.
- JUAN PABLO II, “Carta a los artistas”, Ciudad del Vaticano, 1999.
- AQUINO, TOMÁS DE, *Summa de Teología*, B.A.C., Madrid, 1994
- LIZARRAGA, P., *El arte, un asunto entre seres humanos. Estudio de la crítica de arte de Roger Fry*, Eunsa, Pamplona, 1999 (en edición).
- SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989.
- PLATÓN, *Ion*, Gredos, Madrid, 1997.
- BRAQUE, G., *Le jour et la nuit: Cahiers 1917-1952*, Gallimard, París, 1952.
- LABRADA, M. A., *Estética*, Eunsa, Pamplona, 1998.
- KANT, E., *Crítica del juicio*, trad. de García Morente, Espasa Calpe, Madrid, 1981.
- POLO, L., *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid, 1991.
- STEINER, G., *Presencias reales*, Destino, Barcelona, 1992.