

EL RELATIVISMO

filosófico

INSTITUTO DE
HUMANIDADES *Angel Ayala*

EL RELATIVISMO
filosófico

Miguel Acosta López
José María Garrido Bermúdez
(Editores)

serie filosofía
Madrid, 2005

El **INSTITUTO DE HUMANIDADES ÁNGEL AYALA-CEU** es un centro de investigación y docencia, que pretende ser un foco de elaboración y difusión de pensamiento humanístico católico, convirtiéndose en un lugar de encuentro intelectual abierto y acogedor.

Serie Filosofía del Instituto de Humanidades Ángel Ayala-CEU

El relativismo filosófico

No está permitida la reproducción total o parcial de este texto, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del copyright.

Derechos reservados © 2005, por los autores de los textos.
Derechos reservados © 2005, por Instituto de Humanidades Ángel Ayala-CEU (Fundación Universitaria San Pablo-CEU).

Instituto de Humanidades Ángel Ayala-CEU
Julián Romea, 20 - 28003 Madrid
Correo-e: ihuman@ceu.es
<http://www.angelayala.ceu.es>

ISBN: 84-86117-06-2

Depósito legal:

Diseño de cubierta y composición: Pablo Siegrist

Imprime: Servicio de Publicaciones - Fundación Universitaria San Pablo-CEU

PRESENTACIÓN

El Instituto de Humanidades Ángel Ayala-CEU ha decidido dedicar anualmente un tiempo para poner en común algunas reflexiones sobre asuntos filosóficos con especial relevancia cultural, donde puedan participar la comunidad académica y cualquier persona estudiosa de la filosofía. Con esta intención han nacido las Jornadas de Filosofía, cuya primera edición se celebró los días 11 y 12 de mayo de 2005 bajo el título “El relativismo filosófico”. Esta obra compila los estudios presentados en esas Jornadas que, quizás por ser las primeras, están elaborados íntegramente por profesores de Filosofía de la Universidad San Pablo-CEU.

Los filósofos tienen el deber de buscar y alcanzar la verdad apelando a las fuerzas de la razón, la cual, por cierto, no impide otras vías genuinas de conocimiento, como la fe. La búsqueda intelectual exige un trabajo de análisis que debe afinarse ante las obcecaciones que a menudo se interponen en el horizonte de la existencia humana. En no pocos momentos de la historia ha habido claudicaciones generalizadas ante esa búsqueda, olvidos más o menos conscientes de que las verdades se alcanzan si se mantiene la esperanza de sabiduría y el amor a ella. El relativismo y el escepticismo se presentan casi como el polo opuesto de esa esperanza y ese amor; como una consecuencia de la “con-fusión” cultural, de las mentiras interesadas y de la desidia moral de algunas sociedades. La nuestra, la europea occidental, es una de ellas. El relativismo afecta al modo de pensar y de comportarse del hombre y es habitual que le lleve por vericuetos que a la postre terminan dañándole a él y a sus congéneres. En este libro se analizan algunos errores que han llevado a suscribir las tesis del relativismo y a rechazar la posibilidad de dar con algunas verdades comunes para todos.

Nos parece que las dos partes de esta obra —histórica y temática— son el orden más sencillo en que se podían agrupar estos trabajos, que surgieron por intereses particulares de sus respectivos autores y sin ninguna pretensión de exhaustividad. Las páginas con enfoque histórico estudian las tesis que sobre el relativismo han mantenido algunos pensadores o corrientes de la filosofía. De su lectura se puede extraer la conclusión de que el fenómeno del relativismo es tan

viejo y tan actual como el propio hombre y su apertura inteligente a la verdad. Filósofos de la época antigua de la talla de Protágoras, Pirrón o los “Académicos” coetáneos de San Agustín; modernos como Descartes; contemporáneos como Wittgenstein o Kuhn han dejado huellas que luego abrieron el camino hacia un régimen de pensamiento en que el hombre abandona la posibilidad de admitir verdades universales. Algunos argumentos favorables al relativismo —y, más aún, algunas actitudes “propedéuticas” de él— se han ido instalando culturalmente hasta consolidarse de manera cada vez más indiscutida.

Cualquiera que ojee el índice se percatará de inmediato de que la aproximación histórica de este libro elude a filósofos y escuelas importantes que también son protagonistas del recorrido del relativismo: Ockham, Hume, Kant, el historicismo, Nietzsche, o diversos autores de las corrientes posmodernas. Sirvan esas ausencias para animar a otros filósofos a intervenir en sucesivas Jornadas.

La segunda parte de este librito analiza el relativismo de forma temática, como un asunto abordable desde las diversas ramas del saber filosófico. Así, se tratan las repercusiones que tiene esta forma de pensamiento en la pragmática, la lógica, la estética o la religión, y se intentan desenmascarar los tópicos y falsos argumentos que justifican un comportamiento ético o religioso “abierto a todas las opciones”.

Esperamos que las razones que se aportan en el presente trabajo sean de utilidad para el lector y no solamente puedan responder a algunas cuestiones, sino que también susciten preguntas para seguir investigando. Creemos que ese fue el efecto que provocaron las Jornadas en el público que pudo asistir a ellas e intervenir en los debates.

Como es natural, en esta presentación queremos agradecer su trabajo a los que han hecho posible la edición material de estas páginas. Y, finalmente, al P. Abelardo Lobato —quien preside hoy la cátedra Tomás de Aquino del Instituto de Humanidades Ángel Ayala-CEU— que ha accedido a prologar esta obra y que ha cumplido esta tarea, desde la distancia, con una puntualidad y un rigor encomiables.

LOS EDITORES

ÍNDICE

PRÓLOGO. EL RELATIVISMO Y LA NOSTALGIA DEL ABSOLUTO Abelardo Lobato, O. P.	9
RAÍCES MORALES DEL ESCEPTICISMO Y, EN PARTICULAR, DEL PIRRONISMO José J. Escandell Cucarella	21
EL RELATIVISMO EN EL <i>CONTRA ACADEMICOS</i> DE SAN AGUSTÍN María Teresa Díaz Tártalo	31
EL RELATIVISMO Y EL PRINCIPIO DE INMANENCIA Miguel Acosta López	41
CERTEZAS Y DUDAS DE WITTGENSTEIN José María Garrido Bermúdez	59
EL RELATIVISMO EN LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA: KARL R. POPPER, THOMAS KUHN Y LARRY LAUDAN Pablo López Martín	69
LA NEGACIÓN PRÁCTICA Javier Borrego Gutiérrez	81
LA AUTOINCLUSIÓN DE LAS TEORÍAS. UN ARGUMENTO CONTRA EL RELATIVISMO Manuel Oriol Salgado	103

ESTÉTICA Y RELATIVISMO	
Antonio Páramo de Santiago	121
RELIGIÓN Y VERDAD. EL RELATIVISMO EN EL DIÁLOGO DE LAS RELIGIONES	
Antonio Piñas Mesa	141

PRÓLOGO
EL RELATIVISMO
Y LA NOSTALGIA DEL ABSOLUTO

ABELARDO LOBATO, O. P.

Titular de la Cátedra Santo Tomás de Aquino del
Instituto de Humanidades Ángel Ayala-CEU

He seguido a distancia el desarrollo del seminario celebrado en la Universidad San Pablo-CEU de Madrid los días 11 y 12 de mayo de 2005, dedicado al estudio del relativismo filosófico. En la tradición aristotélica el ejercicio de filosofar tiene una analogía con el de cazar, por lo que tiene búsqueda, de fatiga, de riesgo y de aventura, como de colaboración y de ayuda. La *actio in distans* es un obstáculo a la hora de dar alcance a la "pieza". Pero todo buen seminario tiene una segunda parte, la de participar en el "banquete" de lo cazado con la difusión de las ponencias y del diálogo. He sido invitado a este segundo momento, que salva las distancias y hace posible la colaboración, y me siento muy honrado al poder hacer el "brindis" del simposio. La tarea de la caza al relativismo filosófico es en verdad una "caza mayor", nada fácil.

En el fondo se trata del tema de la verdad, o del eterno problema del ser, que se presenta en nuestra cultura de modo diferente. Todo indica que el ser cae en el olvido, que la verdad buscada todavía se esconde en el pozo de Demócrito, o sale de él y escapa tan veloz que no hay quien sea capaz de dar a la caza alcance. Muchos estiman que podrá haber verdades, pero ya no hay verdad. Al dejar lo absoluto como inalcanzable, la cultura oscila hacia el polo opuesto y queda bajo la férula del relativo, de modo especial en la praxis socio-política, en el orden moral y en la esfera de lo religioso. Esta situación ha sido calificada como "dictadura del

relativismo". Una tal pretensión nos inquieta, porque es grave, nos deja a la intemperie. Es como un terremoto que sacude los cimientos de todo lo humano.

No podemos pasar de largo. Tenemos que responder a los interrogantes inevitables: ¿Será verdad que estamos condenados a prisión perpetua en la cárcel del relativismo? ¿Es verdad que lo único absoluto es que todo es relativo? ¿Por qué no es posible la concordia entre lo absoluto y lo relativo, entre lo uno y los muchos, entre la inmanencia y la trascendencia? ¿Es equiparable la "dictadura del relativo", con otras también llamadas "dictaduras" como la de la naturaleza, de la religión, de la verdad?

Las ponencias del seminario no sólo han planteado el problema, sino que han buscado las respuestas por las dos vías complementarias, la de la historia que es siempre "lección" y la de la reflexión inteligente que se enfrenta con el problema y coge el toro por los cuernos. Mi aportación se sitúa en esa misma longitud de onda y se limita a una toma de conciencia del tema en tres instancias: actualidad del fenómeno de la dictadura de relativismo, indicación de las causas del mismo, vía de retorno hacia la recuperación del absoluto perdido. Todo ello queda insinuado en el título. El relativismo es una seducción de fatales consecuencias para la cultura integral. Es una tentación del hombre que ignora su condición de ser *imago Dei* y se obstina en ocupar el puesto de Dios y robarle su omnipotencia creadora. Sin absoluto no hay lugar para lo relativo.

"LA DICTADURA DEL RELATIVISMO"

Nuestra situación cultural, en esta aurora del tercer milenio, desde la perspectiva de la filosofía, se caracteriza por su "debilidad". En neta oposición a otras épocas del pasado, ésta tiene preferencias por los aspectos negativos. Le seduce el no-ser o la nada. El marco general de este fenómeno cultural lo profetizaba Nietzsche en los albores del s. XX, cuando anunciaba la irrupción del nihilismo. En vez del ente que participa del absoluto del acto puro, esta orientación se refugia en las cavernas del vacío y en la laguna de la nada. Leibniz se había interrogado agudamente *quare ens et non potius nihil?*, y dejaba la pregunta en el aire. Heidegger no sólo se apropiaba la pregunta, sino que trataba de darle repuesta anteponiendo la nada al ente. En el principio era la nada. Porque en la experiencia de la angustia se llega a palpar la nada.

Al hombre de hoy, en el ámbito de la cultura occidental, se le hacen muy cuesta arriba los imperativos de la verdad, del bien, de la unidad. Le fascinan los opuestos a las notas que siguen como acólitos al ente: la pluralidad, la apariencia de los fenómenos, la libertad situada más allá del bien y del mal. El orden moral se le hace una carga pesada. La relación con Dios la deja en el olvido.

La cultura del llamado *pensiero debole* se refugia en lo relativo y en sus dimensiones de finitud. No hay lugar para el absoluto. Alasdair MacIntyre afirma que “en un tiempo en el que el relativismo nos ha conducido a un estéril y apagado clima cultural, el mundo no está esperando a Godot, sino a un nuevo San Benito”. El relativismo nivela toda la realidad. No hay lugar para lo absoluto. Todo es igual, todo vale lo mismo. El olvido del absoluto lleva la cultura hacia una noche oscura, a la medianoche, en la cual todos los gatos son pardos. En esa triste noche, cuando ya no hay valores del pasado, y aún no hay nuevas estrellas en el cielo, restan sólo algunos centinelas, vigilantes desde lo alto de su atalaya, a los cuales se puede interrogar: *Custos, quid de nocte?* (Is 2,11).

Uno de esos vigilantes en nuestra noche ha sido Joseph Ratzinger, cardenal de la Iglesia, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe durante largos años y ahora Papa Benedicto XVI, sucesor de Juan Pablo, el Magno. Más de una vez, en diversos ensayos y conferencias ha advertido el fenómeno del relativismo cultural y lo ha denunciado con valentía, como uno de los problemas más graves de nuestro tiempo. Esta denuncia se ha difundido en todo el orbe cuando en la plaza de San Pedro en Roma preside la misa *Pro eligendo Romano Pontifice*. En la homilía comenta una sentencia de San Pablo que invita a ser adultos en la fe y no como niños “zarandeados por las ondas y arrastrados de acá para allá por todo viento de doctrina” (Ef 4, 14).

Era el 18 de abril, el día antes de ser elegido Papa. Glosando ese expresivo texto paulino describe cómo nos lleva en sus olas cambiantes la actual “dictadura del relativismo”. Lo que San Pablo dice es “una descripción muy actual. ¡Cuántos vientos de doctrina hemos conocido en estos últimos decenios, cuántas corrientes ideológicas, cuántas modas del pensamiento...! La pequeña barca del pensamiento de muchos cristianos ha sido con frecuencia arrastrada por estas ondas, zarandeada de un extremo al otro: del marxismo al liberalismo hasta el libertinismo; del colectivismo al individualismo radical; del ateísmo a un vago misticismo religioso, del agnosticismo al sincretismo. Cada día nacen sectas nuevas y se verifica lo que dice San Pablo sobre la seducción de los hombres, y acerca de la astucia que trata de llevarlos al error (cfr. Ef 4, 14). Mantener una fe clara, conforme al Credo de la Iglesia, a menudo viene tildado de fundamentalismo. Mientras que el relativismo, es decir, el dejarse llevar de acá para allá por cualquier viento de doctrina, se presenta como la única actitud a la altura de los tiempos actuales. Se va constituyendo una dictadura del relativismo que no reconoce nada como definitivo y que deja como última medida solo al propio yo y sus caprichos”.

Queda bien descrita la presencia del fenómeno y la denuncia del mismo. Lo típico de la situación actual no es que haya relativismos. Desde los sofistas presocráticos del ágora de Atenas hasta los partidarios de la “abolición del hombre” de nuestro tiempo, el relativismo ha tenido sus partidarios y defensores. Lo nuevo y lo atípico del relativismo actual es la pretensión de impedir todo otro modo de hacer filosofía. En eso consiste la “dictadura”, en no tolerar otro estilo de pensar distinto del que impone el nuevo “dictador”. Se prohíbe el pensar no-relativo; si alguno lo

piensa, se le prohíbe expresarlo, y si se atreve a ello tendrá que sufrir las consecuencias. Los modernos dictadores del relativismo no sólo envían al exilio a los que se le enfrentan, sino que preparan el terreno para los gulags, los campos de exterminio, la reducción del hombre a material de laboratorio. La “dictadura del relativismo” traslada al campo de la filosofía lo que acontece en la realidad política cuando invade el santuario de las conciencias.

La llamada “dictadura del relativismo” plantea una cuestión fundamental en la cultura: el problema de la verdad y con ella el problema del hombre y del humanismo. Si toda verdad es relativa, no hay lugar para la verdad, no hay espacio cultural para el hombre. Sin la roca firme del absoluto, en el ser, en la verdad y en el bien, el hombre no puede edificar una casa habitable. La imagen elocuente de Pablo, del hombre llevado de acá para allá por las olas es la que emplea Lucrecio para describir al hombre ante el mar encrespado que contempla desde la tierra firme el propio naufragio, y le viene como anillo al dedo al filósofo Heidegger para dar a entender la presencia de la nada en la angustia, en ese instante en que uno se encuentra como recostado en la hamaca que oscila en su bamboleo entre el todo y la nada. La dictadura del relativismo es la condena del hombre a buscar y no encontrar, a salir de caza y volver a casa sin la liebre, a vagar sin rumbo en medio de las sombras de la caverna platónica y tener la experiencia de cómo se esfuman al querer apresarlas. El camino hacia la verdad se hace inviable.

Comte describía este largo itinerario de la cultura en tres etapas: la *mítica*, ascendiendo al olimpo de los dioses; la *metafísica*, destinada a la caza de esencias escondidas; y, por fin, la *positiva*, que se apoya en los datos reales de la ciencia. Es de Comte la sentencia: “Lo único absoluto es que todo es relativo”. La “dictadura del relativismo” ha entrado en la cultura. En cambio Kierkegaard lo reducía a la *etapa estética*, cuando el hombre traído y llevado por lo mundano, al atardecer palpa el vacío de la rapsodia de sensaciones buscadas tan ávidamente durante la jornada.

La “dictadura del relativismo” condena al hombre a la renuncia al absoluto, a la imposibilidad de saborear el gozo de la sabiduría y de navegar con su barquilla hasta la tierra firme en la otra orilla, más allá de lo relativo. La “dictadura del relativismo” tiene sus campos preferidos. No se aplica a la matemática, a las ciencias exactas, a la evolución, a los horizontes del azar y la necesidad. En realidad, se limita al horizonte de lo humano, a la cultura, que es lo que el hombre añade a su naturaleza. Y, en la cultura, a tres factores decisivos de la misma, la praxis sociopolítica de la sociedad, la moral y la religión. Estos campos de la política, la ética y la religión han sido la piedra de escándalo en la que tropieza el hombre de la modernidad, donde trata de imponer la dictadura, donde impera el relativismo, lejos de toda imposición desde fuera del sujeto. La política es cosa de hombres la decide el hombre libre, la moral se limita a describir usos y costumbres de un pueblo, la religión es asunto privado. El vigilante nocturno de esta noche cultural debe advertir el fenómeno, denunciar que se ha declarado un incendio en la ciudad, y hacer sonar a rebato las campanas. La moral y la religión son decisivas

para el presente y el futuro del hombre como animal político, ético y religioso. El relativismo es en verdad un problema radical que pide una respuesta.

LAS CAUSAS: LA PÉRDIDA DEL ABSOLUTO

Todo efecto tiene su causa. El hombre conoce a fondo los hechos cuando es capaz de remontarse a sus causas o principios. Los filósofos tienen por vocación el navegar contra corriente y ver el mundo “al revés”, retornando a los principios. Tomás de Aquino tomaba muy en serio la advertencia de Aristóteles de que un pequeño error en el principio se hace grande al final. Es como la bola de nieve que se agranda a medida que se desliza de la montaña al valle. El error es lo opuesto a la verdad, su correlativo. ¿Cuál es el pequeño error inicial del relativismo?

La pérdida de la trascendencia en la cultura de occidente es un hecho de mucha importancia. Ha sido lenta y difícil la conquista, ha sido rápido y fatal su olvido: así es la vida y así viene la muerte. Se puede apreciar todo esto siguiendo paso a paso el camino recorrido por el hombre en su esfuerzo por conseguir la superación de lo relativo y lograr de algún modo la tierra firme de lo absoluto.

La historia del ayer del relativismo es toda una lección, en tres largos períodos, de los cuales el primero es el de la filosofía griega en sus diversas escuelas. Nos quedan de los principios solo algunos “fragmentos” que han sobrevivido a los avatares de la historia, pero son fragmentos de gigantes. En pos de ellos entran en escena los maestros de humanidad como los tres inmortales: Sócrates, Platón y Aristóteles. En ellos la filosofía ha encontrado su camino real hacia lo absoluto. Cuando Tomás de Aquino hace una lectura diacrónica de la búsqueda de la verdad anota que con mucho esfuerzo ha podido subir sólo tres peldaños en la escala, caminando poco a poco, paso a paso, apoyado en la roca del pasado: *paulatim et pedetentim*. El primer paso era el de la reducción de toda la realidad a un principio material, el paso segundo era el logro del principio formal, y el tercero es el haber llegado al principio inmaterial. Los pensadores que han recorrido el camino del ser en pos de Anaxágoras y de Parménides hasta el corazón férreo de la verdad, podrían anticipar la sentencia del astronauta Armstrong al llegar a la luna y dar brincos sobre su suelo polvoriento: esos alegres saltos habían costado muchos pasos a la humanidad. La metafísica es el camino obligado para la verdad. La filosofía cristiana en la larga Edad media pudo mantener esa pasión por la verdad, y así entró el hombre en el abismo del alma humana y en el misterio de Dios. *Noverim me, noverim Te; intra in teipsum, trascende teipsum*, decía Agustín; *dic mihi, quid est Deus?*, interrogaba Tomás. En ese esfuerzo por la trascendencia el hombre encuentra la respuesta sobre su ser personal y se aproxima de puntillas al misterio de Dios como acto puro del cual participan los entes. El absoluto permite entrever el fundamento de lo relativo.

La edad moderna, desde el advenimiento del Iluminismo, trata de cambiar el rumbo de la filosofía. Se piensa que antes de llegar al *ser* se debe desvelar el *conocer*, que es una tarea humana. Lo primero que tiene que conocer el ser humano es la respuesta a la pregunta radical *Was ist der Mensch?* Frente a la “dictadura de la naturaleza”, Kant opta por el predominio de la libertad. La metafísica es un anhelo imposible porque el hombre no tiene acceso a las cosas en sí mismas, sino sólo a los fenómenos, modulados por las categorías del sujeto. Con esta nueva perspectiva todo cambia. Kant se esfuerza en proclamar que ha llegado *el fin de la metafísica*. Desde este nuevo rumbo se instala “la dictadura del Iluminismo” que todavía se muestra imperante y aspira a ser orientadora de la nueva Europa.

Llega así la tercera etapa, la de la modernidad y se da el nuevo giro a la cultura, pasando del *conocer* al *hablar* y de la filosofía a la ciencia. Todo es lenguaje porque el ser humano es *homo loquens*. Llega la hora de la relatividad. Einstein la lleva a la base de la comprensión física del mundo, los científicos la aplican en sus dominios. La ciencia no se puede contentar con conocer las cosas, sino que debe tratar de dominarlas: *Scientia et potentia in unum coincidunt*, había afirmado Bacon de Verulamio. El contemplar deja el paso al hacer y la técnica encuentra un valioso aliado en la ciencia. Se han verificado en poco tiempo las *magnalia hominis*, las conquistas estupendas que ayudan al hombre a fabricar su propia casa y a ser señor del mundo que le rodea. Al ser humano no le basta, como a los animales y plantas, la naturaleza; más bien le resulta un obstáculo. El hombre no se considera un ser natural, sino sobre todo un ser cultural. La ciencia unida a la técnica es el reino del hombre.

La trascendencia en esta etapa se hace más difícil todavía. Basta una mirada al mundo que nos rodea: ahí están, como prueba y piedras miliarias de esta Via Appia, el *Gott ist tot*, el eclipse de Dios, la muerte de Dios, la caída de los dioses, el olvido del ser, las dictaduras del comunismo y del nazismo, la hora del *Big Brother*. En esta situación, la novela *El mundo feliz* de Huxley, en el cual no hay cabida ni para la conciencia moral, ni para Dios como principio y fin de la existencia humana, es el traje cortado a la medida. A este hombre nuevo y poderoso le basta el placer, y éste se consigue con la ciencia y la técnica.

D. Bonhoeffer nos ayuda a comprender nuestra triste situación indicando el peso de las ideologías que han sido inventadas para paliar la pérdida de la trascendencia. “Si no hay nada duradero, no habrá fundamento para vivir en el tiempo y en la historia, se pierde la confianza en sus diversas formas. Por no tener confianza en la verdad, se sustituye con los sofismas de la propaganda. Cuando se pierde la confianza en la justicia, se declara justo lo que conviene. Tal es la situación singularísima de nuestro tiempo, un tiempo de absoluta decadencia [...]. El dueño de la máquina se hace su esclavo, y la máquina resulta enemiga del hombre. La criatura se rebela contra quien la ha creado: singular réplica del pecado de Adán [...]. Al final del camino por el cual nos han encarrilado desde la Revolución francesa, topamos con el nihilismo”. Es inevitable la “caída de los dioses” y el refugio en lo relativo.

La lección de la historia es sencilla y convincente. La “dictadura del relativismo” es una consecuencia de este proceso de desfundamiento y de imposibilidad de salir del círculo cerrado de la inmanencia. El hombre que ha dejado de lado la escalera por la que subía al horizonte suprasensible, o salía del pozo de los sentidos hasta lograr un fundamento seguro y absoluto, tiene que contentarse con habitar en la casa provisoria del relativo, edificada sobre la arena, o navegar en su barquilla a merced de las olas. ¡Triste destino!

La conquista de la verdad es lenta y dolorosa, y sólo es posible en el seno de una tradición. Desde ese subsuelo es posible una comunión con el pasado y un cierto anticipo del futuro. Se trata de una conquista amenazada por dentro y por fuera, como la salud, que se puede perder en un instante. El problema del hombre se convierte en misterio por la irrupción de un elemento escondido y destructor, que designamos con el nombre del mal. Todo hombre y todo lo humano están amenazados por este gusano capaz de dar al traste con todas las conquistas del absoluto.

El pensamiento cristiano, también a veces víctima del oleaje del relativo, goza de un privilegio, el de haber conservado y renovado los senderos abiertos hacia la trascendencia y el absoluto. Debemos al Papa León XIII la orientación del pensar sapiencial y trascendental con el recurso a la filosofía de Santo Tomás. Se cumplen ahora los 125 años del patrocinio tomista sobre las escuelas católicas, iniciado en agosto de 1879 con la famosa encíclica *Aeterni Patris*. La perenne novedad del tomismo mantiene con vigor y fidelidad la exigencia de lo absoluto, capaz de dar sentido a lo relativo. La encíclica de Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, aplaude este retorno a la filosofía del ser y denuncia no sólo el relativismo actual, sino también la inconsistencia y el extravío de diversas corrientes relativistas como el eclecticismo, historicismo, cientificismo, pragmatismo y nihilismo. La apertura de la inteligencia al ser y a la verdad es la garantía para salir de las prisiones de relativismo.

EL REMEDIO: FINAL DE LA DICTADURA

Está claro que la “dictadura del relativismo” tiene sus causas y produce sus efectos. Un indicio de su inconsistencia y de su interna contradicción se advierte al tratar de formular la huida del horizonte del absoluto: “Todo es relativo y esa afirmación es el único absoluto”. Esto nos recuerda lo que ya advertía Aristóteles —el primero que justifica la llamada “filosofía primera” y que desde Andrónico de Rodas se llama “metafísica”—; a saber, que “para negar la metafísica hay que recurrir a ella”.

En nuestra coyuntura es necesaria la distinción entre el *ser*, el *conocer*, y el *hablar*, pero es necio tratar de separar esos tres horizontes del filosofar a lo largo de la historia. Kant pensaba que el poeta Ovidio había descrito el drama existencial de

la metafísica en la figura de Hécuba, que había perdido su puesto de reina y arrastrada por los cabellos era llevada como esclava al exilio: *Olim regina, nunc inops, exul trahor!* La metafísica era la reina de las ciencias y la cultura moderna la despreciaba como estorbo del pasado.

Nuestro problema es el del retorno a la trascendencia unificando lo relativo con lo absoluto, una de las caras del eterno problema del uno y los muchos que está en la base de la filosofía y de todo su horizonte, especialmente del humano. Allá en el fondo la “dictadura del relativismo” nos retrotrae al problema de la libertad, que está mal resuelto en la modernidad. Se verifica también en nuestra situación el hecho de que un pequeño error en el principio se hace grande al final. En nombre de la libertad se lleva a cabo la Revolución francesa, la “madre” de las demás revoluciones modernas; cuando Kant se propone responder a la pregunta por el hombre nace la nueva antropología que deja de lado lo que la naturaleza ha hecho con el hombre para ocuparse de señalar lo que el hombre puede hacer con su libertad; cuando Sartre se propone demostrar que Dios no existe recurre al hecho de que él es libre y este hecho excluye a Dios.

La libertad es el problema radical que presenta varias caras. El relativismo es un intento de dar respuesta al problema de la libertad. De los tres horizontes en los que se mueve, opta con marcada preferencia por la moral, por la libertad en el orden moral. Es en este orden donde rehúye todo recurso al fundamento con valor absoluto y donde se estima que se verifica su principio de que todo es relativo.

La libertad es seductora, pues en ella se condensa el problema y el misterio del hombre. En su nombre se han realizado las *magnalia hominis*, y también los grandes crímenes de lesa humanidad, los *horrenda hominis*, como los que han sacudido el siglo XX. El remedio a nuestro alcance para superar todas las dictaduras está en la comprensión adecuada de la libertad humana, en la conquista de la verdad de la libertad. El ser humano no es libertad absoluta, más bien hay que decir que el hombre tiene una naturaleza libre. Este es su secreto y su esplendor. Este modo de ser le confiere ser *imago Dei*, y le da sus límites. El hombre es libre en la triple dimensión, la del ejercicio, la elección de los bienes a su alcance, la de la contrariedad en la disyuntiva del bien y del mal. Esta es su miseria, poder caer en las redes del mal.

En vez de dictadura y de relativismo, Tomás de Aquino, apoyado en el hecho de la libertad del acto humano, propone el itinerario libre del hombre que camina como peregrino del absoluto y se va haciendo hombre en plenitud en la medida que camina y lo encuentra. El hombre es y se hace humano en la medida del buen uso de la libertad y así conquista las virtudes. Pero al mismo tiempo hay que reconocer que el hombre es y se deshace por el mal uso de la libertad y por la caída en los vicios. El hombre es capaz del mal por ser libre. Y el hombre malo, afirmaba Aristóteles, es peor que la bestia. En vez de dictadura, Tomás desvela el amplio sendero de la libertad que se fundamenta en el absoluto de la ley moral del hombre, escrita antes que en las tablas de piedra, en la inteligencia práctica de todo hombre, y en toda conciencia vigilante. En la base hay un fundamento y un principio

absoluto, un imperativo que ordena al hombre libre: *Bonum est faciendum, malum est vitandum!* Tal es el camino real de la libertad humana, una participación de la ley eterna.

El tema queda orientado para ser desplegado en el abanico de sus posibilidades. Tenemos que superar la “dictadura del relativismo” con el acceso a lo absoluto y al fundamento objetivo. La relación sigue al ser en los dos escenarios, en el trascendental y el predicamental, y como su ser no sólo es inherente por ser *en otro*, sino también *para otro*, tiene un *debilissimum esse*. Por ello hay que decir sí al relativo fundado en lo absoluto, pero hay que decir no a toda “dictadura del relativismo”. La seducción del relativismo actual no debe ocultar la otra cara de todo lo relativo, la ambivalencia y la insuficiencia. El fragmento de lo contingente siempre apela a su correlativo, al absoluto de lo necesario. Al relativismo acompaña siempre la nostalgia del absoluto. La navecilla, aún en el puerto, exige el áncora.

PRIMERA PARTE

APROXIMACIÓN
HISTÓRICA

RAÍCES MORALES
DEL ESCEPTICISMO
Y, EN PARTICULAR,
DEL PIRRONISMO

JOSÉ J. ESCANDELL CUCARELLA
Profesor Adjunto de Metafísica de la
Universidad San Pablo-CEU y
Secretario General del
Instituto de Humanidades Ángel Ayala-CEU

Desde los tiempos más remotos tenemos los seres humanos conciencia del poder que encierran las palabras. Entre los griegos, los sofistas tuvieron una acentuada conciencia de este poder de las palabras y la pusieron en práctica haciendo de la retórica —del arte de hablar— un sofisticado instrumento de poder. También en ámbitos domésticos percibimos el poder del lenguaje en el efecto que tiene un cumplido a tiempo, una palabra afectuosa oportuna o un reproche. Muchas veces pueden más las simples palabras que las palancas.

Junto a eso, es también convicción antigua que el lenguaje puede ser instrumento de dominación tiránica y que, para serlo, el lenguaje mismo se corrompe. El uso del lenguaje como instrumento de control manipulador sobre los hombres corre paralelo con la corrupción del lenguaje mismo. En esto consiste precisamente la gran acusación de Platón a los sofistas¹. Lo explica bien J. Pieper en su estudio de la crítica platónica a la retórica sofística. Esa corrupción se reconoce, según ese análisis de J. Pieper, en dos rasgos complementarios e

¹ Cfr. J. PIEPER, "Abuso de poder, abuso de lenguaje", en: *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*, Rialp, Madrid, 2000, passim.

inseparables. En primer lugar, el lenguaje está corrompido cuando el lenguaje “se emancipa del objeto” y, en segundo lugar, esa emancipación desemboca en que ese lenguaje queda “sin destinatario”. Sigue diciendo Pieper: “Pero, ¿qué se entiende por ‘emancipación respecto del objeto’? Se entiende, dicho drásticamente, tanto como indiferencia respecto de la verdad. En última instancia, lenguaje no significa sino relación con la realidad. Conducirse-por-el-objeto es lo que constituye la verdad del pensamiento y la palabra, más allá de la corrección externa”².

La retórica persuasiva de la sofística supone, como primer paso, la disociación entre el lenguaje y la realidad. Pero esa disociación es, dicho lisa y llanamente, el escepticismo y el relativismo. El relativismo sostiene que la verdad es “relativa” y, en esa misma afirmación viene a decir, a fin de cuentas, que no hay verdad. Porque, como dice R. Spaemann, “en realidad, el concepto de ‘verdad absoluta’ es una tautología”³; lo que este profesor alemán quiere decir es que la expresión “verdad absoluta” es una expresión redundante, un pleonasma⁴, por lo mismo que la idea de una “verdad relativa” es equivalente a “círculo cuadrado” o “hierro de madera”, una pura y simple contradicción. Por eso entiendo que el relativismo se reduce al escepticismo, el cual consiste, como tesis, en la afirmación directa y rotunda de que no hay ninguna verdad.

Es un hecho sorprendente la alianza entre la retórica sofística y el escepticismo. Lo sorprendente del hecho está, según lo veo, en que el sofista concentra su esfuerzo en la comunicación lingüística precisamente... para no decir nada de la realidad de las cosas, o, peor aún, con el objetivo deliberado de confundir o engañar respecto de ella.

Ahora bien, la sofística clásica se mueve por afán de poder y éxito, y esta es la razón que le lleva a poner en cortocircuito el valor de verdad del lenguaje. Los sofistas son relativistas o escépticos, pero lo son pura y simplemente como condición y medio para el logro de sus fines. Un ejemplo de escepticismo sofístico lo tenemos en Gorgias. Sexto Empírico cuenta de él lo siguiente: “En efecto, en el libro intitolado *Sobre lo que no es o sobre la naturaleza* desarrolla tres argumentos sucesivos. El primero es que nada existe; el segundo, que, aún en el caso de que algo exista, es inaprehensible para el hombre; y el tercero, que, aún cuando fuera aprehensible, no puede ser comunicado ni explicado a otros”⁵. El resultado lógico de las negaciones de Gorgias debería ser la pura desesperación, la nihilidad más completa.

Mi pretensión aquí no es volver a hablar del movimiento filosófico de la sofística. Sobre esta cuestión hay una abundante e interesantísima bibliografía, repleta de

² *Ibidem*, pp. 219-220.

³ R. SPAEMANN, *Ensayos filosóficos*, Cristiandad, Madrid, 2004, p. 9.

⁴ Para que en “verdad absoluta” pudiera haber tautología tendría que suceder que “verdad absoluta” tuviera la forma de un juicio, y no la de un término complejo.

⁵ SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos*, VII, 65 ss, en: *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, Intr. E. R. Luján, trad. y notas A. Melero Bellido, Gredos, Madrid, 2002, pp. 89-90.

estudios muy autorizados. Hay quienes no perdonan el relativismo sofisticado, ni sus consecuencias, como es el caso de Platón, o de Hegel, o del mencionado J. Pieper (y hacen bien en adoptar esa posición). Hay otros que se mueven en la dirección opuesta, y proponen a los sofistas como modelo de la cultura auténticamente madura. Es el caso, por ejemplo, de W. Jaeger y de B. Russell. Mi exposición ante ustedes quiere referirse más bien a una cuestión que considero supuesta en la polémica sobre la sofística, y es la cuestión del escepticismo. En concreto, me parece interesante hacer algunas observaciones sobre la versión del escepticismo llamada "pirronismo". Mi intención, en última instancia, es mostrar que el escepticismo en general incluye como detonante, sustento y armónico necesario una cierta actitud vital, de tal modo que sin esa actitud vital (que no tiene por qué ser en todos los casos la misma, y, de hecho, no lo es) no es posible presentarse como escéptico o como relativista. Creo oportuno, asimismo, anticipar las principales etapas de este camino en mi exposición. Primero considero necesario mostrar la necesidad de que el escepticismo brote de una actitud vital, la cual, por eso mismo, le es previa y más fundamental. A continuación me comprometo a presentar las tesis más relevantes del pirronismo, entendido éste como una forma particular de actitud vital escéptica. En este orden de cosas, quisiera que no pasara inadvertida la sintonía de ese escepticismo con algunos rasgos de nuestra cultura actual.

EL ESCEPTICISMO COMO ACTITUD VITAL

Veamos lo primero: la tesis de que el escepticismo supone necesariamente una actitud vital previa. El sentido de este enunciado debe quedar claro, y creo que lo que mejor revela la verdad de esta afirmación es el carácter mismo de la tesis escéptica. El escepticismo puede resumirse en la tesis de que no hay ninguna verdad. Ya todo el mundo sabe el elemental y simple argumento que cabe enfrentar con esa tesis: la afirmación de que no hay ninguna verdad implica que hay una, a saber, justamente la contenida en esa misma afirmación de que no hay ninguna verdad. Así, pues, la negación de toda verdad se salda inevitablemente con que hay al menos una: si no hay verdad, es verdad que no la hay. La pescadilla se muerde la cola y la situación puede acabar resultando pueril. ¿Cómo es posible que una afirmación de tan profundo alcance, como la de que no hay verdad alguna, revierta sobre sí misma de manera tan simple e inmediata, y se niegue a sí misma, precisamente cuando se reivindica a sí misma como verdadera? Por otro lado, ¿no es ésta una manera demasiado simple de salir del atolladero en que consiste el escepticismo? Si se me permite hablar así: ¿tan tontos son los escépticos, para dejarse pillar en un embrollo lógico tan pronto? Buena parte de nuestros conciudadanos, buena parte de nuestra cultura y, desde luego, la inextinguible sofística de todos los tiempos, son relativistas y, por tanto, escépticos. Y no son

todos sin más una simple pandilla de niños. Entre los sofistas hay personajes de gran cultura, conocedores del argumento antiescéptico que acabo de presentar, y que, no por eso abandonan su postura. ¿Por qué no lo hacen, si es evidente la dificultad de su posición?

Desde la perspectiva del puro pensamiento y de sus reglas esenciales, el escepticismo no deja de presentarse como un tremendo disparate. Nótese, sin embargo, que no se trata de una simple contradicción. El escéptico no enuncia algo intrínsecamente contradictorio, en el sentido de que la tesis escéptica incluya conceptos que son entre sí incompatibles de forma manifiesta (como pasa en el concepto de “círculo cuadrado”, por ejemplo). La afirmación “No hay ninguna verdad” no es falsa por contradictoria, sino que es falsa porque lo en esa proposición enunciado es incompatible y esencialmente incongruente, no con sus conceptos integrantes, sino con algo más radical y previo: con la posibilidad misma de decirlo. La proposición “No hay ninguna verdad” es falsa porque no coincide o cuadra con los hechos, con el hecho sencillo, elemental e inmediato de que esa misma proposición pretende ser una verdad. Lo paradójico de la situación en que se encuentra el escéptico reside en que, en realidad, él no puede decir lo que está diciendo. La paradoja, el enfrentamiento y la repugnancia está, curiosamente, no en la expresión misma, sino en la colisión entre lo dicho —“No hay ninguna verdad”— y el decirlo. El simple decir “No hay ninguna verdad” es el hecho que desmiente lo afirmado en esas palabras.

No es lo mismo en su forma decir “En Madrid hay autobuses” que decir “No hay ninguna verdad”. En el primer caso la verdad o la falsedad de lo dicho no afecta al pensamiento mismo. Por el contrario, cuando alguien afirma “No hay ninguna verdad”, lo inmediatamente concernido es el propio pensar y su alcance. Si esta afirmación no se hace a humo de pajas o jugando, sino de forma seria y firme, el inmediato resultado de pensarla como verdadera es, en realidad, algo muy grave, gravísimo, a saber, el bloqueo, sin más, del pensamiento. Porque quien sostenga que no hay ninguna verdad no podrá pensar más, pues pensar no es sino vérselas con la verdad. Una vez dicho que “No hay ninguna verdad”, tampoco lo es que yo soy, ni que es de día o de noche, o ambas cosas a la vez; o que la Tierra es redonda, cuadrada, piramidal o sencillamente no es, o que el bien es el mal y no es el mal, o que lo justo es lo injusto, y no lo es, y es lo mismo, y es distinto, que la Tierra o que el día o nada de todo esto. Se abre el abismo ante los ojos.

El escéptico se incapacita para pensar y queda reducido a un vegetal, como decía Aristóteles. En cuanto levante un dedo o respire mostrará que no confunde un dedo levantado con un pie roto, o el oxígeno del aire con el agua del mar. La realidad, en efecto, desaparece a la mirada del escéptico. Por lo mismo, tampoco podrá comunicar nada, No puede pensar, hablar o hacer, porque en cualquiera de estos casos con su conducta desmiente la seriedad de la negación de toda verdad. Hay un conocido escéptico español, llamado Francisco Sánchez, que en 1581 publicó en Lyon un librito con un título sorprendente: *Quod nihil scitur* (*Que nada se*

sabe). ¿No se escribe un libro cuando se sabe algo, aunque sea muy poco? Si nada se sabe, ¿no debería estar el libro en blanco? Lo que habrá que hacer es no leerlo.

Si se la asume en su alcance normal, en la totalidad de su ámbito, la tesis escéptica hace también imposible la vida misma del escéptico. ¿Por qué comer?, ¿por qué respirar? Como un peculiar rey Midas la realidad se transforma a la mirada escéptica en algo ciego, opaco, imposible, sin sentido. Midas muere desesperado, porque al tocarlos convierte en oro a sus amigos, a sus familiares, a sus vecinos; hace oro de los alimentos con sólo llevárselos a la boca. El escéptico cae preso de la misma maldición que el Rey Midas. Abre la caja de Pandora del horror y el nihilismo. Ahora bien, ningún escéptico llega a estos extremos en la práctica de la vida. Pero la verdad es que no hay ninguna razón en la tesis escéptica para frenar ante el abismo. ¿Por qué los escépticos viven, comen, hablan y piensan, si para ellos eso mismo y su contrario son indiferentes? Está claro que si comen, hablan y piensan no lo hacen por coherencia con su tesis fundamental. Ha de pensarse, entonces, que el escepticismo no se reduce a la tesis escéptica, sino que incluye, indisolublemente junto a ella, una voluntad de enunciar la tesis y de mantener sus consecuencias en un nivel aceptable. Ahora bien, que ese nivel de incoherencia sea aceptable no depende de la tesis escéptica misma. Luego el escepticismo consiste, en todos los casos, en una tesis dependiente de algún interés más profundo. O sea, el escepticismo es un interesado aborto del pensar, una interrupción voluntaria del pensamiento, en donde el interés y la voluntariedad —en suma, el motivo de fondo— modula y limita el alcance de la tesis escéptica. Esto se echa de ver claramente en el caso de los sofistas. El escepticismo de los sofistas no es un rasgo primario de estos pensadores. Ellos en realidad quieren el éxito político, y el escepticismo llega en ellos única y exclusivamente hasta el umbral mismo que separa lo útil para el éxito y todo lo demás. Su escepticismo no les impedía por ejemplo cobrar, y cobrar mucho, por sus enseñanzas y servicios.

EL CASO DE LOS PIRRÓNICOS

Veamos a continuación —entro, pues, en la segunda parte de mis reflexiones— el peculiar caso de los pirrónicos.

En cualquier buen manual de historia de la filosofía puede uno documentarse básicamente acerca del escepticismo como movimiento filosófico de la antigüedad. El primer escepticismo en sentido riguroso fue obra de Pirrón, que vivió entre los siglos III y II a. de C. Pirrón no dejó escrito alguno. Tras varias fases, que ahora no importan, el escepticismo antiguo desembocó en la obra de Sexto Empírico, que vivió quizás en el siglo II de nuestra era. A la mano de Sexto se debe la obra de referencia sobre el pirronismo, aunque en algunos puntos pueda justamente dudarse de la fidelidad de este libro al pensamiento de Pirrón. Dicha obra se titula

*Esbozos pirrónicos*⁶, más conocidos por la transcripción literal del título griego: *Hipotiposis pirrónicas*.

Sobre Pirrón hay fuentes contradictorias y no es fácil determinar con precisión sus posiciones. G. Fraile, el sólido historiador de la filosofía escribe: “La doctrina de Pirrón podríamos reducirla a lo siguiente: no hay nada bueno sino la virtud, ni nada malo sino el vicio. La felicidad consiste en la paz y en la tranquilidad del alma (...). Todo lo demás es indiferente (...). La fuente principal de turbación consiste en los juicios absolutos que hacemos acerca de la naturaleza, la bondad o malicia de las cosas. De aquí provienen los deseos y temores que perturban la paz interior del alma. Por lo tanto, la actitud más racional es abstenerse de todo juicio, no considerando nada ni como falso ni como verdadero, no pronunciándose a favor ni en contra de ninguna cosa (...) y suspendiendo todo asentimiento (...). De esta manera se consigue la tranquilidad y la felicidad”⁷.

Parece como que ya no nos encontramos aquí ni en el ambiente agresivo y truhanesco de los sofistas, ni tampoco se ven aquí manifestarse los oscuros rasgos que hace un momento he atribuido al escepticismo. Todo lo contrario. No aparece en estas ideas de Pirrón nada nihilista o destructivo (al menos, a primera vista), porque la suspensión del juicio no se promueve por afán de dominio, sino como instrumento de paz y felicidad. Pirrón mismo fue “muy estimado por sus conciudadanos, que lo hicieron gran sacerdote de la ciudad”. Se distinguió también “por la sencillez y austeridad de su vida”⁸.

Los *Esbozos pirrónicos* de Sexto Empírico, como acabo de decir, han venido a ser el vademécum y compendio “oficial” del escepticismo derivado de Pirrón. Fue Montaigne, en sus célebres *Ensayos* de 1575, quien despertó en Europa el interés por esa obra de Sexto. “Tan viva fue la impresión que esa lectura le produjo [a Montaigne] que se hizo acuñar una moneda representando una balanza con los dos platillos equilibrados y la leyenda ‘Que sais-je?’, símbolo del tema central de los *Esbozos pirrónicos*”⁹. Es digno de ser notado que al asumir el escepticismo, Montaigne pensaba disponer de un mejor medio para defender la fe católica, en línea, por cierto, con Erasmo en su enfrentamiento con Lutero. Según Montaigne, la religión, con sus exigencias de una *Verdad Absoluta* va más allá de la inteligencia humana, que —como los escépticos supieron ver— no está hecha para tal tipo de verdades”¹⁰. Véase aquí otra *actitud vital* que sirve de tanto de apoyo como de freno del escepticismo; actitud que también se encuentra en el mencionado Francisco Sánchez. Cundió una fiebre pirronista en la Francia del siglo XVII, contra la cual, por cierto, reaccionó vivamente Descartes. En el siglo XVIII Hume hace del

⁶ Citaré esta obra por la traducción de A. Gallego Caro y T. Muñoz Diego, Gredos, Madrid, 2002.

⁷ G. FRAILE, *Historia de la filosofía. I Grecia y Roma*, ed. T. Urdanoz, BAC, Madrid, 1976, pp. 629-630.

⁸ *Ibidem*, pp. 628-629.

⁹ *Introducción general a Sexto Empírico, op. cit.*, p. X.

¹⁰ *Ibidem*, p. XI.

escepticismo su bandera, frente a la cual intentó erigirse en bastión último de la filosofía el pensamiento de Kant. Examinemos ahora los *Esbozos* de Sexto Empírico.

No es una obra larga. En su edición castellana en cuarto ocupa 285 páginas con letra no demasiado prieta. Se divide en tres libros. En el primero Sexto Empírico perfila la originalidad del escepticismo respecto de las demás escuelas filosóficas. Los otros dos libros contienen una detallada crítica de la filosofía estoica en sus tres divisiones: lógica (libro II), física y ética (libro III). Me ceñiré al libro primero, y sólo en lo que tiene de interesante para el propósito anunciado.

Este libro comienza así: “Para los que investigan un asunto es natural acogerse o a una solución o al rechazo de cualquier solución y al consiguiente acuerdo sobre su inaprehensibilidad o a una continuación de la investigación. Y por eso seguramente, sobre las cosas que se investigan desde el punto de vista de la filosofía, unos dijeron haber encontrado la verdad, otros declararon que no era posible que eso se hubiera conseguido y otros aún investigan.

Y creen haberla encontrado los llamados propiamente dogmáticos; como por ejemplo los seguidores de Aristóteles y Epicuro, los estoicos y algunos otros. De la misma manera que se manifestaron por lo inaprensible los seguidores de Clitócamos y Carnéades y otros académicos. E investigan los escépticos.

De donde, con mucha razón, se considera que los sistemas filosóficos son —en líneas generales— tres: dogmático, académico y escéptico” (*Esb. Pirr.* I, 1, nn. 1-4, p. 3).

Que no nos confundan las palabras. “Dogmático” deriva de “dogma”, y “dogma” no significa aquí “idea impuesta”, sino “enseñanza”, lisa y llanamente. Sin duda, sólo los que creen haber encontrado verdades pueden enseñar; de lo contrario, ¿qué se enseña?. Pero para nuestro intento es más reveladora la distinción entre académicos y escépticos. Lo que Sexto llama “académicos” son, sí, miembros de la Academia platónica, pero sus doctrinas ya no son platónicas, sino simplemente escépticas, en un sentido especial. Aquí la clave está —para entender lo que Sexto Empírico propone— en la distinción entre negar que haya verdad (lo cual se atribuye a los académicos) y suspender el juicio, es decir, remitir a un proceso al infinito de investigación (que es lo característico del pirronismo). “Escepticismo”, en rigor, procede de la raíz del verbo *skopéo* (observar, mirar)¹¹, y por eso Sexto lo reclama para el pirronismo y lo rechaza para los académicos. Podría decirse que el de los académicos es un escepticismo “dogmático”, mientras que el del pirronismo es un escepticismo “agnóstico” (en el sentido literal de esta palabra). ¿Espera el escéptico pirrónico encontrar alguna vez algún fragmento de verdad? En realidad, la remisión a lo que en esta ocasión son unas “calendas griegas” auténticas, le evita al escéptico pirroniano el tener que afirmar la tesis escéptica. El pirrónico no quiere decir que no hay verdad. Pero es innegable que el proceso al infinito que abre, sin

¹¹ Cfr. Nota 3 en p. 5 de la edición de referencia de los *Esbozos*.

que nunca tenga final, coincide, formalmente y en la práctica, con la negación de la posibilidad de conocer la verdad. Porque, por otro lado, el pirrónico tiene que hacer esfuerzos para evitar toda afirmación y toda negación.

Como dice Sexto Empírico, “el escepticismo es la capacidad de establecer antítesis en los fenómenos y en las consideraciones teóricas, según cualquiera de los *tropos*; gracias a la cual nos encaminamos —en virtud de la equivalencia entre las cosas y proposiciones contrapuestas— primero hacia la suspensión del juicio y después hacia la ataraxia [serenidad de espíritu]” (I, IV, n. 8, pp. 5-6). He aquí en resumen todo el programa pirrónico. Analicémoslo con algún detenimiento.

El pirrónico se propone, mediante los esquemas lógicos que se denominan “tropos”, establecer antítesis, es decir, enfrentamientos insolubles de afirmaciones o negaciones. La enumeración y estudio de estos tropos comienza a partir del capítulo XIII de este libro primero. Un breve texto puede ilustrar en qué consisten los tropos: “Por ejemplo, contraponemos fenómenos a fenómenos cuando decimos: la misma torre aparece circular desde lejos y cuadrangular desde cerca, y consideraciones teóricas a consideraciones teóricas, cuando —contra el que supone que existe una Providencia a partir del orden de los cielos— argumentamos que con frecuencia sufren reveses los buenos y tienen éxito los malos y mediante eso convenimos en que no hay Providencia” (I, XIII, n. 32, p. 15), etc. El clásico argumento de las contradicciones de los filósofos es un tropo típico del pirronismo. El escéptico pirrónico pone en pie de igualdad los contradictorios y no quiere resolver la pugna; pues, en rigor, Pirrón no señala en lugar alguno por qué las contradicciones no puedan ser resueltas. En realidad, aquí queda tan sólo un resto de la *dialéctica*. Ni se resuelve la contradicción, al modo socrático, estableciendo un extremo como verdadero y el otro como falso; ni se supera a la manera hegeliana en una síntesis superior que apacigua la repugnancia de las tesis enfrentadas. El escéptico simplemente se evade, elude enfrentarse con el problema.

A mi juicio, hay en nuestra cultura abundantes rasgos de pirronismo. No tanto de un escepticismo explícito y combativo, sino de un pirronismo elegante y altivo que no quiere comprometerse con el mundo. Un ámbito, por ejemplo, en el que esto es claro y manifiesto es el de la religión. Como apuntan historiadores y fenomenólogos de las religiones, hay en Occidente una creciente ola de indiferencia religiosa, evolución lógica de un agnosticismo que quería evitar la rotundidad del ateísmo. Avanza y se extiende la indiferencia del “no sabe/no contesta” porque no tiene interés saber si Dios existe ni cómo es. Estamos en muchos ámbitos entrando en el “ateísmo positivo” marxista, cuando la religión se reduce, por ejemplo, a una simple y vaga espiritualidad, tipo *New Age*, y lo religioso deviene puro simbolismo que da por sentado que el “problema de Dios” y el “problema de las religiones” no tienen solución o no tiene interés encontrarla.

Esta congelación y retraimiento del pensar, esa falta de audacia, tiene como fundamento, en el pirronismo, el logro del “bienestar y serenidad de espíritu” (I, IV, n. 10, p. 7). “Con razón decimos —señala Sexto Empírico— que el fundamento del escepticismo es la esperanza de conservar la serenidad de espíritu. En efecto, los

hombres mejor nacidos, angustiados por la confusión existente en las cosas y dudando de con cuál hay que estar más de acuerdo, dieron en investigar qué es la verdad de las cosas y qué la falsedad, ¡como si por la solución de estas cuestiones se mantuviera la serenidad de espíritu! Por el contrario el fundamento de la construcción escéptica es ante todo que a cada proposición se le opone otra proposición de igual validez. A partir de eso, en efecto, esperamos llegar a dogmatizar” (I, VI, n. 12, p. 7).

Cualquier cosa es admisible, pues, con tal de que el espíritu esté siempre sereno. O sea, nada de reaccionar con irritación y enfado ante la injusticia, nada de sufrir cuando un amigo sufre, nada de reconocer en cada uno, y en todos, aciertos y errores, virtudes y defectos para alabar aquellos y procurar enmendar estos. La idea de una equivalencia en valor de las proporciones opuestas no es, al cabo, sino la tesis escéptica encubierta, pues cuando el sí y el no, la verdad y la falsedad *tienen el mismo valor*, es que no hay verdad.

Una vez más la actitud vital orienta y fundamenta el escepticismo. Esta vez no tanto para dominar tiránicamente a los demás, cuanto para “dominarnos” inhumanamente a nosotros mismos, porque el precio de este autocontrol es la renuncia a pensar. Para remate de este cuadro, Sexto Empírico reconoce lo siguiente: “Que el escéptico no dogmatiza no lo decimos en el sentido de dogma en que algunos dicen que ‘dogma es aprobar algo en términos más o menos generales’, pues el escéptico asiente a las sensaciones que se imponen a su imaginación; por ejemplo, al sentir calor o frío. Sino que no dogmatiza en el sentido en que otros dicen que ‘dogma es la aceptación en ciertas cuestiones, después de analizadas científicamente, de cosas no manifiestas’; el pirrónico en efecto no asiente a ninguna de las cosas no manifiestas” (I, VII, n. 13, p. 8). He aquí toda una confesión.

Lo que Sexto declara aquí es perfectamente coincidente con las tesis corrientes del científicismo. Darwin, Dobzhansky, Russell, Quine, o Crick, Asuaga, Sagan y tantos otros, de niveles muy dispares y en ámbitos variados, participan también de la supresión “agnóstica” y por principio de toda afirmación que se refiera a algo situado más allá de los fenómenos, que trascienda lo empírico. Por mi parte, y de acuerdo con A. Millán-Puelles, estoy dispuesto a aceptar que las ciencias positivas se reducen al ámbito de los fenómenos, y en ello no ha de verse nada negativo, salvo si a continuación se pretende, como hace el cientificista, que la ciencia positiva es la instancia última y definitiva del conocimiento de la realidad. Por el contrario, el realismo filosófico supone la tesis de que los fenómenos, precisamente porque son fenómenos, se yerguen y hunden sus raíces en el ser de las cosas, el cual, como es evidente, no es fenómeno. Nada garantiza que los fenómenos sean lo único que nos es accesible.

Del texto recién leído no debemos dejar escapar otro detalle. La negación de la verdad, como en todo escepticismo, tampoco es completa en el pirronismo. Para la tranquilidad y serenidad de la vida hace falta alimentarse, cobijarse, convivir, etc., cosas todas ellas asequibles a un pensamiento elemental y superficial. El escéptico

pirrónico no quiere morir de inanición y se agarra a los fenómenos inmediatos. De una u otra forma, en sus versiones sofística o pirrónica, o fideísta o científicista, o cualquier otra, es indiscutible, pues, que la negación de la verdad, nuclear en todo escepticismo, no es la raíz, sino que es siempre una tesis derivada y requerida por una determinada actitud vital.

Hay elementos del pirronismo, como de otras formas de escepticismo, presentes de una manera particularmente intensa en nuestra cultura occidental actual. Se ha generado una sensibilidad social tal que todo antirrelativismo es juzgado como peligroso, y que fórmulas como “estar en posesión de la verdad” se presentan como un gesto autoritario de lesa democracia, un resto arcaico de intransigencia y de falta de sentido. ¿No es necesario en democracia aprender del escepticismo y renunciar para siempre a la verdad? Pero, ¿cómo puede alguien defender algo si no lo tiene por verdadero? La verdad es nuestro país nativo y que no se puede ser hombre —animal racional— sin trato con la verdad.

EL RELATIVISMO EN EL CONTRA ACADÉMICOS DE SAN AGUSTÍN

MARÍA TERESA DÍAZ TÁRTALO
Profesora de Historia de la Filosofía del
Instituto de Humanidades Ángel Ayala-CEU
en la Universidad San Pablo-CEU

"Aún los más pequeños se engrandecen en la discusión de los grandes problemas"¹

Acercarse al texto de esta obra de San Agustín es una ocasión de oro para hacer propia esta frase que en el diálogo del primer libro dirige el autor a su contertulio Licencio, cuando éste señala la necesidad de buscar grandes ingenios para hablar con rigor sobre las decisivas cuestiones en que se quieren adentrar. Y le damos la razón a Licencio, cuando afirma que "el tema es grande"². Veámoslo.

Cuando Agustín escribe los tres libros *Contra los académicos* es aún sólo un catecúmeno, o mejor dicho es ya, nada más y nada menos que un catecúmeno. Digo nada más y nada menos porque, a mi juicio, esta situación coloca al futuro San Agustín en la encrucijada más interesante en la que se puede encontrar un filósofo, un hombre: el momento de aplicar la razón a fondo para comprender mejor algo (un hecho: el encuentro con el cristianismo y su adhesión a la fe cristiana) al que no ha llegado fundamental o exclusivamente por la estricta vía racional sino que tiene como origen, como fuente esencial, una experiencia que excede el trabajo filosófico.

¹ SAN AGUSTÍN, *Contra Academicos*, I, 2, 6, en: *Obras Filosóficas*, III, B.A.C., Madrid, 1971.

² Ídem.

La encrucijada en la que Agustín, seducido ya por el acontecimiento del cristianismo se halla, es la del filósofo que trabaja por entender mejor el alcance del hecho que ha conocido a través, entre otros, del entonces arzobispo de Milán, San Ambrosio. El hecho a comprender es este: si es cierto que Dios se ha hecho hombre para desvelar a todos los seres humanos la verdad sobre sí mismos y sobre la totalidad de la realidad, si esto es verdad, ya todo tiene que ver con esto.

Vayamos a la obra en cuestión. Los libros *Contra los académicos* fueron escritos en el retiro de Casiciaco, durante los días 11, 12, 20 y 22 de noviembre del año 386. Entre estos días (el 13 de Noviembre) tiene lugar el aniversario de Agustín y es con esta ocasión con la que surge el *Diálogo sobre la vida feliz*, como dichosa conversación tras una *frugal* comida —en palabras de Agustín— “para no cortar las alas de ningún ingenio”³. Esta casi simultaneidad de ambos escritos explica el hecho de que su temática se entrecruce con la de los libros *Contra los académicos*. Por eso tampoco aquí vamos a poder separar los asuntos de una y otra obra.

Terminando de contextualizar la obra que nos ocupa señalaremos que se desarrolla al llegar al final de la temporada de docencia interrumpida por las vacaciones de la vendimia. Al retiro le había animado el hecho de haberse visto afectado por una dolencia en el pecho, según él mismo menciona en las primeras páginas del primer libro, dolencia que le impulsó, según palabras del propio Agustín, “a abandonar mi charlatanería y refugiarme en el seno de la filosofía”⁴. Son días de retiro en una finca en Casiciaco, cedida por un gentil amigo, donde le acompañan su madre, su hijo Adeodato, y algunos amigos y discípulos. Días dedicados por San Agustín y sus más cercanos amigos a la lectura, la comprensión de diversos textos y su debate, la meditación y discusión de distintos asuntos y la labor en el campo. Fue tras este periodo cuando Agustín, llegado el invierno del año 387, recibe el bautismo, para el que este mismo periodo le ha servido de preparación. Lo recibirá de las manos de San Ambrosio, en compañía de su hijo Adeodato, y su amigo Alipio. Agustín contaba con treinta y tres años.

Además también se debe recordar que el autor introduce ante los tres libros *Contra los académicos*, el *Libro de las revisiones*, donde nos dice textualmente: “Habiendo dejado pues ya las cosas que había logrado siguiendo en pos de las ambiciones del mundo, ya de las que tenía deseo de conseguir, acogiéndome al descanso de la vida cristiana, aunque todavía sin recibir el bautismo, escribí primero los libros *Contra los académicos* o acerca de ellos, con el fin de apartar de mi ánimo, con cuantas razones pudiera, los argumentos que todavía me hacían fuerza, con los cuales quitan ellos a muchos la esperanza de hallar la verdad y no permiten dar asentimiento a alguna cosa, sin consentir ni al sabio que apruebe verdad

³ SAN AGUSTÍN, *De Beata Vita*, I, 6, en: *Obras Completas I*, B.A.C, Madrid, 1951.

⁴ SAN AGUSTÍN, *Contra Academicos*, I, 1, 3.

alguna, como si fuera manifiesta y cierta, pues todo según ellos, está envuelto en tinieblas e incertidumbre⁵.

Como vemos en estas líneas tan significativas, Agustín es un catecúmeno de la fe cristiana que lejos de hacer borrón y cuenta nueva de su trayectoria personal al abrazar el cristianismo, quiere releer las opiniones que antes le sedujeron. En definitiva, Agustín necesita hacer las cuentas con su trayectoria previa, pues nada de lo anterior puede ni debe ser borrado. Esta afirmación que acabamos de hacer surge de la mera fidelidad a lo que podemos leer en las primeras líneas del primer libro *Contra los académicos*. En ellas encontramos en seguida la dedicación de la obra a Romaniano, amigo de Agustín e integrante de la secta de los maniqueos, a la que fervientemente había pertenecido también Agustín en su juventud. Agustín al inicio del primer libro, al dedicarle la obra, se dirige a él reclamándole sorprendentemente a que se dé cuenta de que nada pasa por causalidad. Ya en esta cuestión podemos tomar pie para empezar a tratar de ver cómo también esta parte de la obra constituye una crítica al escepticismo, que puede pasar desapercibida por no formular explícitamente tesis antirrelativistas. El interés de la dedicatoria a su amigo y benefactor radica en que en ella su autor exhorta a tomar conciencia de cómo lo que con apariencia casual ocurre en la vida es siempre para bien. Tal certeza frente a las circunstancias adversas creemos que constituye ya una desafiante crítica a la postura escéptica o relativista.

Agustín parece estar cierto de que no ya en la realidad en su faceta positiva, sino más aun en las circunstancias negativas, el hombre tiene la ocasión de acercarse más a la verdad: en palabras más contundentes: precisamente porque dichas desgracias acontecen tiene lugar para el que busca la verdad, una depuración del ansia por la misma, una familiaridad mayor con lo realmente verdadero que no hubiera tenido de no darse dicho sufrimiento. Es este un interesantísimo asunto al que San Agustín se dedica también en el *De Beata Vita*, cuando aborda la cuestión de las distintas navegaciones que lleva a cabo el que busca conocer la verdad⁶.

En el primer capítulo del libro primero entrevemos ya la certeza de que las circunstancias de la vida, no elegidas libremente, lo que en el libro el propio Agustín llama “avatares de la fortuna”, no son acontecimientos fortuitos, sino que “cuando hablamos de acaso en las cosas, se debe a nuestra ignorancia de sus razones y causas, pues no ocurre prosperidad e infortunio particular que no se ajuste y tenga su congruencia con el universo⁷”. No puede Agustín aceptar el mero azar como triste explicación, o mejor dicho, como renuncia a la explicación de los indignos sucesos que a Romaniano le han acontecido, sino que reclama a su amigo a reconocer que si tales sucesos desafortunados no hubieran acontecido, él nunca se

⁵ SAN AGUSTÍN, *Del libro de las Revisiones*, I, 1, en: *Obras filosóficas* I, B.A.C., Madrid, 1971.

⁶ SAN AGUSTÍN, *De Beata Vita*, I, 2.

⁷ SAN AGUSTÍN, *Contra Academicos*, I, 1, 2.

hubiera convencido de que le faltaba la auténtica felicidad. Antes de la llegada de la adversidad el querido Romaniano vivía en el error de pensar que los bienes que los hombres consideran como tales podían darle la dicha. Pero tras sufrir el abandono de la “fortuna”,—término del que el propio Agustín reniega en las correcciones que él mismo hace a su escrito⁸—, ya no es difícil persuadirse de “cuán pasajeros y frágiles y llenos de calamidades son los que consideran como bienes los mortales”⁹. Son interesantísimas estas reflexiones en las que insiste Agustín en la certeza de que todos los acontecimientos adversos que su amigo ha sufrido le han hecho posible precisamente la “salida del letargo de esta vida”¹⁰.

Contrariamente a la mentalidad académica, la ataraxia o imperturbabilidad del ánimo persigue adormecer la razón, y nada más contrario de lo que busca la filosofía agustiniana que se define por la inquietud constante del mismo, ligada a la actividad racional. La ataraxia, como forma de defenderse del sufrimiento de la vida, contrasta con la hipótesis agustiniana que abraza el sufrimiento y saca de él una mayor certeza sobre lo realmente importante.

He aquí la encrucijada interesantísima: mientras que el hombre escéptico renuncia a encontrar la verdad de cualquier modo, más aun cuando los acontecimientos de la vida son adversos, en el extremo antagónico más lejano posible se sitúa Agustín que, ante la desventura de Romaniano, no sólo no se resigna a mirar hacia otro lado, sino que afronta el desafío de que dicho sufrimiento permita abrirse a su razón a la búsqueda de una certeza que resista incluso los avatares de la adversidad.

Ciertamente, tal posición frente a los acontecimientos de la vida del hombre, es la antítesis de lo buscado por Carnéades de Cirene, referencia crucial de los pensadores escépticos del siglo II antes de Cristo. Si como Carnéades sugiere, la realidad nos engaña, nada hay de bueno que pueda el hombre descubrir en los acontecimientos que le sobrevienen. El escéptico nunca podrá experimentar como buena la realidad, ni buscar el sentido de la misma que antes Agustín apuntaba a su amigo Romaniano: una realidad buena, aun en su adversa apariencia. Si la realidad es engañosa, como los escépticos sugieren, cuanto menos nos toque, o cuanto menos nos sintamos afectados por ella, mejor.

Pero hay una cuestión irrenunciable y es que los acontecimientos que la “fortuna” nos va deparando nos tocan de hecho, nos afectan irremediablemente. Al escéptico se le plantea entonces un mayor y doble trabajo: el de procurar que tal afectación sea mínima y la irracional renuncia a descubrir el porqué de lo que le acontece, no hay porqués para él. ¡Triste renuncia la del académico!

Pero el punto que hace que Agustín ahora, en este preciso momento de su proceso de conversión, pueda decirle estas cosas a su amigo, es fruto de una

⁸ SAN AGUSTÍN, *Del libro de “Las Revisiones”*, I, 1.

⁹ SAN AGUSTÍN, *Contra Academicos*, I, 1, 2.

¹⁰ *Ibidem*, I, 1, 3.

experiencia, no una fría conclusión de un lógico razonamiento. Y desde luego, como vemos a lo largo de las páginas de la obra del santo de Hipona, una experiencia razonable, o mejor dicho, perfectamente explicable racionalmente, puesto que la razón se funda en un dato de la experiencia.

Dice Baumgartner que la filosofía agustiniana es una filosofía encaminada “a descubrir las verdades en que la duda no puede hacer mella”¹¹. Y si seguimos avanzando al ritmo de la obra, es el momento de preguntarnos cómo descubrirlas. La respuesta agustiniana es clara a este respecto: la verdad hay que buscarla en la propia intimidad, en la conciencia y por intuición del espíritu. San Agustín, que había pasado por todos los caminos de la duda académica, encuentra el origen de todo conocimiento seguro en el saber que tiene el alma de sí misma: el espíritu ofrece a Agustín un núcleo resistente y sólido que no puede ser desgastado por la duda. Esta opción por la vía de la interioridad pone de manifiesto la convicción agustiniana de que “el espíritu humano, al encontrarse consigo mismo se encuentra con la verdad, como una perla escondida en el fondo íntimo”, como encontramos en el *De Trinitate*¹². He aquí la cuestión de clara ascendencia neoplatónica a la que se añade la indubitable certeza de la presencia de la imagen divina en nosotros.

La objeción de los académicos, en la que se fundamenta su escepticismo, se levanta además sobre la creencia de que nada puede percibirse, y entienden en consecuencia que a ninguna cosa se puede prestar asenso. Agustín al ilustrar tal postura hace referencia a lo sostenido por el propio Cicerón, para el cual “al sabio sólo le resta la rebusca diligentísima de la verdad”¹³. Buscar, pero nunca asentir, pues esto último podría conllevar caer en el error, y el sabio no debe permitir tal cosa. Así es que si fuera cierto lo sostenido por Cicerón en el *Hortensius*, cuando afirma que es dichoso el sabio —que se caracteriza por no asentir a nada—, la felicidad se hallaría en la dedicación a la sola investigación de la verdad, y su hallazgo final nunca sería posible.

A esta afirmación responde Trigeo —uno de los amigos e interlocutores de Agustín en este diálogo— alegando que tal tipo de hombre no puede ser feliz porque el feliz ha de ser perfecto sabio en todas las cosas y el que busca aún no es perfecto¹⁴. No nos parece adecuado decir que el que busca aún no es perfecto, a no ser que por tal entendamos al que nunca halló verdad. Pues lo cierto es que no parece que el hombre pueda dejar de buscar aun cuando ya se ha topado con la verdad. Es más, precisamente tras haberla conocido, se hace más filósofo, en el sentido literal de la palabra, más amante de la sabiduría, pues ya ha gustado qué sabor tiene la misma. No por haber hallado la fuente dejamos de tener sed.

¹¹ Cit. en *Contra Academicos*, p. 19.

¹² SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, XV, 12, 21, en: *Obras Completas*, ed. cit.

¹³ SAN AGUSTÍN, *Contra Academicos*, I, 3, 7.

¹⁴ *Ibidem*, I, 3, 7.

Erich Przywara, en un bello libro sobre San Agustín haciendo referencia a los comentarios a los salmos escritos por el santo de Hipona escribe: “Quien es amado, aun estando presente es buscado [...]. El que ama a alguien, aun viéndole, no se fastidia de tenerle siempre presente como él quiere, es decir, procura que siempre esté presente. Y esto es lo que significa “buscad su faz siempre”, de modo que el encontrarle no ponga fin a esa búsqueda”¹⁵.

Es absolutamente crucial el conocimiento de la verdad, porque va asociado a la beatitud. Muy bellamente lo dice la obra que nos ocupa: “Y si aun sin poseer la verdad podemos ser felices ¿creéis que será necesario su conocimiento? [...] Ciertamente bienaventurados queremos ser, y si podemos serlo sin la verdad, podemos también dispensarnos de buscarla. ¿Creéis que podemos ser dichosos aun sin hallar la verdad?”¹⁶.

El academicismo fue una opción que sedujo a Agustín antes de su conversión, por eso no quiere dejar de volver a considerar sus tesis ahora que está haciendo una apuesta distinta. Este hecho nos permite corroborar el riquísimo lema que acompañará eternamente a la filosofía cristiana al estilo anselmiano del “credo ut intelligam”. Creer, empezar a creer, no hace ni mucho menos que Agustín dé por perdido el tiempo anterior a su conversión, este tiempo en el que profesase el maniqueísmo o le tentase el escepticismo, sino que lejos de tal cosa, su conversión también le hace descubrir que nada pasa por casualidad, que todo es para algo, que ahora es el tiempo de entenderlo todo. Por eso gana como buscador de la verdad el Agustín que busca entender mejor el porqué del academicismo, pues en ese mismo esfuerzo se entienden mejor las razones de la filosofía que se opone a dicha forma de pensar.

Pero la cuestión sin duda crucial de la obra, que aparece ya en el segundo capítulo del primer libro, es si se puede ser feliz sin conocer la verdad, si basta con sólo buscarla. Porque lo indudable es que le interesa sumamente ser feliz. No sería racional una filosofía que nos hiciera infelices, y aquí no caben medias tintas: si algo no me hace feliz, soy un infeliz. Infeliz es todo aquel que no consigue ser feliz, no el que sufre grandes desgracias, aunque bien podemos considerar que vivir sin ser plenamente feliz es ya una gran desdicha, pues es verdad que anhelamos ineludiblemente la felicidad. Me permitirán brevemente traer a colación un pasaje del *De Beata Vita*, donde de nuevo Agustín habla de este asunto:

— ¿Me concedéis así mismo que el que no es feliz es desdichado?

Ninguno lo dudó.

— Así pues, todo el que no posee lo que quiere es infeliz.

Todos de acuerdo.

¹⁵ E. PRIZYWARA, *San Agustín*, Revista de Occidente Argentina, Buenos Aires, 1949, p. 155.

¹⁶ SAN AGUSTÍN, *Contra Academicos*, I, 2, 5.

— ¿Y qué ha de poseer el hombre para considerarse feliz? Porque a mi juicio debe disfrutar de cuanto, con sólo quererlo, ha conseguido.

Todos afirmaron que eso era evidente. Yo proseguí:

— Luego ello ha de ser una cosa perdurable, a salvo de las vicisitudes de la fortuna, no sujeta a ningún azar. Porque lo que es perecedero y caduco no podemos poseerlo cuando queremos ni por el tiempo que queremos.

Todos convinieron en ello pero Tigrecio reparó:

— Existen numerosos afortunados que logran poseer en abundancia y por dilatados años aquellas cosas que, aunque deleznales y a merced del acaso, son muy gratas para la vida, sin que echen de menos nada de cuanto apetecen.

A lo que yo interrogué:

— ¿Tú juzgas feliz al temeroso?

De ningún modo, respondió.

— Pero, ¿puede no temer aquel que ama una cosa y corre riesgo de perderla?

— No puede —concedió.

— Las cosas fortuitas a las que te referías pueden perderse; por tanto, el que las ama y las posee no puede ser feliz en absoluto.

Nada volvió a argüir. En este punto terció la madre:

—Y aun en el caso de que se considere seguro de no perder dichos bienes, no podrá saciarse con ellos. Luego también será desdichado, porque nunca conseguirá sentirse enteramente satisfecho.

En esto pregunté yo:

— ¿Qué opinas del que, abundando y nadando en todos estos bienes, pone coto a sus apetencias y, satisfecho, usa de ellos honrada y gozosamente? ¿No lo estimarás dichoso?

— Ese tal es feliz —repuso ella—, no gracias a aquellos bienes, sino por la moderación de su apetito.

— Exacto —confirmé yo.

Y ni mi pregunta admitía otra respuesta ni tú podrías contestar de otra forma. Así pues ya no dudamos en absoluto de que, si alguno se propone ser dichoso, debe procurarse los bienes que

permanecen siempre y no pueden ser arrebatados por ninguna fortuna adversa...”¹⁷.

La razón fundamental por la que se torna decisivo el alcanzar el conocimiento de la verdad es porque va asociado a la beatitud. El hombre sabio es un hombre feliz. Creemos que una de las cuestiones cruciales que plantea esta genial obra del Agustín filósofo es la de si se puede o no ser feliz sin tener conocimiento de la verdad. Es esta asociación ineludible entre felicidad y conocimiento lo que torna tremendamente interesante la tarea de convertirse en sabio. Si únicamente los sabios, entendiendo por tales los que no sólo buscan la felicidad sino que dan de hecho con ella, son plenamente dichosos, no podemos detenernos hasta hallarla, salvo si nos resignamos a vivir en la infelicidad.

Tal es la situación en la que San Agustín considera que se encuentran los académicos: de ellos dice que “buscan constantemente la verdad, luego de alguna manera quieren encontrarla. [...] Es así que no la encuentran, luego se deduce que no poseen lo que apetecen. De donde se concluye asimismo que no son dichosos. Pero nadie es sabio si no es dichoso; luego el académico, no puede ser sabio”¹⁸.

Esta equivalencia entre ser dichoso y ser sabio, era ya clásica en la filosofía de los estoicos. Ya en el pensamiento de Cicerón encontramos que en aquel contexto el término “sabio” tiene sobre todo un contenido moral, más que científico (conocedor de la verdad). El sabio es entendido como el hombre que pone sus deseos en los bienes interiores que no puede perder, por ello no puede ser desgraciado, aunque sufra adversidades corporales y exteriores de cualquier tipo. Pero no hay en esta acepción la idea de que el sabio deba ser conocedor de la verdad, basta con que no sea desgraciado.

Creo que podemos atrevernos a apuntar que lo que en aquel contexto tiene lugar es un vaciamiento del contenido de la beatitud, de la felicidad y con ello de la expresión “ser dichoso”. La dicha, la bienaventuranza, la felicidad en suma, parece que para San Agustín tiene un contenido que va más allá del vivir según la naturaleza. Está más lleno de significado. Vivir según la naturaleza es lo que Séneca entiende como felicidad, vivir según la razón. El sabio estoico vive dichoso porque domina sus pasiones, sometiéndolas a la razón. La serena actitud del sabio estoico y del sabio escéptico consiste en el ánimo sereno y tranquilo, dado que no puede dominar los acontecimientos, se somete voluntariamente al destino, su concepto de providencia se distingue poco del “fatum”, de la necesidad. En este contexto, aun sin renunciar clamorosamente a la libertad, sostiene que una ley inexorable lo gobierna todo.

Pero en cambio, ya no es suficiente para este Agustín converso con el mero vivir según la naturaleza: por supuesto no se tratará de vivir en desacuerdo con la naturaleza, ni con lo racional. Ahora la razón se ha encontrado con un hecho que la

¹⁷ SAN AGUSTÍN, *De Beata Vita*, II, 11.

¹⁸ SAN AGUSTÍN, *De Beata Vita*, II, 14.

colma, la llena de significado y le da su pleno cumplimiento. Por esto han atraído a San Agustín las enseñanzas de San Ambrosio, porque ya la dicha no es mera tensión hacia la verdad, sino plena unión con ella. En consecuencia, la figura del sabio como el que siempre busca ya no es suficiente para Agustín, quien la encuentra incluso irracional. Los escépticos desconocen la experiencia de encuentro con la verdad que acompaña a la experiencia cristiana. Ellos y en general toda la filosofía helenístico-romana podrían asumir como lema la sentencia del dramaturgo Terencio, del siglo II antes de Cristo: “Pues no es posible lo que quieres, quiere lo que puedes”.

El sabio que esboza el academicismo es un individuo cuya naturaleza propia no es fácil de comprender: un sabio que no posee la sabiduría, pues es incapaz de conocer la verdad. Pero esto no se debe a una incapacidad que pueda reprochársele, sino a la naturaleza misma de la realidad. Carnéades consideraba que todas las cosas en su conjunto nos engañan, que la realidad nos engaña. Siendo esto así, la máxima sabiduría no pasa de ser el reconocimiento de que no existe un criterio absoluto ni general o aproximativo de la verdad, y esto hace también imposible cualquier posibilidad de hallar una verdad particular. Pero nada de esto le evita al hombre la necesidad de actuar y la acción exige del hombre la afirmación de verdades. Si volvemos la mirada a Aristóteles, encontramos en su *Metafísica* un texto muy iluminador al respecto: “... ¿Acaso el que cree que algo o bien es o bien no es de cierto modo se equivoca, y el que afirma ambas cosas dice verdad? Pues si este último dice verdad, ¿qué sentido tendrá decir que la naturaleza de los entes es tal? Y si no dice verdad, pero se aproxima más a la verdad que el que piensa del primer modo —el que piensa que algo o bien es así o bien es de otro modo, pero no simultáneamente así y de otro modo—, ya los entes serán de alguna manera, y esto será verdadero, y no simultáneamente también no verdadero. Pero si todos igualmente yerran y dicen verdad, para quien tal sostenga no será posible ni producir un sonido ni decir nada. Pues simultáneamente dice estas cosas y no las dice. Y si nada cree, ¿en qué se diferenciará de las plantas? De aquí resulta también sumamente claro que nadie está en tal disposición, ni de los demás ni de los que profesan esta doctrina. ¿Por qué, en efecto, camina hacia Megara y no está quieto, cuando cree que es preciso caminar? ¿Y por qué, al rayar el alba, no avanza hacia un pozo o hacia un precipicio, si por azar los encuentra, sino que claramente los evita, como quien no cree igualmente sea no bueno y bueno? Es, pues, evidente que considera mejor lo uno y no mejor lo otro. Y si es así, también considerará necesariamente que tal cosa es hombre y tal otra no hombre [...]. En efecto, no busca ni juzga por igual todas las cosas, cuando, creyendo que es mejor beber agua y ver a un hombre, en seguida busca estas cosas. (...). Pero como hemos dicho, no hay nadie que no evite manifiestamente unas cosas y otras no; de suerte que, según parece, todos piensan que las cosas

son absolutamente, si no acerca de todas, ciertamente acerca de lo mejor y lo peor”¹⁹.

Ésta es la otra crucial cuestión que querríamos resaltar, como hace el propio Agustín: los académicos, aun negando la posibilidad de hallar la verdad, sostienen que para obrar hay que guiarse por lo que parece verosímil. Y con San Agustín nos preguntamos ¿cómo puede el escéptico, que se confiesa incapaz de conocer la verdad, reconocer y aprobar en cambio lo que le resulta “semejante a la verdad”²⁰? En este punto es incisivo San Agustín señalando la incongruencia académica, que viene a ser semejante, dice, a quien pretende hacernos creer que encuentra parecido en alguien con su hermano, aun sin conocer a este; ¿cómo se puede decir que alguien se parece a su hermano a quien no se conoce? Explícitamente nos dice Agustín: “Son dignos de risa los académicos, que en la vida quieren seguir lo verosímil, lo semejante a la verdad, ignorando esta”²¹.

No es distinta la sentencia con la que se concluye el tercer libro, donde San Agustín se atreve a decir que “no pude contener la risa al ver que por las palabras de los académicos yerra el que sigue el camino verdadero, aun casualmente; y en cambio no parece errar quien, siguiendo la probabilidad, se extravía por montes y caminos, sin hallar el lugar que buscaba”²².

Atendamos por último al asunto que hace del relativismo algo actualmente muy comercial: el hecho de que “todos se avecinan a él por no negar verdad a nada, permaneciendo siempre en la mera vacilación”²³. De modo que ninguno lo verá como claro enemigo, pues teóricamente no se mantiene en él una postura claramente contraria a ninguna, por pura indeterminación, o lo que es más, dicen no mantener ninguna. Creo que sobra hacer comentarios sobre la tremenda actualidad de este fenómeno, contrario a la razón según hemos visto y que tiene otra triste cara: que nadie puede persuadirle de la ciencia que crea poseer, porque fiel a sus premisas el académico es incapaz de aprender. Terminemos reconociendo cuán acertada es la observación de San Agustín de que nos encontramos ante “una filosofía para no filosofar”²⁴.

¹⁹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, libro IV, 4, 27.

²⁰ SAN AGUSTÍN, *Contra Academicos*, II, 7, 19.

²¹ Ídem.

²² *Ibidem*, III, 15, 34.

²³ *Ibidem*, III, 7, 16.

²⁴ *Ibidem*, III, 17, 39.

EL RELATIVISMO Y EL PRINCIPIO DE INMANENCIA

MIGUEL ACOSTA LÓPEZ

Profesor de Filosofía del Hombre del
Instituto de Humanidades Ángel Ayala-CEU
en la Universidad San Pablo-CEU

INTRODUCCIÓN

En este artículo deseo mostrar el momento histórico en el que se instaura de manera formal el principio de inmanencia. El principio de inmanencia es una postura gnoseológica donde hay una primacía del pensamiento con respecto al ser de las cosas. En sus orígenes, Descartes es el protagonista principal. Quisiera detenerme —de la mano de algunos especialistas en la filosofía cartesiana y en gnoseología—, a analizar bajo una clave realista, cuáles son, a mi modo de ver, los dos principales elementos que han contribuido a fundar el principio referido. El primero es la simplificación del proceso cognoscitivo que se centra en el concepto de “idea” en Descartes. Se podrá observar que dicho proceso reduce el pensamiento a percepción en la conciencia, donde se mezclan y confunden los datos proporcionados por los sentidos externos e internos. El segundo es el representacionismo, que admite que sólo las representaciones de la mente son los auténticos objetos reales, las cosas son causa y meros casos que se presentan en la realidad. Descartes, con una postura representacionista, introducirá otro concepto, el de “realidad objetiva” al que atribuye grados al modo como ocurre en la realidad física. Con esto, también cambiará el criterio de certeza, que surge de la patencia objetiva de la realidad —donde interviene especialmente la verdad, “conformidad entre la cosa y el entendimiento”, que produce en el sujeto un estado del espíritu de saberse ante ella—; criterio que en lugar de fundarse en el ser de las

cosas ahora pasa a tener un carácter subjetivo basado en las ideas “claras y distintas”¹.

Al final de este artículo, siguiendo a Carlos Cardona² —cuya preocupación metodológica principal ha sido la de promover la vuelta al pensamiento realista y, en concreto, al pensamiento tomista—, comentaré la incompatibilidad de mezclar dos principios que son antagónicos: el principio del realismo metafísico y el principio de inmanencia. El riesgo de caer en el relativismo gnoseológico a partir del principio de inmanencia es muy amplio, porque toda la lógica de su gnoseología se orienta a ella, aunque paradójicamente también haya conducido a pronunciados dogmatismos, como el caso de Hegel o Marx.

A modo de introducción, es conveniente recordar que el principio de inmanencia admite el conocimiento de las ideas pero niega una aproximación real con las cosas, la verdad se genera en el propio ser humano. Este principio puede conducir de una manera casi directa al relativismo gnoseológico. Esto se debe al carácter intrínseco de su gnoseología, ya que la razón principal del conocimiento radica en el mismo sujeto. Descartes todavía admite una realidad extramental, que la podemos conocer con su peculiar método, pero su gnoseología rompe con el realismo del conocimiento. En la filosofía de Kant, en cambio, el principio de inmanencia adquiere ya una madurez plena. Se admite la incapacidad del conocimiento humano de conocer el *noúmeno*, solamente podemos conocer el *fenómeno* a partir de nuestras formas *a priori* de la sensibilidad y el entendimiento. El “giro copernicano” propuesto por Kant centra el fundamento de la verdad en el hombre y deja a las cosas tal cual son, sin poder admitir en ellas más que la objetividad de que son.

Al ser el hombre el protagonista principal del conocimiento y dejar relegadas de manera pasiva a las cosas extramentales, el subjetivismo se proclama director del pensamiento y de la determinación consciente de lo que será la verdad. La verdad deja de tener un correlato con el “en sí” de las cosas, para centrarse en el “objeto” que advierte la razón. De esta manera, la verdad surge desde dentro del hombre, y lo lógico es que pueda haber percepciones diferentes acerca de una misma cosa, con lo cual, se acepta la posibilidad de distintos tipos de verdades dependiendo de lo que a cada uno le muestra su razón. De alguna manera, la postura realista también admite que pueda haber diferentes aproximaciones o grados de verdad en relación a las cosas, sobre todo por la riqueza ontológica de las mismas; la diferencia está en que el conocimiento realista acepta un conocimiento básico común y objetivo que tiene su fundamento en el ser mismo de los entes, en cambio, el conocimiento inmanente niega ese fundamento ya que no admite la capacidad humana de percibir el aspecto ontológico de las cosas. Sin una aceptación de la verdad en la esencia fontal de los entes, el camino hacia el relativismo gnoseológico está abierto.

¹ Cfr. A. LLANO, *Gnoseología*, Eunsa, Pamplona, 1983, p. 53.

² C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid, 1973.

En efecto, el principio de inmanencia deja el protagonismo de la verdad de las cosas al sujeto, desaparece la *adecuatio rei et intellectus*, y como no hay un punto común de referencia, que en el realismo era el mismo ser de las cosas, el conocimiento fluctúa y puede volverse relativo.

¿POR QUÉ DESCARTES?

Desde un punto de vista histórico, el Renacimiento es el momento más claro de un cambio cultural que se venía gestando desde el siglo XIV. Es una época de cambio y, por tanto, de crisis. “El Renacimiento es una época de crisis; es decir, época en que las convicciones vitales de los siglos anteriores se resquebrajan, cesan de regir, dejan de ser creídas. El quebrantamiento de la unidad religiosa, el descubrimiento de la Tierra, la nueva concepción del sistema solar, la admiración por el arte, la vida y la filosofía de los antiguos, los intentos reiterados de desenvolver una sensibilidad nueva en la producción artística, poética, científica, son otros tantos síntomas inequívocos de la gran crisis por que atraviesa la cultura europea. El Renacimiento se presenta, pues, primero como un acto de negación; es la ruptura con el pasado, es la crítica implacable de las creencias sobre las que la humanidad venía viviendo. El realismo aristotélico, que servía de base a ese conjunto de convicciones, parece también con ellas. Recibe día tras día durísimos certeros golpes. El hombre del Renacimiento se queda entonces sin filosofía...”³.

Tal como nos cuenta Paul Hazard⁴, el mundo del siglo XVII había despertado de su letargo de más de mil años y supuestamente se había dado cuenta de la gran farsa en la que vivía. Por tanto, comenzó a tirar por la borda todos los errores de la ciencia, y a los culpables de haberlos desarrollado: sobre todo a Aristóteles y a la escolástica tomista. “Entraba en juego la Razón agresiva: quería examinar, no sólo a Aristóteles, sino a todo el que había pensado, a todo el que había escrito; pretendía hacer tabla rasa de todos los errores pasados, y volver a empezar la vida. No era una desconocida, puesto que siempre se la había invocado, en todos los tiempos; pero se presentaba con una faz nueva”⁵. Descartes era perfectamente consciente de que deseaba instaurar algo nuevo; lo dice claramente en la segunda

³ M. GARCÍA MORENTE, “Prólogo”, en: R. DESCARTES, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1988, p. 11.

⁴ P. HAZARD, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Pegaso, Madrid, 1941, 394 p., Trad. Julián Marías.

⁵ *Ibidem*, p. 109. Donde también dice que “el mundo estaba lleno de errores, creados por potencias engañosas del alma, garantizados por autoridades comprobadas, difundidos a favor de la credulidad y de la pereza, acumulados y fortalecidos por la obra del tiempo: por esto debía entregarse primero a una labor inmensa de desescombro. Destruir esos innumerables errores era su misión; tenían prisa por realizarla. Misión que tenía por sí misma, el valor de su propio ser”.

parte del Discurso del método y también se refiere a ello de manera metafórica con el “derribamiento de los edificios” necesaria para su posterior “reconstrucción”, en la tercera parte, aunque en ésta trate prioritariamente de su moral provisional.

Cuando se difunde la filosofía cartesiana, se produce una especie de entusiasmo colectivo, se enseña oficialmente en las escuelas de Holanda, luego en Hungría, de allí pasa a Alemania para reemplazar el escolasticismo. Comienzan las críticas y las condenas, se revuelve todo el mundo académico, y al final, lo que queda después como la “herencia” de Descartes es su espíritu, su método, esas reglas sencillas y sólidas que iluminan lo suficiente como para volver a caminar con confianza en ese mundo de errores del que se había salido. “La confianza en la razón considerada como instrumento de conocimiento cierto, “el movimiento que va de dentro a fuera, de lo subjetivo a lo objetivo, de lo psicológico a lo ontológico, de la afirmación de la conciencia a la de la sustancia” (Menéndez y Pelayo): tales son los valores inalienables que lega Descartes a la segunda y a la tercera generación de sucesores”⁶.

Sin entrar a juzgar intenciones torcidas en los filósofos como Descartes o Malebranche, ateniéndonos a la legítima búsqueda de respuestas que plantean en sus obras, llama la atención el modo en cómo ellos, religiosos y practicantes, se valen del espíritu y método cartesiano para apoyar su fe y su certidumbre filosóficas, y luego, se les vuelve en contra. “La doctrina cartesiana procuraba una certidumbre, una seguridad; oponía al escepticismo una resonante afirmación; demostraba la existencia de Dios, la inmaterialidad del alma; distinguía el pensamiento de la extensión, la noble idea de la sensación; señala a la victoria de la libertad sobre el instinto: en una palabra, era un baluarte contra el libertinaje. Y ahora resulta que afirmaba el libertinaje, lo reforzaba. Pues preconizaba el examen, la crítica; exigía imperiosamente la evidencia incluso en materias sustraídas en otro tiempo por la autoridad a las leyes de la evidencia; atacaba el edificio provisional que había construido para proteger la fe”⁷. ¿Qué había pasado? ¿Por qué el giro cartesiano ha afectado tanto el decurso de la historia del pensamiento?

Descartes ha encontrado críticos desde dentro y fuera de su sistema. Hay estudios minuciosos acerca del pensamiento cartesiano, y como toda filosofía clásica da mucho de qué hablar. De cualquier manera, teniendo el cuenta el tema central de estas ponencias —el relativismo—, podemos ver que el principio instaurado por Descartes lleva en sí la justificación racional del subjetivismo y conduce a su corolario más natural, el susodicho relativismo. Cabe ahora analizar los aspectos gnoseológicos que explican la génesis del inmanentismo a partir del “*cogito, ergo sum*”, y lo haré desde la filosofía clásica, desde la postura realista, porque así se observa de un modo más patente, el error cometido por Descartes y la trampa en la que han caído los modernistas. Como decía antes, Descartes abre una puerta trampilla por donde se cuelan los principales errores de la filosofía

⁶ P. HAZARD, *Crisis*, pp. 118-119.

⁷ P. HAZARD, *Crisis*, p. 120.

moderna, hasta nuestros días. Creo que es importante detenernos a recordar este momento inicial.

Me limitaré a comentar dos aspectos constitutivos de la filosofía cartesiana, por un lado, el sentido que tiene la “idea” en esta filosofía, y por otro, la relación con uno de los peligros más sutiles de la gnoseología: el representacionismo. Finalmente, intentaré mostrar cómo ambos justifican sobradamente la posición relativista.

EL CONCEPTO DE “IDEA” EN DESCARTES

Para entender de manera más clara el problema que plantea el inmanentismo de Descartes, debemos previamente conocer qué entiende este pensador por el término “idea”. Este concepto en Descartes es complejo, pero puede analizarse en un doble sentido: idea en sentido amplio y en sentido estricto⁸.

En sentido amplio, la idea se corresponde con un determinado tipo de “conciencia” en la gnoseología tomista. “Para Tomás de Aquino la conciencia psicológica (el acto de conocimiento que nos da cuenta del propio yo o de sus propios actos) es de dos tipos: la que acostumbra a llamarse *conciencia concomitante* y la *reflexión* propiamente dicha”⁹. El acto de conocer versa sobre un objeto, el término de dicho acto puede ser de índole sensorial o intelectual. La esencia es actualizada en una representación que es objetiva. En el momento en que se conoce un objeto, se conoce el acto mismo de conocimiento, así como en el acto de apetecer, se conoce el acto mismo de la apetición. En este conocimiento del propio conocer o apetecer “no se está ante un conocimiento esencial, sino ante un conocimiento existencial; no se conocen cuáles son las notas, cuáles son las determinaciones del acto de conocimiento o del acto de apetición, sino que se aprehende lo que acontece en mí, si se da o no en mí un conocimiento o una apetición”¹⁰. En la captación de la existencia no se tiene una representación, sino la vivencia, a eso se le llama “conciencia concomitante”¹¹. Es la constatación en virtud de una experiencia de que existen o no en mí un conocimiento o una apetición.

En cambio, la reflexión (conciencia refleja) conoce cualquier acto anterior de conocimiento o de apetición. En este caso, el conocimiento no es existencial, sino

⁸ Para el análisis de este concepto seguiré la exposición y citas del artículo de J. L. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, “La idea en Descartes”, *Anuario Filosófico*, 9 (1976), pp. 111-161.

⁹ *Ibidem*, p. 112.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 112-113.

¹¹ Según García López, esta conciencia concomitante es la “tautología inobjetiva” de Millán-Puelles, cfr. J. GARCÍA LÓPEZ, “Las tres modalidades de la autoconciencia”, *Anuario Filosófico*, 27 (1994), p.570. También R. Corazón admite esta equivalencia entre idea y conciencia concomitante, cfr: R. CORAZÓN, “Naturaleza de las ideas innatas cartesianas”, *Anuario Filosófico*, 26 (1993), p. 60.

esencial; y es aquí cuando los actos de conocimiento y de apetición son actualizados en una representación. Siguiendo el análisis de Fernández Rodríguez, el tipo de idea en sentido amplio en Descartes se refiere a la conciencia concomitante, no a la reflexión. Tiene dos notas principales: son una captación por parte del sujeto de un acto que se da en él, y por otra parte, una aprehensión inobjetiva, una vivencia experimental. Así, la idea es el conocimiento de que se da en mí un pensamiento¹². Esto es interesante porque el *cogito ergo sum* pasaría a ser realmente “*percipio ergo sum*” donde el *percipio* es un darse cuenta la conciencia de que uno capta un conocimiento o una apetición en sí mismo, por eso la conclusión es existencial: luego soy. Se reduce y desnaturaliza el proceso gnoseológico clásico.

El pensamiento para Descartes es un concepto muy amplio: “Así, todas las operaciones de la voluntad, del entendimiento, de la imaginación y de los sentidos son pensamientos”¹³. Todos estos pensamientos se pueden agrupar en dos conjuntos, los actos del entendimiento (*perceptio*) y los de la voluntad (*volitio*). Para Descartes, lo esencial del pensamiento es tanto que tal o cual pensamiento es el ser un acto que versa sobre un objeto. Pero además, el acto se produce “en mí”, es decir, conozco en él mi existencia, y este tipo de conocimiento es inmediato. “Advierto que tomo el nombre de idea por todo aquello que es inmediatamente percibido por la mente, de suerte que, cuando quiero y temo, dado que al mismo tiempo percibo que quiero y que temo, enumero entre las ideas la volición misma y el temor”¹⁴. Aquí vemos que se cumple la primera nota para equiparar la conciencia concomitante a la idea cartesiana: la captación de algo que se da en el sujeto.

Con respecto a la segunda nota, que los pensamientos no son representaciones objetivas sino más bien se conocen de modo inobjetivo y viviéndolos, Fernández Rodríguez reconoce la dificultad de demostrarlo. Descartes no se refiere directamente a este tema en ninguna de sus obras, sin embargo, se puede deducir. Lo hace al distinguir dos aspectos en el estudio de la percepción y la volición; por un lado el aspecto genérico y por otro el específico de cada acto. Desde el punto de vista común la percepción y la volición son conocimientos de que se producen en mí. En cambio, desde el punto de vista propio hay una distinción según el objeto a que se dirige cada uno de los actos, así la percepción es una relación representativa y la volición es una relación representativa y “algo más”. Si se adjudican estas características al punto de vista común, ya no habría distinción entre lo común y lo propio de cada facultad, lo cual sería una incongruencia. Por eso concluye: “Si en su índole específica la percepción es representación y la

¹² J. L. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, *op. cit.*, p. 113.

¹³ R. DESCARTES, *Responsiones* II; AT, VII, 160 (Las citas están tomadas de *Oeuvres de Descartes*, publicadas por CH.ADAM y P. TANNERY, Paris, Vrin, 1964-1974; donde AT es la edición, luego sigue el volumen en números romanos y la página en caracteres arábigos). Nota de J. L. Fernández Rodríguez.

¹⁴ R. DESCARTES, *Responsiones* III, AT, VII, 181. Aquí Descartes no está identificando dos facultades en una, sabe que los actos del conocimiento y de la volición son distintos, lo que dice es que también tenemos idea de lo que acaece en la voluntad.

volición supone eso y algo más, en su carácter genérico la mencionada representación ha de ser ajena a la percepción y a la volición. Si no fuera así, la doctrina cartesiana se vería sometida a un serio reparo: el que consiste en mantener la falta de distinción entre la dimensión común y propia de la percepción y la volición¹⁵. Esta es la razón por la que se puede afirmar que la idea cartesiana posee pensamientos de manera inobjetiva e implícitamente, al modo de la conciencia concomitante.

Hasta aquí se ha presentado la idea cartesiana en sentido amplio. Se la podría equiparar a la conciencia concomitante, pero falta todavía analizar qué pasa con la idea en sentido propio. Para ello debemos volver a comparar la noción cartesiana con la tomista. La idea cartesiana en sentido estricto es la “relación representativa” que se indicó más arriba al hablar del objeto propio de la percepción. La idea es representación: “Entre estos [pensamientos] algunos son como imágenes de las cosas, y sólo a estos conviene propiamente el nombre de idea, como cuando pienso en un hombre o en una quimera o el cielo o Dios”¹⁶.

En Tomás de Aquino la representación es el resultado del acto de conocer, no el acto de conocer mismo¹⁷. Entre el acto de conocer y la representación se puede hablar de una relación causa-efecto. En Descartes no, hay una identificación, el acto de conocer es la representación, es el mismo conocimiento. Por otra parte, el Aquinate prefiere llamar idea a un tipo de representación intelectual, al concepto formal que no sea especulativo, sino que se ordena esencialmente al conocimiento de lo que es. “Ha de ser un concepto formal práctico, o sea, una representación intelectual que se refiere esencialmente al conocimiento de lo operable, al conocimiento de algo por hacer”¹⁸. Es más, no solamente debe ser un concepto formal práctico genérico, ya que hay de dos clases: lo práctico-activo (la *praxis* aristotélica que se refiere a la acción humana) y lo práctico-productivo (la *poíesis* aristotélica que se refiere al objeto de la técnica y del arte). La idea tomista se refiere sobre todo a un concepto formal práctico-productivo, al que también se le denomina *exemplar*, *forma exemplaris*, *forma operativa*. Por otro lado, la escolástica distingue dos tipos de ideas fundamentales: la humana y la divina. Lógicamente, las ideas humanas no son al modo de las ideas divinas. La idea divina es un conocimiento de Dios con respecto a su esencia, no como esencia en sí, sino en cuanto que imitable por todo aquello que participa de ella. “Por tanto, la esencia divina, vista por Dios como un ejemplar a cuya semejanza todas las cosas son creables, eso es lo que los escolásticos, la mayoría, llamaron “ideas divinas”¹⁹.

¹⁵ J. L. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, *op. cit.*, p. 117.

¹⁶ R. DESCARTES, *Meditaciones* III; AT, VII, 37.

¹⁷ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, ST1 qu85 ar2 co; ST1 qu76 ar6 co; ST1 qu79 ar6.

¹⁸ J. L. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, *op. cit.*, p. 120.

¹⁹ *Ibidem*.

Se puede decir que para Descartes, el concepto de idea en sentido estricto se refiere al modo intelectual divino: “Y he usado este nombre [idea], porque ya había sido frecuentemente empleado por los filósofos para significar las percepciones de la mente divina, aunque no reconozcamos en Dios ninguna fantasía; y no tenía otra mejor”²⁰.

Una vez comprendido el sentido de la idea con relación a distinción tomista, y tras un análisis pormenorizado, Fernández Rodríguez establece las siguientes características con respecto al concepto de idea en Descartes en sentido estricto:

- es una representación que no se distingue realmente del modo de conocer,
- esa representación puede ser intelectual y sensible,
- la representación puede tomarse como una cierta cosa o como representación,
- considerada como “cierta cosa” es un modo de pensamiento,
- considerada como representación es una representación pero que entraña una cierta realidad, aunque escasa.

Cuando Descartes dice “entiendo por el nombre de idea aquella forma de cada pensamiento, por la percepción inmediata de la cual soy consciente de ese mismo pensamiento”²¹, habría que tener en cuenta los dos sentidos explicados hasta ahora sobre el término idea, ya que la frase “forma de cada pensamiento” puede ser interpretado —y de hecho lo ha sido— de distintas maneras llevando a conclusiones distintas de lo que dicen los textos de Descartes. De tal manera que si se desea una definición de idea más acorde a lo que señalaba Descartes en sus obras, la más amplia sería: “He dicho con frecuencia que llamo idea a lo mismo que es conocido por la razón, como también a las otras cosas que de cualquier modo son percibidas”²².

Se puede ver, pues, que el concepto de idea en Descartes, tanto en sentido amplio como estricto se puede asemejar a la conciencia concomitante, que todavía no es sino la antesala del pensamiento en la filosofía aristotélico-tomista. Por eso, desde el punto de vista de la gnoseología realista, se aprecia una reducción en el acto de conocer. Es importante lo que “yo” advierto como idea, la idea que se verifica en “mi” es lo que me permite afirmar mi propia existencia. La subjetividad pasa a tener el papel principal en la gnoseología. Ahora veremos cómo esa subjetividad se aísla de lo extramental para completar el immanentismo.

²⁰ R. DESCARTES, *Respuestas* III, AT, VII, 181.

²¹ *Ibidem*, II, AT, VII, 160.

²² *Ibidem*, III, AT, VII, 185.

INMANENCIA Y REPRESENTACIÓN

En el proceso cognoscitivo hay que admitir la necesidad de una representación que equivale a afirmar que el conocimiento no puede implicar, en todos sus niveles, un contacto inmediato con la realidad conocida. Por lo menos en algunos de sus ámbitos se requiere una cierta mediación consistente en la elevación del contenido cognoscitivo a la altura de la operación propia de la facultad de que se trate. Esta mediación es una representación, no en el sentido de repetición de una supuesta presentación inicial sino en el sentido de una apertura cognoscitiva que haga presente la realidad conocida de tal manera que la convierta, de algún modo, en luminosa y asequible al saber humano²³.

Según Llano, el tema de la representación ha sido una constante en la historia de la filosofía y ha llevado a caminos sin salida a modos de pensar que han obrado por exceso o por defecto en su interpretación. Es uno de esos temas sutiles y al mismo tiempo importantes que ronda el estudio gnoseológico: “Se podría sostener que sin la representación no es posible entrar en el pensamiento occidental, pero (...) con ella no se puede permanecer en él (siempre que se entienda la primera postura en sentido drásticamente antirrepresentacionista, y la segunda en su significado de representacionismo sustancialista y duro)²⁴.”

En el afán de “salir de la caverna” de una vez por todas, el inmanentismo en lugar de encontrarse con las ideas claras y distintas, se encuentra con que ha perdido la realidad y se ha topado con la imagen. “Mientras que para la filosofía griega el ente es la presencia emergente de lo oculto que se patentiza y para el pensamiento medieval es el *ens creatum*, aquello creado por un Ser personal en su condición de causa suprema, para la modernidad ‘se busca y se encuentra el ser de lo ente en la representabilidad de lo ente’²⁵. Los términos “sujeto” y “objeto” tienen un significado muy específico en la gnoseología, significados que han cobrado distinción de la mano del concepto de representación. El “sujeto” es el hombre que conoce y el “objeto” es lo presente ante el cognoscente, lo que tiene frente a sí el sujeto²⁶. “Tan profundamente ha calado en nosotros esta terminología que hoy confundimos objetividad con realidad, y subjetividad con lo más radicalmente propio de lo humano²⁷. Esta “transmutación semántica” con respecto a la terminología clásica ha sido posible por el papel distorsionador que surge, al menos desde Descartes, de la idea de representación.

²³ A. LLANO, *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid, 1999, pp. 21-22.

²⁴ *Ibidem*, p. 23.

²⁵ *Ibidem.*, pp. 28-29.

²⁶ Cfr. A. LLANO, *Gnoseología*, pp. 36-38.

²⁷ A. LLANO, *El enigma*, p. 29.

Ahora bien, ¿se puede decir que existe un representacionismo en el pensamiento de Descartes? Los grandes cambios que acaecen en la historia, aquellos que se dicen revolucionarios, no vienen de golpe, se gestan poco a poco y van madurando hasta que se consuman. No se puede decir que el pensamiento cartesiano haya surgido como por “generación espontánea”, tampoco se puede decir que Descartes, desde el momento en que publica su *Discurso del método* sea un “moderno” consumado, eso sería dar una solución de continuidad a los procesos humanos, y más en concreto, a la historia del pensamiento. Se podría decir —como lo veremos más adelante— que Descartes estaba más próximo al pensamiento de la escolástica que al pensamiento de la modernidad. O, mejor aún es decir que una parte de la escolástica había encaminado, mediante su crítica, a preparar el paso del realismo al inmanentismo. Lo dice Gilson, “la crítica interna llevada contra sí misma por lo que se ha dado en llamar —con un término bastante vago— la filosofía escolástica, ha provocado su ruina mucho antes de que la filosofía llamada moderna llegara a constituirse”²⁸. A continuación veremos qué sucede con el planteamiento cartesiano y el representacionismo²⁹.

Señala Llano que los primeros síntomas de “desmembración racional” de las nociones metafísicas aparecen con Duns Escoto, quien sustituye la distinción de razón con fundamento real por la distinción formal que proviene de la cosa. Esta diferenciación formal lleva al abandono de la primacía del acto sobre la forma y, en definitiva, al esencialismo, que acaba por debilitarse y perder contenido en el nominalismo de Ockham. La *vía moderna* pretende conferir a la realidad las características de su conocimiento y a cosificar los principios del mismo conocimiento. Así, se subraya la supremacía de la intuición sobre la abstracción, “no se conoce nada si no se conoce intuitivamente”³⁰.

El representacionismo dice que “lo que inmediatamente conocemos no es la forma real que se halla en la naturaleza de las cosas —porque o bien no la podemos captar adecuadamente o bien simplemente no existe—, sino un representante o sustituto suyo que acontece en el interior de este recinto al que llamamos “mente”. Estas representaciones pasan de tener exclusivamente un ser intencional (...) a poseer un “ser inteligible”, un “ser disminuido” (*esse diminutum*), un “ser objetivo” o ya, claramente, una “realidad objetiva”. Las representaciones son auténticos objetos reales, mientras que las cosas naturales quedan reducidas a presuntos casos o causas de tales objetos”³¹.

²⁸ E. GILSON, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Gredos, Madrid, 1989, pp. 593-594.

²⁹ En este apartado seguiré principalmente la exposición y fuentes de Alejandro Llano en su obra *El enigma de la representación*, *op. cit.*, pp. 177-189.

³⁰ Cfr. A. LLANO, *El enigma*, p. 177. Además dice que esta tendencia es claramente perceptible en Suárez y encontrará en Descartes su primer desarrollo metafísico neto.

³¹ *Ibidem*, p. 178.

En la gnoseología tomista, los conceptos aportan a los pensamientos sus contenidos intencionales. En Descartes se abandona este carácter intencional, el proceso del pensar es neutral, y el contenido sólo se adquiere por la vía del dirigir la mente hacia objetos mentales. Es lo que señalábamos al estudiar el término “idea”, el pensamiento se reduce al puro tener conciencia. Aún así, al parecer, Descartes rechaza la teoría de la verdad como copia de las cosas reales, recibida de manera pasiva por la mente. Es decir, no es que quiera “doblar” la serie de entidades reales con otra serie de entidades mentales intermedias entre la mente y la realidad. Su representacionismo viene por el lado de la certidumbre incuestionable a las ideas que de manera clara y distinta se hallan en “mi” mente. “El criterio de certeza propuesto por Descartes es exclusivamente formal: no me cabe duda de que tengo en mi mente las representaciones que clara y distintamente poseo”³². Si llevamos este pensamiento hasta sus últimas conclusiones, nos encontraremos con la tesis del idealismo: para que algo sea real, bastaría con registrar su aparición representativa en la inmanencia del *logos*, con independencia de que existiera o no en la realidad que me represento y tal como me la represento. Descartes todavía no llega a eso, pero ha abierto la puerta.

Si Descartes a través de ese formalismo “rompe” con la realidad extramental, ¿cómo puede determinar la certeza acerca de las cosas que están “fuera de mí” y que, por medio de los órganos de los sentidos, o por algún otro medio, me envían sus ideas o imágenes, imprimiendo en mí sus semejanzas? Para solucionar esto propone lo siguiente: “Se me ofrece aún otra vía para averiguar si, entre las cosas cuyas ideas tengo en mí, hay algunas que existen fuera de mí. Es a saber: si tales ideas se toman sólo en cuanto que son ciertas maneras de pensar, no reconozco entre ellas diferencias o desigualdad ninguna, y todas parecen proceder de mí del mismo modo; pero, al considerarlas como imágenes que representan unas una cosa y otras otra, entonces es evidente que son muy distintas unas de otras. En efecto, las que me representan sustancias son sin duda algo más, y contienen (por así decirlo) más realidad objetiva, es decir, participan por representación de más grados de ser o perfección, que aquellas que me representan sólo modos o accidentes. Y más aún: la idea por la que concibo un Dios supremo, eterno, infinito, inmutable, omnisciente y creador universal de todas las cosas que están fuera de él, esa idea —digo— ciertamente tiene en sí más realidad objetiva que la que me representan sustancias finitas”³³.

En este texto, Descartes extrapola las características del ser real para adjudicarlas a la realidad objetiva³⁴. Esta “realidad objetiva” admite grados al modo

³² *Ibíd.*, p. 181.

³³ R. DESCARTES, *Meditaciones*, III, AT, VII, 41.

³⁴ “No está de más señalar que las expresiones “realidad objetiva”, “ser objetivo” son de clara ascendencia escolástica; sobre todo, como señala Gilson, remiten a Suárez y a su famosa distinción entre el concepto formal y el concepto objetivo. Pero hay una clara diferencia que ya queda apuntada: que mientras en la escolástica el ser objetivo es un ente de razón, en Descartes es considerado como ser real”. S. RÁBADE ROMEO, *Descartes y la gnoseología moderna*, G. del Toro, Madrid, 1971, p. 98.

como ocurre en la realidad física. Eso significa que la presencia de los objetos mentales admite graduaciones de realidad semejantes a las de las cosas reales que en ellos se representan, es decir, que tales objetos son “reales” en un sentido ontológico distinto de su comparecencia unívoca en la mente. En esto se vuelve a alejar de la gnoseología clásica, donde el concepto formal posee en nuestra mente, y según su modo, una realidad psicológica real. Pero la realidad que posee la forma que se representa en el concepto, de manera objetiva o intencional, ya no es considerada en sí misma real. Por eso se distinguen de manera clara dos términos: objeto y cosa³⁵. Mientras que con el término “cosa” se designa el ente en cuanto tiene esencia real, por eso señala al acto de ser; el objeto, en cambio, es la cosa conocida según su ser fuera del cognoscente, en cuanto se presenta a la conciencia. Puede haber cosa fuera de la conciencia, pero no objeto fuera de la conciencia. “Ningún objeto, irreal o real, puede darse, en tanto que objeto, fuera de la conciencia o, mejor, independientemente de su acto. Todo objeto es objeto *ante* la conciencia, *para* ella y *por* ella”³⁶. Aquí es muy interesante la explicación de Gilson: “Decir que todo conocimiento es la captación de la cosa tal como ésta es, no significa, en absoluto que el entendimiento capte la cosa tal como ésta es, sino que únicamente cuando así lo hace existe el conocimiento. Esto significa todavía menos que el entendimiento agote en un solo acto el contenido de su objeto. Lo que el conocimiento capta en el objeto es real, pero lo real es inagotable y, aun cuando llegara a discernir todos sus detalles, todavía le saldría al paso el misterio de su existencia misma”³⁷.

Esta distinción no es para nada trivial porque aquí se puede observar que mientras es posible hablar de una gradación del ser, que es fácilmente constatable por la experiencia ya que las cosas admiten un más o un menos; esto no es posible hacerlo con lo representado en la mente. Por ejemplo, se puede ver en la física las diferencias de pesos, fuerzas, etc. de las cosas, y por eso se habla de una gradación ontológica. Sin embargo, cuando nos referimos a los objetos de la inteligencia, todos los conceptos poseen exactamente la misma realidad. Esto es lo que no admite Descartes, y es lo que abre paso a un próximo idealismo y a las tesis principales del principio de inmanencia. En efecto, “de lo que no está representado ante la mente nada podemos decir, porque, en el momento en que intentáramos hablar sobre ello, ya lo estaríamos representando. Éste es el llamado “principio de inmanencia” que conduce al representacionismo hasta el idealismo (...). La

³⁵ “El área de lo objetivado se destaca intencionalmente sobre su fundamento real, que trasciende el acto y el resultado de la objetivación. La objetividad es el *status* gnoseológico que las cosas conocidas adquieren en cuanto que son conocidas —o pueden serlo— según su realidad propia. No, es por tanto, una dimensión real. Es una dimensión intencional, que hace referencia, precisamente, a la realidad propia de las cosas. En la realidad, el objeto se identifica con la cosa conocida, pero intencionalmente se distingue de ella, porque es la presencia —siempre parcial y limitada— de esa cosa real ante el sujeto cognoscente”. A. LLANO, “Para una antropología de la objetividad”, *Estudios de Metafísica*, 3 (1971-72), p. 95.

³⁶ A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid, 1990, p. 41.

³⁷ E. GILSON, *El realismo metódico*, Encuentro, Madrid, 1997, p. 187.

paradójica diferencia entre el realismo metafísico y el idealismo representacionista es que aquél considera irreal la objetividad inmanente, mientras que éste la considera real (es más: la única realidad de posible consideración y digna de ella)³⁸.

Como se ha dicho anteriormente, varios autores piensan que más que una postura originaria de Descartes, lo que sucede es que este filósofo realiza la primera formulación madura de una escolástica tardía encaminada ya hacia el representacionismo. Como ejemplo se puede mencionar la tesis de Duns Escoto acerca de su teoría de la “distinción formal”, en ella se observa un auténtico realismo de las formas: “Duns Escoto concibe esta distinción como intermedia entre la distinción de razón y la distinción real. No hay que confundirla, sin embargo, con la distinción tomista de razón *cum fundamento in re*, porque lo que funda la distinción formal de Escoto no es el fundamento de esta distinción tomista. Hay distinción formal escotista siempre que el entendimiento puede concebir, en el seno de un ser real, uno de sus constituyentes formales aparte de los otros. Las *formalitates* así concebidas son, pues, unas con la unidad misma del sujeto (...). Duns Escoto considera a la esencia como igualmente indiferente con respecto a lo universal y a lo individual, pero como conteniendo virtualmente a ambos³⁹”.

Al admitir la gradación de la realidad objetiva, Descartes inicia un proceso de derrumbamiento de la doctrina de los grados del ser, o de la realidad, que desaparecerá en la modernidad. Si se admite una gradación en la realidad objetiva⁴⁰, al no tener un correlato con los entes, dicha gradación se presenta subjetiva, es decir, conforme a la captación del cognoscente en su conciencia. Es uno de los pasos que habilita el relativismo.

EL PRINCIPIO DE INMANENCIA COMO “OPCIÓN INTELECTUAL”

Llegados a este punto nos queda ver de qué manera los principios de la gnoseología cartesiana conducen al principio de inmanencia y éste facilita el relativismo. Al analizar el concepto “idea” en Descartes hemos concluido que éste difiere del concepto clásico y realista, la idea no es el resultado del acto de conocer según el encuentro de la mente con la realidad, sino que es más bien la consciencia de tener en mi mente una serie de percepciones, muchas de las cuales son

³⁸ A. LLANO, *El enigma*, p. 185.

³⁹ E. GILSON, *La filosofía en la Edad Media*, p. 557.

⁴⁰ “Aunque en Descartes ya no se distingue del *concepto formal*, de manera que se produce una fusión entre el *ser intencional* y el *ser natural*, de la que resulta el moderno *ser objetivo* o, lo que es equivalente, la ‘realidad objetiva’. Y es en ella donde no resulta posible establecer gradación alguna, ya que la presencia de indoles formales ante la potencia intelectual es irremediabilmente unívoca”. A. LLANO, *El enigma*, p. 189.

confusas, de las que debo escoger aquellas que son “claras y distintas”. Éste será el criterio de certeza de ahora en adelante, no sé si tienen un correlato con lo que está “fuera de mí”, lo único que sé es que en mí existen ideas claras y distintas, eso es a lo que debo atenderme.

Por otro lado, junto a esta concepción de las ideas, se niega que exista una representación de las cosas, lo que existen son los objetos tal como aparecen en mi mente, lo que existe es la “realidad objetiva” que tiene distintos grados y por ello se explica la procedencia de todas las modalidades de sustancias. Esto claramente conduce al subjetivismo. Es el sujeto el que conoce la realidad en sí, a partir de los objetos que se presentan a su conciencia, y desde su inmanencia va desplegando, en primer lugar la idea de Dios, y gracias a esta idea, todo lo creado en el mundo. Se ha abierto la vía moderna, gracias al principio de inmanencia.

Según Sartre, “nuestro punto de partida es, en efecto, la subjetividad del individuo, y esto por razones estrictamente filosóficas (...). No puede haber otra verdad, en el punto de partida, que ésta: *pienso, luego existo*, ahí está la verdad absoluta de la conciencia aprehendiéndose a sí misma. Toda teoría que toma al hombre fuera de ese momento en el que él se aprehende a sí mismo, es en primer lugar una teoría que suprime la verdad, porque, fuera de ese *cogito* cartesiano, todos los objetos son solamente probables, y una doctrina de probabilidades, que no depende de una verdad, se hunde en la nada. Por tanto, para que haya una verdad cualquiera, es necesaria una verdad absoluta; y esta verdad es simple, fácil de aprehender, está al alcance de todo el mundo: consiste en cogerse sin intermediarios”⁴¹. Descartes no es idealista, no duda de la existencia de una realidad extrasubjetiva, ni de que la conocemos a partir de los sentidos. La preeminencia del *cogito* sobre todo es para buscar la certeza, pero una vez encerrados en la propia mente, es difícil salir de él, por eso tendrá dificultades tremendas para establecer un vínculo con el mundo exterior, dificultades que se agravan más al plantear su hipótesis del dualismo ontológico: *res cogitans-res extensa*, y del dualismo antropológico: *alma-cuerpo*⁴².

El principio de inmanencia se presenta en oposición al principio del acto de ser, son contrapuestos y las conclusiones a las que se llegan desde sus presupuestos difieren por este problema radical. “Aquí tenemos, pues, las dos ‘posibilidades’ antitéticas que responden al principio de inmanencia y al principio del acto de ser. El inmanentismo afirma el ser-de-conciencia, y el realismo la conciencia del ser. El inmanentismo, la dependencia o fundamentación del ser por la conciencia; el realismo, la dependencia y fundamentación de la conciencia por el ser, al afirmar que lo primero que se conoce es el ente, y en este conocimiento es en el que se resuelve cualquier otro conocimiento posterior. Para el realismo, sin el ser, sin la realidad del mundo en el que el hombre existe y obra, no hay acto de conciencia ni presencia del ser en la conciencia. Para el inmanentismo, en cambio, vale la

⁴¹ J. P. SARTRE, *L'existencialisme est un humanisme*, Nagel, Paris, 1964, pp. 63-64

⁴² Cfr. G. FRAILE, *Historia de la filosofía. T.III. Del Humanismo a la Ilustración*, BAC, Madrid, 1991, p. 152.

fórmula opuesta: todo ser, tanto del yo como del no-yo (esta denominación es ya bien sintomática), no es más que una determinada modificación de la conciencia, y sin conciencia no hay ser, puesto que ser quiere decir ser-conocido⁴³.

Ahora bien, ¿cómo puede el principio de inmanencia dar cuenta de una realidad extramental? Éste es el punto central y más difícil de la cuestión, Descartes lo resuelve de un modo, los demás pensadores modernos tienen sus respectivas soluciones que no las analizaremos aquí: Spinoza, Leibniz, Hume, Kant,... etc. ¿Cómo desde mí puedo admitir algo fuera de mí? Descartes dice que si se presentan ante mí ideas claras y distintas es porque algo las causa. Existe una causa eficiente de la realidad objetiva que no puede ser también objetiva, porque de lo contrario se caería en un proceso al infinito. Tampoco puede ser una causa eficiente potencial, porque requeriría de otra causa eficiente, por tanto debe ser actual: “Comprendo que el ser objetivo de la idea no puede ser producido por un ser sólo potencial, el cual, hablando con propiedad, no es nada, sino por un ser actual o formal solamente⁴⁴. Por este motivo, el modo de ser de la causa eficiente debe ser real. Luego, Descartes dice que la realidad objetiva puede estar de dos modos en su causa, de modo formal y de modo eminente, “se dice que las cosas mismas existen formalmente en los objetos de las ideas, cuando están en ellos tal como los percibimos; y se dice que están eminentemente, cuando no están ciertamente de esa manera, sino que son tan superiores que pueden hacer las veces de tales⁴⁵. Así, hay causas eficientes que poseen más realidad que el contenido objetivo de una idea. Este tipo de causa no puede ser la sustancia pensante, porque de este modo la conciencia se quedaría sola y aislada, en cambio, indaga si existe alguna idea cuya realidad objetiva excede de alguna manera la realidad de la sustancia pensante. Encuentra dos posibilidades: Dios y la existencia del mundo exterior⁴⁶.

Así se salva Descartes del idealismo, el proceso nos lo explica paso a paso Fernández Rodríguez: a) el punto de partida es la constatación de que existe en mí la idea de Dios, cuya realidad objetiva es la de una sustancia infinita, b) la existencia en mí de esa realidad objetiva reclama una causa eficiente, pero esa causa no puede ser el sujeto pensante porque la realidad del sujeto pensante es que es una sustancia finita, con lo cual muestra que la causa eficiente contiene una realidad eminente que supera a la realidad objetiva de mi pensamiento, c) pero esa realidad objetiva no puede proceder de otra porque nos remontaríamos a un discurso infinito, d) por tanto, Dios es el que imprime en mí el contenido objetivo de la idea de él; más rigurosamente, Dios es la causa eficiente de la presencia en mí de la realidad objetiva de su correspondiente idea, por tanto Dios existe⁴⁷. “La realidad objetiva de cada una de nuestras ideas requiere una causa en la que esté contenida esa misma

⁴³ C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, p. 103.

⁴⁴ R. DESCARTES, *Meditaciones*, III, AT, VII, 42.

⁴⁵ R. DESCARTES, *Responsiones*, II, AT, VII, 161.

⁴⁶ Cfr. J. L. FERNÁNDEZ RODRIGUEZ, *op. cit.*, p.144.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 146.

realidad, no sólo objetivamente, sino formal o eminentemente (...). Ahora bien, tenemos la idea de Dios (...), pero la realidad objetiva de esta idea no está contenida en nosotros ni formal ni eminentemente (...), y no puede estar contenida en ningún otro que en Dios mismo (...). Luego esta idea de Dios que se da en nosotros tiene a Dios como causa, y por consiguiente Dios existe⁴⁸.

Aunque es interesante, no comentaremos la manera como Descartes demuestra la existencia del mundo externo⁴⁹. Toda esta manera de entender la causa de las ideas se encuentra en la teoría del innatismo, donde aparece la famosa división entre ideas adventicias, facticias e innatas. Descartes entiende por innatismo la facultad de producir las ideas, de formarlas, de admitir que no solamente son pasivas, sino también activas.

Para reforzar esto último es preciso recordar que, en Descartes, las ideas son lo directamente conocido. También Tomás de Aquino admite que el concepto formal es lo directamente conocido —aunque no de manera absoluta, sino relativa— debido al carácter inmanente del conocimiento, que requiere un término intrínseco al mismo cognoscente⁵⁰. Aquí no está el problema, sino en distinguir cuáles son las notas características de las ideas cartesianas y cuál es el “poder” que se le atribuye. En efecto, mientras que para Tomás de Aquino, el concepto formal es meramente especulativo, es el correlato mental de lo conocido; para Descartes la idea no es un concepto formal especulativo solamente, sino sobre todo es un concepto formal práctico-productivo⁵¹. Aquí podemos recordar lo que se ha dicho del concepto de “idea divina” en la escolástica⁵².

Así pues, luego de ver de qué manera Descartes puede “extraer” lo real del *cogito*, nos damos cuenta de que su método no sigue una línea natural de pensamiento, natural en el sentido de ordinaria, uno tiene que forzar la razón para introducirse en esta manera de pensar. Me parece que lo explica mejor Cardona, “No se puede ser —nadie lo ha sido jamás— inmanentista de buenas a primeras, como espontáneamente: es preciso todo un largo trayecto previo, hoy facilitado por la herencia y el medio ambiente culturales, que allanan el recorrido personal, pero no lo dispensan. Un largo trayecto, que no es un crecimiento uniformemente progresivo: se parece más bien al proceso de germinación de la semilla, donde se van creando todas las condiciones necesarias, para que luego la semilla estalle como de repente e inicie entonces su crecimiento homogéneo: las presuntas “revelaciones” inmanentistas han tenido siempre un tiempo de incubación

⁴⁸ R. DESCARTES, *Respuestas*, II, AT, VII, 167.

⁴⁹ Esta argumentación se puede consultar en J.L. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, *op. cit.*, p. 146 y ss.

⁵⁰ Tomás de Aquino se refiere al tema de las ideas divinas, donde también explica las notas de las ideas humanas en ST1 qu15.

⁵¹ Cfr. J. L. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, *op. cit.*, p. 158.

⁵² También aquí remito al análisis que hace Fernández Rodríguez con respecto a la concepción de la idea cartesiana como signo instrumental, en oposición a la concepción escolástica de signo formal. Es otra diferencia importante que introduce el filósofo francés. Cfr. *Ibidem*, pp. 159-161.

subterránea. Las correlativas implicaciones de entendimiento y voluntad se van entrelazando, originando actos que van desde una gran imperfección formal hasta lo que he llamado el acto perfecto, que es la posición perfectamente segura del acto filosófico primero, que no es numéricamente el primer acto filosófico que se pone, sino aquel que contiene virtual o sustancialmente toda una filosofía⁵³.

¿Por qué se puede hablar de relativismo a partir del principio de inmanencia? Por la radical subjetividad a la que está sometida. Al romper con el acceso real al ente, al utilizar una mediación como el representacionismo de las ideas, uno conoce a partir de sí, no a partir de lo que se me presenta. Al no partir de algo común, las experiencias subjetivas, las disposiciones interiores y la formación cultural pueden determinar libremente la “producción” de mis ideas. Por tanto, esas ideas que se producen en mí son lo real, no sólo como pensamiento, también como modo de aceptar lo externo a mí. Esto es en esencia el relativismo, la negación de una realidad que pueda ser conocida de manera objetiva y común por todos, y la aceptación de una realidad conformada por la propia subjetividad de cada individuo.

Una frase típica del relativismo es decir que cada uno percibe la realidad de una forma diferente. ¿Es esto cierto? En parte lo es, pero también se debe admitir que hay algo común que percibimos todos de igual manera. Donde diferimos no es en la captación de las cosas por parte de los sentidos —al menos si éstos no sufren anomalías—, sino en la interpretación que subjetivamente hacemos de los datos recibidos. Lo que objetivamente captamos en la mente no agota toda la realidad de la cosa externa a nosotros, sino una parte, puede haber otras personas que de la misma cosa obtengan más datos, más conocimientos, más aspectos que a nosotros se nos escape, eso no es relativismo, eso es profundizar o destacar matices que están contenidos en la realidad aunque no sean perceptibles de modo común. Por ejemplo, mientras yo veo un trozo de “piedra”, un geólogo puede estar viendo una roca ígnea, nuestras miradas son en parte las mismas y en parte distintas. El relativismo gnoseológico no dice esto, dice que dos personas pueden diferir con respecto al conocimiento de las cosas porque tienen realidades objetivas que dan a cada uno la razón, por lo tanto, la verdad no se encuentra en las cosas, sino en la representación que yo tengo de ellas.

Fabro dice que “el principio moderno de inmanencia coincide con la promoción de la subjetividad humana a fundamento de la verdad y de los valores, y esto según toda la amplitud de la pertenencia del ser al pensamiento. Así, el *cogito ergo sum* de Descartes, en cuanto sigue a la duda radical, subordina el pensamiento humano y termina por disolver la verdad en el simple devenir de la naturaleza y la historia. Con una fórmula radical puede decirse que mientras en el realismo es el ser, su darse y presentarse a la conciencia, lo que fundamenta y actualiza a la misma conciencia [...], en el pensamiento moderno [...] la conciencia comienza consigo misma y desde sí misma, a partir del propio acto del *cogitare*, de modo que el ser significa el ser-en-

⁵³ C. CARDONA, *Metafísica*, pp. 153-154.

acto de la conciencia, depende de la conciencia y se identifica con su actualización”⁵⁴.

¿Qué legitimidad tiene el principio de inmanencia en la gnoseología? Vemos que su negación minaría las bases de diversas corrientes de pensamiento. Si se analiza este principio desde la lógica, según Millán-Puelles, “el argumento inmanentista no pasa de ser una de estas dos cosas: o una tautología, o una petición de principio. Como expresa tautología, tendría esta forma u otra equivalente o parecida: no cabe que lo pensado no sea objeto de pensamiento. Lo cual, evidentemente, no es igual que negar que pueda pensarse algo sin pensarlo como pensado. Y como explícita petición de principio, su enunciación puede hacerse en los siguientes o muy similares términos: lo pensado es, por necesidad, inmanente a la conciencia, porque lo no inmanente a la conciencia no puede ser pensado. Claro está que esto no demuestra la imposibilidad de pensar algo cuya objetualidad no agote su propio ser”⁵⁵.

Para terminar: el paso dado por Descartes ya no tiene vuelta atrás, a él se debe el inicio de las argumentaciones bajo el principio de inmanencia, todavía hoy nos vemos influidos por esta aproximación gnoseológica y el relativismo cultural puede encontrar en él uno de sus fundamentos rectores. Quizá el punto más notable del desarrollo de este principio lo represente la filosofía de Kant, y sin duda el punto culminante, Hegel y todo el idealismo alemán; pero eso es tema de otros estudios.

⁵⁴ C. FABRO, voz: “Inmanencia”, en: *Gran Enciclopedia Rialp*, Tomo XII, Rialp, Madrid, 1989, pp. 745-748.

⁵⁵ A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid, 1990, p. 42.

CERTEZAS Y DUDAS DE WITTGENSTEIN

JOSÉ MARÍA GARRIDO BERMÚDEZ

Profesor de Ética del
Instituto de Humanidades Ángel Ayala-CEU
en la Universidad San Pablo-CEU

En el recorrido histórico del relativismo damos ahora un salto hasta el siglo XX. Se quedan por el camino no pocos autores, y nada despreciables. No son pocos, pues, como escribía Husserl hacia 1900, “la filosofía moderna y contemporánea propende al relativismo específico —de un modo más concreto al antropologismo— en tal medida, que sólo por excepción encontramos un pensador que haya sabido mantenerse puro de los errores de esta teoría”¹. No es posible detenerse en cada uno, ni siquiera en los que merecería la pena considerar. Pasamos por encima del empirismo de Hume, y de la filosofía kantiana y postkantiana, del idealismo en sus diversas facetas, del historicismo y del vitalismo, etc. Por el programa toca ahora pasar a tratar el relativismo en Ludwig Wittgenstein, impulsor de la filosofía del lenguaje.

Aunque generalizar es, según el propio Wittgenstein, una de las enfermedades de la filosofía, diría que, en general, las investigaciones y las respuestas que ofrece la filosofía en cada etapa histórica son proporcionales a las preguntas que en ella se plantean. Esta es una evidencia que comprobamos en nuestra experiencia particular y que se puede aplicar —*mutatis mutandis*— al progreso del saber en cualquiera de sus ámbitos. Cuando al individuo le faltan preguntas, escasea también la investigación (lo cual no es sinónimo absoluto de ignorancia o de escasez de conocimiento). Algo análogo podría decirse en el nivel genérico: el

¹ E. HUSSERL, *Investigaciones Lógicas*, vol. 1, Revista de Occidente, Madrid, 1967, p. 146.

sujeto que se pregunta a lo largo de la historia es naturalmente el mismo (un animal racional, si obviamos la crítica del historicismo), pero ni las preguntas ni las respuestas que elabora son las mismas, precisamente porque la naturaleza humana es intelectual y el intelecto crea cultura.

En este sucederse de preguntas de la cultura filosófica es sugerente la idea de Tugendhat que, completada por las reflexiones de A. Llano, presenta la historia de la filosofía como en una serie de etapas que van redirigiendo progresivamente las preguntas del filósofo. Así, resulta que hemos pasado y sustituido la pregunta metafísica de “qué es el ente” por la pregunta crítica del “qué nos cabe conocer” y de ahí hemos derivado al analítico “qué significa entender una frase”. (Pienso que este progreso podría completarse con una pregunta antepuesta a todas si consideramos las reflexiones de Heidegger según las cuales la primera pregunta filosófica no es la pregunta por el ente, sino la pregunta por el ser).

Este estudio desea presentar la postura de Wittgenstein respecto del escepticismo, a partir del tratamiento que hace de la cuestión en su obra póstuma titulada *Sobre la Certeza (Über Gewissheit)*.

Sabemos que antes de este escrito Wittgenstein ha pasado por dos etapas de pensamiento, con tesis enfrentadas: la del *Tractatus* y la de las *Investigaciones Filosóficas*. Pero también es cierto que —a pesar de tirar la escalera al final del *Tractatus*— hay una continuidad intelectual en el pensamiento del autor: por una parte, la filosofía es en todo momento crítica del lenguaje²; por otra, es constante la aspiración del autor a alcanzar una claridad absoluta. La claridad ha sido siempre —además de cortesía— una exigencia del buen filosofar. No andaba equivocado Descartes al poner los criterios de claridad y distinción como condiciones de las ideas verdaderas, pues la claridad es una exigencia natural de la inteligencia, que no se conforma con verdades confusas³.

Pues bien, en la primera etapa del pensamiento de Wittgenstein, esta pretensión de claridad absoluta se hace evidente por el mismo fin del tratado⁴, el de la descripción lógico-lingüística de la realidad, con el supuesto “a priori” —trascendental⁵— de que la estructura del lenguaje (las proposiciones y su lógica)

² Cfr. *Tractatus*, 4.003 1; *Investigaciones Filosóficas*, 111.

³ No hay claridad sin verdad. “La claridad ‘radical’ de la exposición [del pensamiento de un autor, de sus ideas] se identifica, así, con su objetividad o verdad radical”. Cfr. A. MILLÁN-PUELLES, *La claridad en filosofía*, Rialp, Madrid, 1958.

⁴ En el punto 4.112 del *Tractatus* escribe Wittgenstein que “el objeto de la filosofía es la aclaración lógica del pensamiento. Filosofía no es una teoría, sino una actividad. Una obra filosófica consiste esencialmente en elucidaciones. El resultado de la filosofía no son ‘proposiciones filosóficas’ sino el esclarecerse de las proposiciones”.

⁵ Stenius sostiene la tesis de que el primer Wittgenstein, aunque es antikantiano por negar la posibilidad de los juicios sintéticos a priori, es al mismo tiempo una reformulación del sistema kantiano, una especie de kantismo que podría denominarse “lingüismo trascendental” al atribuir el cometido de la “lógica trascendental” a la lógica formal. Cfr. A. LLANO, *Metafísica y Lenguaje*, Eunsa, Pamplona, 1997, p. 29, donde se refiere a E. STENIUS, *Wittgenstein’s Tractatus. A critical Exposition of its Main Lines of Thought*, Blackwell, Oxford, 1964.

son representación de los hechos del mundo, es decir, una figura de la realidad: “Nosotros —escribe Wittgenstein— usamos el signo sensiblemente perceptible de la proposición (sonidos o signos escritos, etc.) como una proyección del estado de cosas posible”⁶. El *Tractatus* pretendía no decir nada más de la cuenta, evitar la ambigüedad, y ante cualquier hablar ambiguo, la consigna del sentido exigía callar. Pero Wittgenstein abandonó su proyecto de un lenguaje idealmente analizado al convencerse de no poder llegar a las proposiciones elementales, y al ver con ello el absurdo de invocar un isomorfismo entre el lenguaje y el mundo⁷.

En su segunda etapa, insiste Wittgenstein en su aspiración de claridad completa, de la cual deja constancia expresa en sus *Investigaciones filosóficas* (n. 133): “La claridad a que nosotros aspiramos es una claridad absoluta”. Pero hay un juego de palabras con el adjetivo “absoluta”; el término es ambigüo. A estas alturas Wittgenstein ya está desengañado sobre los límites del lenguaje hasta el punto de considerar que todas las descripciones lingüísticas de estados mentales (entre los que se sitúa la certeza) no versan sobre nada real, porque no podemos conocer —si acaso algo existiese— nada más allá del comportamiento físico. Según Wittgenstein, lo que nos sucede es que, a la hora de describir procesos del alma humana, como no podemos describirlos físicamente, caemos en falsos usos lingüísticos, usos metafísicos que —aquí hay ecos nietzscheanos— consisten en nominalizar o “sustancializar” los objetos que no podemos describir (empezando por la misma alma o el espíritu, e incluyendo cada una de sus actividades, tales como las sensaciones, los pensamientos o las decisiones).

¿Cómo llegar a la claridad en lo que se refiere a los estados mentales del ser humano?

Me parece que tal claridad sólo es posible si: 1) respondemos sí o no a la pregunta de si existen y 2) si, consiguientemente, explicamos tanto la respuesta dada, como la razón por la cual la contraria no es verdadera.

El problema es que Wittgenstein responde con ambigüedad, pues aunque niega absolutamente la existencia de lo psíquico, se inclina a considerarlo como producto de ficciones gramaticales⁸. En realidad su solución es disolución. Para él, resolver los problemas consiste en no plantearlos por considerarlos carentes de sentido. Por eso la filosofía se entiende en el segundo Wittgenstein como una terapia, que trata de desembarazarnos de la enfermedad que consiste en el saber reflexivo.

Y, sin embargo, es evidente que hasta el final de su vida Wittgenstein estuvo preguntándose por el modo de llegar a la claridad pretendida. Y sobre la legitimidad

⁶ *Tractatus*, 3.12.

⁷ T. URDÁNOZ, *Historia de la Filosofía*, vol. VII, BAC, Madrid, pp. 216-217.

⁸ L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones*, I, 307: “Are you not really a behaviourist in disguise? Aren't you at bottom really saying that everything except human behaviour is a fiction?— If I do speak of a fiction, then it is of a grammatical fiction”.

del saber acerca de sí mismo y del mundo. Prueba de ello es el libro *Sobre la Certeza* (SC). Por eso se aborda ahora ese tratado, en relación con el escepticismo.

GÉNESIS DEL ESCRITO *SOBRE LA CERTEZA*

A. Kenny, entre otros, ha afirmado que las dudas que Descartes planteó en las Meditaciones primera y tercera han sido bastante más aceptadas y más prolíficas desde el punto de vista filosófico que las soluciones que el propio Descartes ofreció en las meditaciones siguientes (cuarta y sexta). Es cierto. En la historia de la filosofía reconocemos a Descartes una función desestabilizadora y a la vez fructífera. Puede que la duda escéptica —sembrada metódicamente— acerca de nuestra capacidad de saber la verdad sobre el mundo externo haya impulsado tras él las corrientes de pensamiento que han desembocado en el idealismo. Pero también es verdad que, como todo idealismo necesita del realismo, la duda radical cartesiana tenía un fundamento realista y quizá por eso también ha fructificado en intentos, como los de G. E. Moore, de plantear radicalmente el realismo, como hizo en sus ensayos en defensa del sentido común (*Defense of Common Sense*, 1925) y en el de prueba de la existencia del mundo físico (*Proof of an External World*, 1939).

De manera que el libro de Wittgenstein SC tiene que ver con Descartes (sobre todo con su duda), y tiene que ver con Moore, que busca eliminar de raíz la posibilidad de esa duda del mundo físico. Wittgenstein sostiene que Moore está en lo cierto cuando mantiene que las proposiciones sobre el mundo físico o sobre los datos sensibles (“Esto es una silla”, “Tengo dos manos”, etc.) tienen el mismo estatuto epistemológico que las proposiciones matemáticas; pero también afirma que Moore se equivoca al pensar que aquellas proposiciones prueban la existencia del mundo físico.

En el estilo inconfundible de Wittgenstein, SC es un borrador de sentencias numeradas que escribió en los dos últimos años de su vida. Fue publicado póstumamente, en 1969, por Norman Malcolm, discípulo y colega que dos décadas antes, en 1949, había invitado al vienés a visitar Estados Unidos y a alojarse en su casa de Ithaca (New York). Fue en esa época final de la vida de Wittgenstein cuando Malcolm logró reavivar en su amigo el interés por algunos artículos de G. E. Moore, como los dos citados.

Según afirman E. Anscombe y G. von Wright en el prefacio a SC, Wittgenstein ya conocía y apreciaba esos trabajos de Moore, y le había dicho al propio Moore que “Defensa del sentido común” era su mejor ensayo, opinión con la que Moore coincidía⁹. No obstante, si hacemos caso a Michael Kober, hay un error en cómo se

⁹ Cfr. G.E.M. ANSCOMBE y G.H. VON WRIGHT, “Prefacio a la edición original alemana”, en: L. WITTGENSTEIN, *Sobre la certeza*, Gedisa, Barcelona, 1997.

gestó SC, error que se difundió justamente por el prefacio que hicieron a la obra Wright y Anscombe. Ciertamente, Wittgenstein cita repetidamente a Moore y las frases que este autor puso como ejemplos en sus ensayos en defensa del realismo. Pero Kober sostiene que lo que movió a Wittgenstein a escribir SC no fue directamente Moore, sino las discusiones que en Ithaca mantuvo con Malcolm a propósito de un artículo que el americano acababa de publicar precisamente en 1949 en la *Philosophical Review*, artículo que se titulaba *Defending Common Sense*, en el que aludía a Moore¹⁰.

Sea como sea, bien que moviera a Wittgenstein directamente el pensamiento de Moore (Kober dice que W. apenas leyó en profundidad dos autores, W. James y B. Russell) bien que le moviese por impulso intermedio de Malcolm, lo innegable es que en las 676 observaciones recogidas en ella, Wittgenstein discute en repetidas ocasiones las tesis de Moore.

Según el planteamiento de Moore —y aquí simplifico por necesidad—, todos conocemos un conjunto de proposiciones con plena certeza (observaciones, percepciones, hechos de conciencia, experiencias, relaciones de distancia respecto de mi cuerpo, y en general afirmaciones del tipo “Aquí hay una mano”, “La tierra ha existido durante mucho tiempo”, etc.) y además esas proposiciones son *completamente verdaderas*¹¹.

No voy a poder retomar aquí la crítica particular a las tesis de Moore, pero de forma indirecta se puede deducir de lo que dice Wittgenstein sobre la certeza, la duda, el error y el posible saber, cuestiones todas ellas interconectadas con ese intento de claridad absoluta o, visto desde el punto de vista negativo, con las tesis escépticas.

CERTEZA Y SABER

Wittgenstein distingue entre la certeza subjetiva y la objetiva¹². De la subjetiva dice: “Con la palabra ‘cierto’ expresamos la convicción absoluta, y tratamos de convencer a los demás. Eso es certeza subjetiva”. Consiste, por tanto, en la seguridad que tenemos al decir a otros o al decirnos a nosotros mismos que las

¹⁰ M. KOBER, “Certainties of a world picture: The epistemological investigation of On Certainty”, en: *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge University Press, Edited by Hans D. Sluga, David. G. Stern, Cambridge, 1997, pp. 411-441.

¹¹ G. E. MOORE, “Defensa del sentido común”, en: *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Taurus, Madrid, 1972, pp. 57-86. Moore parte de la comprensión ordinaria de estas frases entrecuilladas, y se enfrenta a las tesis de filósofos que sostienen que no podemos conocer la verdad de estas proposiciones alegando que no son reales las cosas materiales, ni el tiempo, ni el espacio, ni el yo, es decir, al modo de los escépticos en el sentido más fuerte del término.

¹² SC, 194.

cosas son de determinado modo. En este mismo lugar y también más adelante en esta obra, Wittgenstein apunta ya una cuestión importante, que es desligar el saber del campo exclusivamente subjetivo; esto es, reconocer en el saber algo extrasubjetivo: “La certeza es subjetiva, pero no el saber»¹³. Por tanto, si hago una afirmación que expresa saber, es decir, si expreso algo de una forma que comience diciendo “sé que... tal y cual”, y con ello que no quiero expresar meramente la certeza subjetiva, entonces necesito “poder convencerme de que tengo razón”, he de aportar pruebas. El saber exige pruebas, mientras que la certeza subjetiva, no.

En el mismo párrafo 194 describe la certeza objetiva como aquello que sucede “cuando el error no es posible”. Y, sin embargo, deja abierto, entre interrogantes, el tipo de posibilidad de que se trata. La certeza objetiva no es algo en sí, sino algo logrado, algo que consiste en una posesión de razones: “Tengo razones concluyentes para mi seguridad. Tales razones convierten mi seguridad en algo objetivo”¹⁴. La pregunta, entonces, es: ¿podemos estar seguros de que algo es cierto, *objetivamente* cierto? La respuesta de Wittgenstein es afirmativa, y hace eco a Moore: “Hay un número incalculable de proposiciones empíricas que, para nosotros son ciertas”¹⁵. Esas proposiciones nos las enseña la experiencia, de forma interrelacionada y es precisamente el que se nos dan en la experiencia y no su carácter aislado, lo que no nos permite dudar de ellas¹⁶.

¿Qué relación hay entre certeza y saber? Desde el punto de vista de la enunciación, para Wittgenstein decir “sé” equivale a afirmar “tal cosa me consta como cierta”¹⁷. Y el grado de certeza que se expresa en estas afirmaciones es relevante: cuando se dice “sé que...”, cuando lo dice cualquiera de nosotros o lo afirma Moore, se está aportando el grado de certeza que se tiene (porque podríamos decir también en lugar de “sé que...”, “creo que...” o “me parece que...”, pero no, decimos “sé que...”) y, como escribe Wittgenstein, “es importante que este grado [de certeza] tenga un valor máximo”¹⁸.

No obstante, por grande que sea el grado de la certeza, de ella no se sigue, no implica, un estado de cosas subsiguiente. Pues la certeza no es más que “un tono en el que se constatan cómo son las cosas”¹⁹.

¹³ SC, 245.

¹⁴ SC, 270.

¹⁵ SC, 273.

¹⁶ SC, 274.

¹⁷ SC, 272.

¹⁸ SC, 386.

¹⁹ SC, 30.

ERROR Y DUDA

Hemos visto que, según Wittgenstein, para llegar a la certeza objetiva hay que demostrar que no es posible error alguno²⁰, puesto que de la afirmación que dice que “sé” no se sigue que sepa lo que digo saber²¹. Es decir, el saber precisa de la demostración, demostrar que no es posible ningún error. La demostración es entonces la prevención contra el error²². Y esta prevención es necesaria, ya que, señala Wittgenstein, es experiencia universal que todo el que dice “sé”, en el mismo juego del lenguaje y si quiere cumplir las reglas del juego en que está, tiene que poder estar dispuesto a afirmar sobre lo mismo que “creía saber que...”, es decir, ha de estar dispuesto a admitir un posible error. Por tanto, si aceptamos que es lógicamente posible cometer un error en la aserción, asegurar que se sabe no aporta nada sobre el estado de las cosas.

Ahora bien, no todos los errores son del mismo grado. Ni ha de ser idéntica, por consiguiente, la demostración de que no es posible el error. En una de las reflexiones en que se refiere a las afirmaciones de Moore sobre los objetos físicos (los planetas, el propio cuerpo...), escribe Wittgenstein lo siguiente: “No es verdad, pues, que lo único que sucede, al pasar de la consideración sobre un planeta a otra sobre la propia mano, es que el error se convierte en algo más improbable. Al contrario, cuando llegamos a cierto punto ya no es ni siquiera concebible. Eso ya nos lo indica con claridad el hecho de que, en caso contrario, sería concebible que nos equivocáramos en todos los enunciados sobre objetos físicos, que todos los enunciados que hiciéramos fueran incorrectos”²³.

Lo que aquí se declara es que en ciertos enunciados no cabe error. Si dudáramos de ellos dudaríamos de todo, pero entonces la duda habría perdido su sentido. Por ejemplo, si pudiésemos dudar de la existencia de todos los planetas y dijésemos, para explicar el hecho de que vemos planetas, que es posible “que el fenómeno luminoso se produzca de modo distinto”, necesitaríamos otro objeto que sí existiese. Si digo que algo no existe, tengo necesariamente que ponerlo en contraste con lo que sí existe²⁴.

Así que al admitir la posibilidad de cierto tipo de errores se llega al límite de lo que tiene sentido o carece por completo de él. Y, también, al límite de lo racional con lo irracional. Por eso Wittgenstein distingue el error de la ilusión del loco: “Si un

²⁰ SC, 15.

²¹ SC, 13.

²² Hay otro tipo de seguridad que no exige demostración y que viene a ser un fundamento sin fundamento de toda creencia. De este tipo de certeza se habla al final del artículo al referirse a la evidencia de verdades que captamos directamente y no exigen prueba.

²³ SC, 54.

²⁴ SC, 56.

buen día un amigo mío imaginara que había vivido durante largo tiempo en tal y tal lugar, etc., etc., yo no lo consideraría un error sino una perturbación mental”, y —para no dejar del todo mal al hipotético amigo— apuntilla que la perturbación sería “quizá transitoria”²⁵.

Ese añadido del “quizá transitoria” no es superfluo, porque, ¿no es verdad que en otro nivel de experiencias nos puede suceder que experimentamos ilusiones transitorias y no las llamamos locura sino que insistimos en considerarlas errores? Wittgenstein se pregunta por la diferencia esencial entre la ilusión del loco y el error del sensato²⁶, y como respuesta sólo he encontrado una meramente descriptiva (no esencial), que además no es una respuesta definitiva, puesto que el autor sólo la apunta interrogativamente: la diferencia clara entre ambas es la persistencia del error acaba por denominarse ilusión. Dicho con su propio ejemplo: si creo que ante mí hay una mesa y es falso, puede ser un error; pero “¿no lo sería si creyera falsamente que he visto esta mesa, o una parecida, cada día durante meses, y que la he utilizado constantemente?”²⁷.

Me parece que esta respuesta en forma de pregunta no es satisfactoria ni le satisface a Wittgenstein. Pero como en último término el saber para Wittgenstein deriva de las determinadas prácticas lingüísticas, lo definitivo para él no consiste en la diferencia entre un concepto y otros, sino en que uno mismo trate ese hecho (la apariencia de la mesa) como un error o como una perturbación.

Sucede que, desde mi propio uso del lenguaje puedo manipular el concepto de “error” ampliando o restringiendo el campo de su uso con sentido. Y lo problemático entonces es que por esta misma razón puedo también manipular el concepto de verdad. Si, por ejemplo, me refiero a la historia del mundo, y rechazo la idea de que sea posible el error de los testimonios de los abuelos vivos que cuentan que la tierra ha existido en los últimos 80 años, estoy determinando que cierto error no es posible. Pero si pudiésemos poner en duda ese juicio de nuestros progenitores, entonces “cambiaría el papel que ‘error’ y ‘verdad’ juegan en nuestras vidas”²⁸. Pero, entonces ¿cómo demarcamos el campo sobre el que es posible el error?, ¿quién determina lo que es incuestionable?

²⁵ SC, 71.

²⁶ SC, 195.

²⁷ SC, 75.

²⁸ Como escribe en SC, 138.

CONCLUSIÓN

Lo incuestionable viene determinado por la experiencia del mundo, pues hay ciertas circunstancias, responde Wittgenstein, en que un hombre no puede equivocarse²⁹ —el no “puede” tiene sentido lógico—, como cuando juzgamos que todos los hombres tienen cerebro, que tuvimos bisabuelos, que las palabras de esta oración están en castellano, que hay tales islas en la costa, etc. Y si hay circunstancias en que no podemos equivocarnos, la duda de todo no es posible³⁰. Es preciso que haya evidencias estables, “abrumadoras” (*überwältigende*) o “indiscutibles” (*unumstößlich*) análogas a las proposiciones matemáticas³¹, cuya verdad no requiera prueba contraria, y sobre cuyo fondo la duda pueda tener su sentido. La duda presupone el saber o, viceversa, el saber y la certeza son el lugar de la duda. Constantemente gravita en esta obra de Wittgenstein el planteamiento cartesiano de la duda. ¿De qué me fio? ¿De mi percepción? ¿De mi memoria? “¿Es absolutamente correcto que nos fiemos de la evidencia de nuestra memoria (o de nuestros sentidos) como lo hacemos?”³².

En su intento de aportar un criterio de la verdad y la falsedad, nuestro autor rechaza el de la adecuación a la realidad, y propone una respuesta pragmática, que se refiere al uso que de hecho hacemos de los conceptos en los diversos juegos del lenguaje³³. Pero como el uso tiene su límite, porque los juegos del lenguaje tienen sus reglas, si se incumplen las reglas queda sin sentido el significado que las palabras y las frases tienen. Y una de esas reglas es la existencia de un fondo de evidencias incuestionables.

En última instancia, lo que nos salva del total escepticismo es que juzgamos de cierta forma porque somos humanos. Si podemos equivocarnos es porque estamos capacitados para juzgar, y los juicios, en determinadas circunstancias nos aportan una certeza objetiva, porque se fundan en evidencias que no podemos probar³⁴, hecho éste que coincide con el hecho de que no encontramos razón para dudar de ellas, es decir, cuando sucede que no es lógicamente posible el error. Escribe

²⁹ SC, 156.

³⁰ Dudar de todo es análogo a pensar que todo es apariencia; pero la apariencia se constituye como tal frente a lo real, a lo que no es aparente. Y se descubre formalmente en la experiencia del error. De forma semejante, la duda no es duda si no hay certeza alguna. Cfr. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1967, pp. 17-18. Así mismo, no podemos suponer que todo es sueño: “No puedo suponer seriamente que ahora estoy soñando” (SC, 676).

³¹ SC, 657.

³² SC, 201.

³³ SC, 560: “Y el concepto del saber se ajusta al del juego de lenguaje” (“Und der Begriff des Wissens ist mit dem des Sprachspiels verkoppelt”).

³⁴ Hay cosas fundamentalísimas, que captamos o atrapamos inmediatamente (SC, 510-512), que constituyen como el fondo incuestionable de mis convicciones (SC, 151 y 152), y a la vez ellas, según Wittgenstein (que no desea pensar metafísicamente en último término), no tienen fundamento (SC, 253).

Wittgenstein: "Para que un hombre se equivoque [para que sea posible hablar de error], ha de juzgar ya de acuerdo con la humanidad"³⁵. Pienso que es una invocación al poder de la razón humana, como cualidad capaz de superar el escepticismo, y netamente opuesta a la demencia o a la irracionalidad³⁶.

³⁵ SC, 156.

³⁶ La conclusión de M. Kober es muy distinta: que en la obra aquí tratada Wittgenstein no sortea el escepticismo "fuerte", sino que sólo logra "hacer un boceto filosóficamente iluminador de la estructura epistémica de los juegos del lenguaje y de sus configuraciones epistémicamente relevantes". M. KOBER, *op. cit.*, p. 412.

EL RELATIVISMO EN LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA: KARL R. POPPER, THOMAS KUHN Y LARRY LAUDAN

PABLO LÓPEZ MARTÍN
Profesor de Metafísica del
Instituto de Humanidades Ángel Ayala-CEU
en la Universidad San Pablo-CEU

La filosofía de la ciencia, en su moderna acepción, es una disciplina joven. Suele considerarse su origen a comienzos del siglo XX con el nacimiento del Círculo de Viena. Su objetivo es descubrir cuáles son las reglas de la ciencia experimental y el alcance de su método. El análisis que realizan de la ciencia experimental se construye sobre las siguientes preguntas: ¿Qué es la ciencia? ¿Cuál es su método? ¿Cuál es la verdad que alcanza? ¿Cómo podemos medir el progreso científico?¹

Por tanto, esta disciplina filosófica consiste en la respuesta que cada filósofo tiene para estas cuatro preguntas. En este trabajo se quiere abordar la respuesta que algunos de los principales representantes de esta disciplina dan a la pregunta acerca de la verdad de la ciencia experimental y, en parte, sobre su progreso.

Esa respuesta no tendría tanta importancia si sólo fuese una respuesta parcial al problema de la verdad dentro de la ciencia experimental. La cuestión es más compleja. Las respuestas ofrecidas suelen extrapolarse fuera del campo de la

¹ Un análisis de la ciencia experimental que se guía por estas cuatro preguntas es el que realiza Mariano ARTIGAS en su obra *Filosofía de la Ciencia experimental*, Eunsa, Pamplona, 1992, realizado desde una perspectiva realista. También en la obra de idéntico título de Javier Echevarría puede verse un estudio semejante.

ciencia experimental. De esta forma, se sitúan como aserciones correctas sobre la cuestión de la verdad en general. Por eso, la influencia de las respuestas de los filósofos de la ciencia va más allá de la ciencia misma.

El objetivo de esta comunicación es estudiar como han influido las respuestas a la pregunta sobre la verdad de algunos filósofos de la ciencia. Los elegidos son: Karl Popper, por su influencia en casi todos ellos; Thomas Kuhn, por su peculiar visión de la verdad y Larry Laudan, que cree tener la última clave sobre la ciencia. Podrían haberse elegido otros, pero creo que los escogidos son representativos de las distintas corrientes de pensamiento de esta disciplina.

ORÍGENES DE LA CUESTIÓN: EL CRITERIO EMPÍRICO DE SIGNIFICADO

Es inevitable hacer una breve referencia al círculo de Viena. En ellos puede situarse la cuestión de la verdad en la ciencia y las interpretaciones posteriores. ¿Cómo surgió este grupo? Uno de ellos responde esta pregunta de la siguiente forma: “Hacia 1929 caímos en la cuenta de que estaba surgiendo una nueva filosofía con motivo de la colaboración que se estaba llevando a cabo en Viena. A todos los padres les gusta mostrar las fotografías de los nuevos hijos (...). Por lo tanto decidimos, en primer lugar, publicar una monografía sobre nuestro movimiento; más tarde organizar un debate y, por último, fundar una revista filosófica para difundir las ideas del grupo”².

Sus tesis quedarán fundamentadas en un manifiesto, cuyo título es significativo: *La concepción científica del mundo*. En él, sitúan el criterio empírico de significado como uno criterio válido para establecer la verdad de la ciencia. Este criterio puede ser definido de la siguiente forma: una afirmación acerca de los hechos sólo tendría significado si existiese un camino o procedimiento empírico para comprobarla³.

El sentido de las proposiciones sólo es posible si se da su verificación empírica. En este sentido, la filosofía tiene una función distinta de las que se podía entender y estará al servicio de ese criterio. Schlick define esta función de la siguiente manera: “la actividad mediante la cual se descubre o determina el sentido de los enunciados: ésa es la filosofía. Por medio de la filosofía se aclaran las proposiciones, por medio

² V. FRANKL, *El círculo de Viena*, Taurus, Madrid, 1977, p. 21.

³ Schlick habla de este principio o criterio de la siguiente manera: “el principio de que el sentido de toda proposición se halla totalmente contenido en su verificación mediante lo dado. Una proposición posee un significado enunciable, sólo cuando muestra una diferencia comprobable entre la situación de que sea verdadera y de que sea falsa.” M. SCHLICK, “Positivismo y realismo”, en: A. J. AYER (ed.) *El positivismo lógico*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1978, p. 113. Publicado por primera vez en el volumen III de *Erkenntnis* (1932-1933).

de la ciencia se verifican”⁴. Es la actividad que sirve de apoyo a la verificación empírica.

De esta forma, una proposición es verdadera y científica cuando es reducible a dicho criterio y falsa cuando es declarada la imposibilidad de su reducción. Los filósofos del círculo extrapolan este criterio a cualquier conocimiento posible de la realidad y, en particular, al conocimiento metafísico. La realidad sólo puede ser conocida en la medida en que podemos establecer este criterio. Por eso, el conocimiento científico es la única forma de acercarnos a la verdad.

Como resultado del empleo de dicho método para conseguir la ciencia unificada se desprenden las dos siguientes consecuencias: la eliminación de cualquier referencia a la metafísica, ya que no se pueden llegar al conocimiento de aquello que esté más allá de la experiencia, y una clarificación de los conceptos y de las teorías de la ciencia empírica, así como de los fundamentos de la matemática. Por eso, el objetivo del Círculo de Viena era instaurar una nueva visión del mundo fundamentada en el criterio empírico de significado y en la primacía de la ciencia experimental sobre cualquier otro conocimiento⁵.

Su argumentación es fácil de refutar. ¿Puede aplicarse el criterio empírico de significado a sí mismo? La respuesta es evidente: no. Ahora bien, esta imposibilidad no quita para que su influencia creciese. Por eso, la pregunta por un criterio de demarcación de la ciencia marcará el devenir posterior de esta disciplina. Casi todos los autores construirán su pensamiento buscando su propio criterio demarcador. Con él, construyen su propia teoría y consiguen situar la ciencia dentro de las disciplinas del conocimiento.

KARL POPPER: LA ACTITUD RACIONAL COMO LA ACTITUD CIENTÍFICA

El primero de los filósofos que vamos a analizar es Karl Popper. Muchos piensan que Popper está cercano al Círculo de Viena, es decir, que es tan positivista como ellos. Ahora bien, esa idea no es más que una leyenda⁶. Popper no

⁴ M. SCHLICK, “El viraje de la filosofía”, en: A. J. AYER, *op. cit.*, p. 62. Una de las peculiaridades de este artículo es que fue uno de los que compuso el primer volumen de la revista del Círculo de Viena que citamos antes. Se ve que junto al empirismo lógico, se proponían revolucionar la filosofía.

⁵ Mariano Artigas resume la actitud del Círculo de Viena de la siguiente forma: “El Círculo de Viena pretendía realizar una revolución definitiva en la historia de la humanidad. En esa perspectiva, se eliminaban todos los problemas metafísicos, incluyendo cualquier referencia teológica y también una ética basada en la metafísica”. M. ARTIGAS, *Filosofía de la ciencia experimental*, Eunsa, Pamplona, 1992, p. 50.

⁶ En la obra colectiva publicada por Philipp SCHILPP, *The philosophy of Karl Popper*, Frankl en su artículo dedicada a las relaciones entre Popper y el Círculo de Viena participa de esta hipótesis. Pues bien, Popper

está de acuerdo con el criterio empírico de significado. Por eso, intenta encontrar su propio criterio de demarcación. Su objetivo es encontrar un criterio que le sirva para diferenciar entre las tesis científicas y las pseudocientíficas.

¿Por qué quiere distinguir entre ambas teorías? En su autobiografía relata como hacia 1919 su gran preocupación era diferenciar entre teorías que se presentaban bajo formas científicas pero que no lo eran, de las verdaderas teorías científicas. Por ejemplo, en esa misma obra cuenta la diferencia entre el marxismo, teoría pseudocientífica o las tesis de Adler y Freud frente a las tesis de Einstein sobre la relatividad y su validez. Popper pensaba que debía de existir un criterio para poder diferenciar el status científico de esas teorías⁷.

El objetivo de Popper es encontrar un criterio adecuado para distinguir entre la ciencia y la pseudociencia. Ese criterio no es otro que el falsacionismo o refutabilidad. ¿En qué consiste este criterio? Para poder distinguir entre una tesis científica y una que no lo es, lo que debe de hacerse es averiguar el grado de refutabilidad que está dispuesto a soportar una teoría. Si la teoría es falsada, se demostrará que no era verdadera; la nueva teoría será válida hasta que se demuestre lo contrario, es decir, siempre y cuando sea refutable. El objetivo de este criterio no es el de saber donde está la verdad, sino de demarcar entre la ciencia y la pseudociencia. Popper afirma en *Conjeturas y refutaciones* que “el criterio de refutabilidad es una solución de este problema de la demarcación, pues sostiene que, para ser colocados en el rango de científicos, los enunciados o sistemas deben ser susceptibles de entrar en conflicto con observaciones posibles o concebibles”⁸.

El criterio popperiano de demarcación sitúa la verdad fuera del alcance del conocimiento. El proceso es de refutabilidad de las teorías. No se busca la verificación, sino la falsación de la teoría en busca de una mejor. La aplicación de este proceso al progreso de la ciencia puede parecer positiva. El método del ensayo y error popperiano posibilita el avance y el progreso.

¿Qué repercusiones tienen estas tesis para la noción de verdad? Si bien, en algunos pasajes Popper parece estar de acuerdo con la noción de verdad de Tarski, la realidad es otra⁹. La posesión de conocimientos ciertos y verdaderos no es

ante el equívoco que lo presentaba como uno más de los neopositivistas, en las réplicas de la obra de afirmaba, en el punto la “Leyenda de Popper” que estaba luchando continuamente contra aquellos que creían que su filosofía se puede enmarcar en el neopositivismo. Cfr. K. R. POPPER, “Replies to my critics”, en: P. A. SCHILPP ed., *The Philosophy of Karl Popper*, Vol. I, Open Court, La Salle-Illinois, 1974, p. 245.

⁷ En otra de sus obras, *Conjeturas y refutaciones* confirma esta idea: “Durante el verano de 1919 comencé a sentirme cada vez más insatisfecho con esas tres teorías, la marxista de la historia, el psicoanálisis y la psicología del individuo; comencé a tener dudas acerca de su pretendido carácter científico”. K. R. POPPER, *Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico*, Paidós, Barcelona, 1972, p. 58.

⁸ K. R. POPPER, *Conjeturas y refutaciones*, p. 64.

⁹ En *Conjeturas y refutaciones* hay un artículo titulado “La verdad, la racionalidad y el desarrollo del conocimiento científico” donde expone la tesis de Tarski sobre la verdad objetiva. Éste afirma que la verdad es la correspondencia de los enunciados con los hechos. Esto le llevó a intentar recuperar la idea de verdad como necesaria dentro de la ciencia y su progreso. Si bien, siguió pensando en el carácter regulador de la verdad. Cfr. K. R. POPPER, *Conjeturas y refutaciones*, p. 272 ss.

posible. Todo conocimiento debe de ser refutado por quien lo posee. Quien tenga certeza de sus conocimientos y no esté dispuesto a refutarlos cae en el dogmatismo o la pseudociencia. Por tanto, el falsacionismo es el único camino posible del conocimiento científico.

Popper no es capaz de dar una respuesta afirmativa al progreso del conocimiento y a la posesión de la verdad, aunque sean verdades particulares. No podemos estar seguros de nada; no se tienen certezas subjetivas; tampoco la ciencia experimental. La búsqueda de la verdad no tiene término. La verdad funciona como el deseo que mueve el conocimiento, como el fin que se busca pero que no puede alcanzarse.

Al mismo tiempo, el criterio de demarcación y el de falsabilidad no sólo se aplican al progreso científico sino a todo conocimiento. Popper eleva su teoría de la demarcación a teoría epistemológica válida. El hombre no puede tener certezas de nada. ¿Cuál es la solución? El hombre sólo puede tomar una actitud, una predisposición que le mueva al conocimiento. Popper la denomina actitud crítica y ésta supone la base de la racionalidad.

Popper define esta actitud de la siguiente forma: “El racionalismo es una actitud en la que predomina la disposición a escuchar los argumentos críticos y a aprender de la experiencia. Fundamentalmente consiste en admitir que *yo puedo estar equivocado y tú puedes tener razón y, con esfuerzo, podemos acercarnos los dos a la verdad*”¹⁰.

Y, en otro pasaje identifica esta actitud con la verdadera actitud científica: “La actitud racional, o como quizá pudiera llamarse, *la actitud de la razonabilidad*, es muy semejante a la actitud científica, a la creencia de que en la búsqueda de la verdad necesitamos cooperación y que, con la ayuda del raciocinio, podremos alcanzar con el tiempo algo de objetividad”¹¹.

Por tanto, el hombre mantiene ante la verdad una actitud. Esta actitud es un consenso o acuerdo cuyo fin es la verdad. Ésta es entendida como una regla, como un motor pero nunca como conocimiento cierto o evidente. En este sentido, puede resultar significativo el modo que tiene Popper de justificar esta actitud racional. Afirma que “todo aquel que adopte la actitud racionalista lo hará porque ya ha adoptado previamente, sin ningún razonamiento, algún supuesto, decisión,

¹⁰ K. R. POPPER, *La Sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, 1983, pp. 392-393. Si queremos saber que entiende Popper por racionalismo hay que tener en cuenta este texto; en él quedan definidas sus ideas al respecto.

¹¹ *Ibidem*, p. 393. Las cursivas son mías. En su autobiografía reafirma esta idea y, además, la sitúa en el tiempo: “llegué, hacia el final de 1919, a la conclusión de que la actitud científica era la actitud crítica, que no buscaba verificaciones, sino contrastaciones cruciales; contrastaciones que podían refutar la teoría contrastada, aunque nunca podrían establecerla”. K. R. POPPER, *Búsqueda sin término*, Tecnos, Madrid, 1977, p. 52.

creencia, hábito o conducta que caen dentro de los límites de lo irracional. Sea ello lo que fuera, podríamos darle el nombre de *fe irracional en la razón*¹².

En definitiva, Popper acepta su actitud, la búsqueda de la verdad como una decisión moral y por la fe que posee en el hombre. Por tanto, la verdad es el fin que debe encontrarse; el método es la falsabilidad; el resultado una actitud, una fe en la razón, en la capacidad del hombre por cumplir ese sueño. Ahora bien, si el método es la falsabilidad, la pregunta es evidente: ¿se puede aplicar la crítica al propio método popperiano? Ésa es la tesis de su discípulo Bartley quien dice continuar las tesis popperianas acerca de la racionalidad.

Bartley lleva hasta el extremo la opinión de Popper sobre el criticismo. La consecuencia es la siguiente: "El nuevo marco permite caracterizar a un racionalista como uno que está deseoso de no defender ninguna posición y lleva todas sus posiciones, incluyendo sus más fundamentales principios, objetivos y decisiones y su misma posición filosófica abierta al criticismo (...). Llamaré a esta posición racionalismo crítico comprensivo"¹³.

La tesis de Popper sobre el conocimiento humano está muy cercana al relativismo. La defensa de su actitud científica no es racional sino irracional. Es un acto de fe, de confianza en la razón. Por eso, la respuesta de Bartley parece ser la continuidad más lógica de Popper y, por tanto, una muestra de su relativismo. ¿Aceptó Popper la tesis de Bartley? Ésa es otra pregunta.

THOMAS S. KUHN: EL PARADIGMA COMO MOTOR DE LA CIENCIA

En el año 1960 tuvo lugar en Londres un congreso internacional sobre Filosofía de la ciencia¹⁴. En él participaron los filósofos más destacados. El esquema de las sesiones permitía la refutación de las tesis expuestas. De esta forma, se produjeron enfrentamientos que dieron lugar a grandes querellas y encononazos¹⁵.

Para la filosofía de la ciencia, el encuentro de pareceres más importante es el que se produjo entre Karl Popper y Thomas S. Kuhn. A partir de entonces se dividieron los partidarios de uno frente a los de otro; quienes se preguntaban por el

¹² K. R. POPPER, *La Sociedad abierta*, p. 398.

¹³ W. W. BARTLEY, *The Retreat to commitment*, Edición Alfred A. Knopf, New York, 1962, p. 152.

¹⁴ Las actas del Congreso fueron publicadas en I. LAKATOS y A. MUSGRAVE, *La Crítica y el desarrollo del conocimiento*, Grijalbo, Barcelona, 1975.

¹⁵ Por ejemplo, en ese Congreso las relaciones entre Popper y Bartley se deterioraron y no volvieron a reencontrarse hasta muchos años después.

deber ser de la ciencia y por lo que de hecho era¹⁶. Por eso, comprender las tesis de Kuhn es de suma importancia para el desarrollo de nuestro objetivo.

Las ideas principales de Kuhn están expuestas en su obra *La estructura de las revoluciones científicas*. En ella Kuhn intenta explicar como se ha desarrollado la ciencia y como progresa. Kuhn distingue dos periodos; en primer lugar, el periodo denominado ciencia normal; en segundo lugar, el periodo de revoluciones.

¿En qué consiste este periodo de ciencia normal? Este periodo: “en este ensayo, ciencia normal significa investigación basada firmemente en una o más realizaciones científicas pasadas, realizaciones que alguna comunidad científica particular reconoce, durante cierto tiempo, como fundamento para su practica posterior”¹⁷. De esta forma, se trata de una época de estabilidad dentro de una comunidad científica. Esta estabilidad está fundamentada por la aceptación de unas reglas comunes que sirven para justificar las nuevas realidades.

Cuando la estabilidad no se puede mantener, es decir, cuando las reglas y presupuestos científicos no pueden hacer frente a los nuevos problemas y enigmas, se deja de estar en un tiempo de ciencia normal. Entonces, se pasa al segundo periodo: la revolución científica, que dará lugar a un nuevo periodo de ciencia normal. Kuhn define este periodo de la siguiente forma: “las revoluciones científicas se consideran aquí como aquellos episodios de desarrollo no acumulativo en que un antiguo paradigma es reemplazado, completamente o en parte, por otro nuevo e incompatible”¹⁸.

El cambio consiste en el establecimiento de unas nuevas reglas compartidas por toda la comunidad científica. La diferencia entre un periodo y otro se establece por lo que Kuhn llama paradigma científico. La noción de paradigma es la clave del pensamiento de Kuhn. ¿Qué es un paradigma? La definición no resulta sencilla. Distintos autores han expuesto más de 15 significados del término paradigma. Si bien, por paradigma se debe de entender el conjunto de normas y reglas adquiridas que sirven para solucionar problemas y resolver enigmas y que están compartidas por una comunidad científica particular¹⁹. De esta forma, el paradigma es lo compartido por todos y que permite progresar a toda una comunidad científica.

Por consiguiente, Kuhn desarrolla no el deber ser de la ciencia, si no cómo se ha desarrollado ésta. Las consecuencias son claras:

- La ciencia soluciona problemas y resuelve enigmas bajo un paradigma determinado.

¹⁶ Artigas afirma que la aparición de la obra de Kuhn pone de manifiesto una forma novedosa de ver la ciencia y un cambio radical sobre el modelo estándar. Cfr. M. ARTIGAS, *Filosofía de la ciencia experimental*, Eunsa, Pamplona, p. 3.

¹⁷ T. S. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, 1971, p. 33.

¹⁸ *Ibidem*, p. 149.

¹⁹ *Ibidem*, p. 33.

- Cuando los problemas no pueden resolverse se entra en el periodo de revolución; este periodo se termina cuando se logra establecer un nuevo paradigma.
- Por último, el establecimiento de un nuevo paradigma consolida una nueva época de ciencia normal.

De la exposición realizada hasta ahora se desprenden dos objeciones. En primer lugar, Kuhn deja fuera de su obra sobre el progreso científico la noción de verdad. La búsqueda de la verdad no entra dentro de la actividad científica. En cada periodo, el paradigma aceptado establece las reglas convenidas por todos. Y, el nuevo periodo hará lo mismo. Sin que exista un progreso hacia la verdad. Por eso, Kuhn establece la incompatibilidad de paradigmas. El progreso de la ciencia no es acumulativo; los paradigmas son novedades que nacen para resolver los problemas que el anterior no podía hacer.

En segundo lugar, la metodología de Kuhn sitúa la ciencia y, por extensión, otros saberes en el terreno de la irracionalidad. Los paradigmas que se emplean, se sostienen sin más criterio que la pura conveniencia. Por eso, se puede afirmar que esta imagen pragmatista de la ciencia “sustituye el concepto de verdad por el de utilidad”²⁰.

LARRY LAUDAN: LA CIENCIA COMO RESOLUCIÓN DE PROBLEMAS

La filosofía de la ciencia se mueve, por tanto, entre dos grandes sistemas. Por un lado, los partidarios de un análisis lógico de la ciencia; por otro los partidarios de un análisis sociológico. Los primeros, buscan criterios teóricos que verifiquen y modelen la actividad científica. Los segundos, sitúan esta actividad en su aspecto más práctico y, en algún caso irracional²¹. No importa cuál sea la justificación teórica: la ciencia progresa porque se solucionan los problemas, independientemente de su adecuación con la verdad.

La figura de Larry Laudan destaca por intentar buscar un modelo compatible con ambas teorías. Su obra principal al respecto es *El progreso y sus problemas*. En el prólogo se plantea cómo podemos justificar que la ciencia avanza; en qué consiste el progreso científico y si las nuevas teorías están más cerca del objetivo que las anteriores. Para resolver esta pregunta Laudan comienza por definir cuál es el

²⁰ M. ARTIGAS, *Filosofía*, p. 109.

²¹ Entre quienes hablan de la actividad irracional de la ciencia está Paul Feyerabend. Podemos destacar dos títulos significativos de sus obras: *Contra la razón* y *Tratado contra el método*. Es un claro exponente de lo que se ha llamado el anarquismo epistemológico.

objetivo de la ciencia. Por eso, afirma que “el objetivo de la ciencia es consiste en obtener teorías con una elevada efectividad en la resolución de problemas. Desde esta perspectiva, la ciencia progresa sólo si las teorías sucesivas resuelven más problemas que sus predecesoras”²².

Por tanto, la ciencia avanza resolviendo los problemas; la validez de las teorías no se establece sobre la verdad y el progreso científico no tiene porque ser un progreso cognoscitivo²³. En definitiva, su propuesta pretende conciliar en la resolución de problemas la cuestión de la validez teórica de la ciencia con su progreso real.

La extrapolación que se hace de las tesis de Laudan consiste en centrar la actividad de la filosofía en una cuestión pragmatista. La filosofía avanzará en la medida que las tesis resuelvan los problemas que se plantean, no porque sean verdaderas. Laudan no vincula la solución de problemas a la verdad, sino al progreso en la resolución de los problemas.

CONCLUSIÓN

La filosofía de la ciencia es una disciplina que nace con la pretensión de encontrar las claves de la ciencia experimental, ¿se puede decir que lo consigue?; ¿cómo queda la cuestión de la verdad? Pues bien, desde las perspectivas estudiadas se puede afirmar que tras reducir la verdad a conocimiento empírico, situarla como regla externa (una guía) y deseo, anularla o reducirla a lo práctico, puede afirmarse que la filosofía de la ciencia contribuye a extender el relativismo. Además, la contribución que realizan a la propia ciencia experimental tampoco es positiva. Las ideas expuestas destrozan la ciencia y la convierten en una actividad con objetivos poco claros o pragmáticos.

La solución está en recordar los supuestos sobre los cuales se construye la ciencia. Artigas afirma que “existen tres tipos de supuestos. El primero se refiere a la inteligibilidad o racionalidad de la naturaleza; puede ser denominado ontológico, y se encuentra estrechamente relacionado con el orden de la naturaleza. El segundo se refiere a la capacidad humana para conocer el orden de la naturaleza; puede ser denominado epistemológico, e incluye las diferentes modalidades de la argumentación científica. El tercero se refiere a los valores implicados en la

²² L. LAUDAN, *El progreso y sus problemas*, Encuentro, Madrid, 1986, p. 11.

²³ Laudan afirma que una de las ventajas de su proposición es que “presupone un objetivo que, a diferencia de la verdad, no es intrínsecamente trascendente y refractario por ello al acceso epistémico”. *Ibidem*, p. 11.

actividad científica; puede denominarse ético, e incluye la búsqueda de la verdad, el rigor, la objetividad, la modestia intelectual...”²⁴.

Este texto resume muy bien los límites de las propuestas estudiadas y la necesidad de que la ciencia experimental se sitúe en su verdadero lugar, sin querer suplantar otros conocimientos de la realidad más altos y que ésta supone. De esta forma, con Artigas se puede afirmar que “la ciencia experimental adoptan puntos de vista particulares, objetivaciones concretas, que dan razón de la peculiar fiabilidad de sus conocimientos. Pero el examen del conocimiento mismo exige colocarse en una perspectiva que trasciende este tipo de enfoque, puesto que en este caso lo que debe ser explicado es de qué modo establecemos contacto intencional con la realidad, cuál es el alcance de los principios en los que nos apoyamos (...) se trata de cuestiones gnoseológicas que, de hecho, están resueltas en sus aspectos básicos por el realismo consustancial a la ciencia experimental”²⁵.

Sólo desde la metafísica puede justificarse el avance y progreso científico y, por tanto, la verdad particular alcanzada por la ciencia experimental. Este saber es el fundamento del resto de los saberes y su garantía. La ciencia experimental supone la metafísica y no puede suplantarla.

²⁴ M. ARTIGAS, *La mente del universo*, Eunsa, Pamplona, 1999, p. 19.

²⁵ M. ARTIGAS, *Filosofía*, p. 387.

SEGUNDA PARTE

APROXIMACIÓN
TEMÁTICA

JAVIER BORREGO GUTIÉRREZ
Profesor de Filosofía del
Instituto de Humanidades Ángel Ayala-CEU
en la Universidad San Pablo-CEU

INTRODUCCIÓN

FORMULACIÓN DEL RELATIVISMO CONTEMPORÁNEO

La formulación clásica del relativismo se la debemos a Protágoras, tal y como lo constatan Platón y Aristóteles: "El hombre es la medida de todas las cosas, de la existencia de las que existen, y de la no existencia de las que no existen..."¹.

Esta formulación no es la actual porque hoy no se afirma el relativismo en todos los campos del saber y porque, además, no es el hombre genérico el que es medida de las cosas sino un tipo muy determinado de hombre.

El relativismo hoy se cierne sobre las cosas que no entran en el campo de la ciencia. Para actualizarla, tendríamos que modificar la formulación de Protágoras: "El hombre es la medida de todas las cosas sin medida, de la existencia de las que existen, y de la no existencia de las que no existen...".

Pero no quedaría bien perfilado el relativismo contemporáneo si no seguimos acotando la formulación, puesto que dentro de las cosas sin medida, o sea, las no científicas, las no mensurables, hay algunas cosas que no son opinables aunque no pertenezcan a las ciencias positivas. Estas ideas son las que se refieren al

¹ PLATÓN, *Diálogos*, Porrúa, México, 1984, p. 302. Aristóteles sólo recoge la primera parte de la cita. Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Akal, Madrid, p. 554 (BK 1062 b 13).

mantenimiento del statu quo, a la sacralización de lo políticamente correcto, lo que favorece la globalización y el pensamiento único.

Así, la nueva formulación podría quedar de este modo: "El hombre es la medida de todas las cosas sin medida, de la existencia de las que favorecen el pensamiento único y de la no existencia de las que lo ponen en duda".

Formulado así sí podemos comenzar este trabajo sobre el relativismo contemporáneo, pues hoy nadie pone en duda seriamente la verdad de la ciencia² ni de lo políticamente correcto, aún sabiendo que la verdad científica es una verdad provisional y que lo políticamente correcto es mudable. La verdad de la ciencia se considera cierta en cuanto da una respuesta técnica a muchos problemas que se plantean de modo práctico y la verdad de lo políticamente correcto -igualmente- se mide por su éxito práctico. Esto quiere decir que los criterios de verdad han cambiado, que es ahora el mercado y la aplicación de la técnica lo que hacen verdaderas las palabras.

DOS CUESTIONES QUE SE EXTRAEN DE ESTA NUEVA FORMULACIÓN

El problema así formulado plantea unas cuantas cuestiones que serán revisadas en este artículo. La primera de ellas es que el relativismo actual no es una doctrina aislada, como lo podía ser el de Protágoras. Es una doctrina que se presenta para hacer valer otras doctrinas que no tendrían posibilidad de prosperar sin este clima de relativismo, pues con los criterios de verdad de la filosofía quedaría al descubierto su falsedad.

La segunda cuestión atañe a la filosofía, a las condiciones de posibilidad de la filosofía, pues en la nueva formulación nos encontramos con el positivismo, que niega la existencia de toda realidad no mensurable y niega, por tanto, la existencia real y efectiva de muchas de las ideas y los conceptos que han conformado la filosofía (la verdad, el bien o existencia de Dios, entre otros muchos). Es decir, el relativismo contemporáneo niega la posibilidad de la filosofía.

EL RELATIVISMO CONTEMPORÁNEO Y LA FILOSOFÍA

Ninguna filosofía teórica sería posible si pensamos desde el positivismo, pero tampoco podría darse la filosofía práctica, es decir, el saber que versa sobre el

² Hay tímidos intentos de demostrar la irracionalidad de la ciencia, e incluso de verdades muy creídas por los científicos, tales como el principio de causa o la estructura matemática de la realidad, pero no pasan de ser pequeños detalles dentro del clima general de relativismo, por ello no merece la pena ahondar aquí sobre ello. Cfr. J. D. BARROW, *Teorías del todo. Hacia una explicación fundamental del Universo*, Crítica, Barcelona, 2004, pp. 203 y ss.

sentido de la vida, la ética; puesto que la ética presupone la correlación entre la verdad y el bien. Dicho de otro modo: no es posible la ética si se niega la existencia de la verdad, del bien o de su conexión íntima.

La negación de la existencia y accesibilidad de la verdad supondría automáticamente la muerte de la filosofía. La negación del bien sería el fin de las tres ramas prácticas de la filosofía (ética, estética y política) y —por lo tanto— no el fin inmediato, pero sí la inutilidad de la filosofía, entendida esta como un saber hacia el conocimiento verdadero. La negación de la conexión entre el bien y la verdad vendría a ser lo mismo: un absurdo formal que convertiría la filosofía en una serie de afirmaciones sin prueba ni utilidad, pues lo afirmado en el plano metafísico no serviría para nada.

DOS CUESTIONES QUE SE EXTRAEN DE LA MUERTE DE LA FILOSOFÍA

En la modernidad se piensa sobreentendiendo la inexistencia de estas tres realidades: la verdad, el bien y su conexión. Se niega desde la filosofía las condiciones de posibilidad de la filosofía misma, buscándole a la vez otras ocupaciones en el lado especulativo (“filosofías de...”) y repensando la ética como un saber meramente descriptivo o prescriptivo para el logro de unos determinados fines sociales o individuales que no tienen por qué coincidir con el bien.

Otra cuestión que se extrae del planteamiento se sale del asunto filosófico y entre en el político o social. Pero no soy yo el que me salgo del campo asignado, sino que es el aspecto económico, político y social del problema el que entra en el ámbito de la filosofía.

El fin de la modernidad se caracterizó por la entrada del mercado en todos y cada uno de los aspectos de la vida, sin hacer excepción con la filosofía. Los filósofos del siglo XX no han sabido mantener la distancia con el poder y en vez de aclararle la realidad se han dedicado a presentar al pueblo una realidad falsa pero agradable a las empresas, a la expansión del capitalismo, a la conservación de la injusticia, etc. En contrapartida, o quizá como una relación simbiótica, han vendido sus libros en las editoriales, han aparecido en los medios de comunicación y han ofrecido esa versión popularizada de la filosofía que viene a ser como la gran justificadora de todos los abusos de Occidente.

La filosofía del siglo XX, con su ética sin moral, su falta de fe en el hombre, su positivismo jurídico, su negación del sentido de la vida, del sufrimiento, etc. ha servido al consumismo, a la injusticia, a la sobrevaloración de los valores materiales en detrimento de los espirituales, apoyada, subvencionada y alentada por las dos grandes ideologías del siglo XX: el capitalismo y el marxismo, que si bien fueron antagónicas durante la guerra fría, tienen un núcleo de ideas compartidas que versan —precisamente— sobre su fe en la ciencia, su elevación de los valores materiales y sobre la relatividad de las ideas no científicas.

ACCIÓN Y RELATIVISMO

DOS POSIBLES SALIDAS ANTE LA FALTA DE SENTIDO

En este trabajo sobre el relativismo estamos hablando de lo que esconde el relativismo más que del relativismo mismo. Esto es necesario porque el relativismo contemporáneo no es el problema de la filosofía. Si el relativismo fuese el problema de la filosofía sería sencilla la solución, pues carece de consistencia lógica, es decir, o se entiende que es una filosofía errónea o que no es filosofía. Pero este no es el problema. El problema del hombre actual no está en el error de tomar por relativo lo absoluto, pues si sólo fuese así se traduciría en el plano práctico como una inconsistencia entre pensamiento y acción (es decir, aquél que afirmándose relativista actuase siguiendo el bien) o como una parálisis: la no-acción provocada por el que no sabe qué es el bien.

La primera salida, la inconsistencia, se da con frecuencia y es propio de los periodos de crisis: el hombre pierde la fe en la verdad pero no se refleja en su obrar, en su fe en el bien, y sigue comportándose como si tuviese aún esa fe, empujado por la sociedad. La segunda salida ante el relativismo teórico no se da en absoluto, pues es imposible que se dé efectivamente. El hombre está imposibilitado para suspender la acción: estamos condenados a ser libres.

TRES IDEAS OCUPAN EL LUGAR DE LA VERDAD

Pero se dirá, y con razón, que esto no es del todo exacto, que el relativista afirma una verdad, a saber, que todo es relativo y que ante esa verdad sustituye a la verdad-verdadera. Sabiendo que esto es así habría que entender el relativismo no como la negación de la verdad sino como el pensamiento que coloca en el lugar de la verdad, tres ideas: (a) la verdad positiva, (b) la verdad de lo políticamente beneficioso para la globalización y (c) la verdad y la falsedad de todo lo referido al espíritu.

Estos tres tipos de verdad son transmitidos sin reflexión, como si fuesen dogmas de la nueva religión positiva, por medio de palabras clave, imágenes, asociaciones, lemas, aforismos y argumentaciones falsas. Todas estas formas de manipulación, bien repetidas a través de los medios de comunicación son las que llevan al pensamiento único.

Por poner unos ejemplos paradigmáticos sobre los distintos tipos de verdad, tenemos:

- La verdad positiva: “enamorarse no es más que una serie de reacciones químicas que tienen lugar en el cerebro”³, “Las autoridades sanitarias

³ PEASE, A. y PEASE, B., *Porqué los hombres no escuchan y las mujeres no entienden los mapas*, Amat, Barcelona, 2003, p.180. Más de tres millones de ejemplares vendidos en el 2003.

advierten: el tabaco perjudica seriamente la salud”⁴ o “somos quienes somos debido a las hormonas”⁵.

- La verdad de lo políticamente correcto se agrupa en máximas indiscutibles (ligadas a los términos talismán que estudia A. López Quintás⁶): “la libertad es el bien máspreciado”, “la democracia es el sistema menos malo” o “hay que ser intolerantes con la intolerancia”, por ejemplo⁷.
- En cuanto al tercer grupo de ideas que se colocan en el lugar de la verdad las máximas que llevan a obrar son puramente relativistas: “nadie es quién para juzgar a nadie”, “todo vale si es por amor”, “eso es cuestión de cada uno”, “esto pertenece al ámbito privado”, “es un problema mío”, etc⁸.

Con esto tenemos ya un poco dibujado el actuar práctico del ser humano del siglo XXI: en las cuestiones científicas o políticas actuará sin pensar, pero en las que no forman parte de estas realidades intentará reducirlas a las anteriores (el amor a sexo, la ética a legalidad, Dios a energía, el arte a economía, etc.).

Todo esto se traduce en el plano práctico por el asentimiento a todo juicio que provenga de técnicos (médicos, ingenieros, arquitectos, etc.) y la sistemática puesta en duda de todo juicio que provenga de saberes humanistas.

Cuando entra la ciencia en juego la acción es directa y sin mediar razonamiento, pero cuando se debaten cuestiones cercanas a lo trascendente surgen afirmaciones y negaciones sobre el mismo problema; dejando la puerta abierta a la toma de decisión que implique mayor placer y menor dolor, es decir, si presuponemos que no existe la realidad no física lo único que tiene que hacer el ser humano cuando se encuentra con un problema de decisión no experimentable es elegir la opción que aparezca como menos negativa para su existencia, sabiendo —eso sí— que la única existencia que está en juego es la suya propia y que esta existencia no tiene ningún sentido más allá de ser eso, mera existencia.

⁴ Aquí la verdad de las “autoridades sanitarias” se absolutiza: nadie puede poner en duda la verdad o falsedad de sus conclusiones.

⁵ *Ibidem*, p. 69.

⁶ Cfr. A. LÓPEZ QUINTÁS, *La tolerancia y la manipulación*, Rialp, Madrid, 2001, pp. 145-151 y *El secuestro del lenguaje, tácticas de manipulación del hombre*, PPC, Madrid 1987, pp. 55-57, del mismo autor.

⁷ A caballo entre el cientifismo y el dogma políticamente correcto encuentro una cita del mismo *best seller*: “la igualdad entre hombres y mujeres es un tema político o moral; las diferencias innatas son un tema científico”. A. PEASE y B. PEASE, *op. cit.*, p. 19.

⁸ “Encuesta”, nada científica pero sí significativa, realizada el 6 de mayo de 2005 con alumnos de la Universidad San Pablo CEU. En preguntas sobre lo políticamente incorrecto todos contestaron al unísono, pero en preguntas personales contestaron con tópicos. La mayoría de respuestas tienen que ver con falsos dilemas como interior/exterior, cuerpo/alma, público/privado, etc. Para una ampliación sobre el concepto de dilema. Cfr. A. LÓPEZ QUINTÁS, *El arte de pensar con rigor y vivir de forma creativa*, Asociación para el Progreso de las Ciencias Humanas, Madrid, 1993, p. 726.

UNA PARADOJA: ACTÚA MEJOR QUIEN ACTÚA PEOR

Podríamos imaginar con este esquema que al relativista le cuesta mucho elegir, pero no es así: el relativista actúa como si tuviesen una convicción que no fuese relativa. El relativista afirma plenamente la serie de verdades y valores que le ofrecen desde los medios, se empapa en ellos y procura seguir sus máximas. A la vez, los no-relativistas se paralizan ante la avalancha de ideas que se cuelan diariamente por todos los medios: el que cree en la verdad tiene que luchar para no aceptar como verdad cualquier cosa, tiene que repensar su pensamiento diariamente y actuar con cautela, dándose la paradoja de que los que no creen actúan como si creyesen y los que creen como si no creyesen y dudasen de todo, siendo mejor en lo práctico el que es realmente peor.

Esta decisión en la acción, aunque sea una acción sin sentido, se da cuando la ideología positivista se instala en las conciencias individuales. Pero la ideología, para instalarse ha necesitado al relativismo

Nos llevamos a engaño cuando tomamos al relativismo como el enemigo de la trascendencia, cuando sólo es un instrumento del positivismo, una coraza, para expulsar de la sociedad toda actividad no científica. Y —peor aún— al intentar rebatir el relativismo lo que hacemos es darle más fuerza.

Una sociedad científicamente organizada quiere que sus miembros actúen como la ciencia y técnica digan, sin importar otras consideraciones (por ejemplo, el bien y el mal) que no hacen sino dificultar el camino de la ciencia. No es de extrañar que las utopías científicas de cualquier época (Skinner con su Warden Dos, Orwell, 1984; Huxley, *Un mundo feliz*; Hitler, el III Reich⁹; Marx, el paraíso comunista¹⁰, etc., sin contar el programa de futuro globalizado, en el que estamos inmersos) hayan apartado en la ficción o en la realidad cualquier noción trascendente que distrae al hombre de su trabajo y le lleva a la discusión y a la sentimentalidad. Al eliminar toda noción trascendente, como es lógico, ha de eliminarse la libertad individual, de ahí que el positivismo siempre termine en tiranía.

PRIMER INTENTO DE SOLUCIÓN: ENSEÑAR A MIRAR

Ante este panorama, tenemos que preguntarnos cómo es posible pensar y transmitir la verdad en un ambiente relativista, sabiendo que estamos inmersos en un proceso mundial político, económico y social que mucho se parece a las utopías científicas del siglo XX.

La respuesta es, mucho me temo, que de ningún modo en el plano teórico: la alianza entre positivismo y relativismo es de tal calibre que en el plano de las ideas

⁹ Cfr. P. LONGERICH, *The Nazi Racial State*, 2004. Obtenido el 6 de mayo de 2005 en http://www.bbc.co.uk/history/war/genocide/racial_state_01.shtml. Cfr. M. HORMIGÓN, *Ciencia e Ideología: propuestas para un debate*, 1996. Obtenido el 6 de mayo de 2005 en <http://www.campus-oei.org/salactsi/zaragoza1.htm#26a>.

¹⁰E. BLOCH, *El principio de esperanza*, Aguilar, Barcelona, 1980.

poco se puede hacer, puesto que una defensa de la verdad en un ambiente relativista es captada como una opinión más, una visión más que retroalimenta el sistema.

En realidad la única pretensión del filósofo con fe en la verdad, valga la redundancia, sólo puede ir encaminada a ampliar la forma de mirar de las personas, es decir, romper el positivismo en su raíz, enseñar a ver, a mirar la realidad de forma creativa y amplia. De lo contrario, si el filósofo-no-relativista sigue pensando el ser y analizando la realidad su obra será inútil: cualquier discurso, el más verdadero, aunque verse sobre las contradicciones del relativismo, será tomado como un discurso más.

LA NEGACIÓN PRÁCTICA

DOS FORMAS DE NEGAR O AFIRMAR UNA REALIDAD

La negación o la afirmación teóricas son formas de decir que sólo tienen sentido si tenemos una realidad que constatar. Dependiendo de qué entendamos por realidad tendremos una u otra filosofía.

La negación o la afirmación prácticas, en contraste, parten de una idea previa innegable: la realidad me llama a actuar de una u otra manera. La afirmación práctica será la actuación de acuerdo a la realidad que me impele a obrar (pudiendo, claro, obrar de acuerdo a la llamada o no). La negación práctica consiste en hacer oídos sordos, hacer como si la realidad esa que existe, que está ahí, y que me llama a actuar no existiese.

LAS RAZONES DE LA NEGACIÓN PRÁCTICA

Si somos realistas, y queremos demostrar que existe lo negado teóricamente, la tarea es sencilla, pues la negación no afecta a la realidad ni a la conducta: una refutación en el plano teórico bastará. Pero si la negación es práctica la cuestión se complica, pues de nada serviría presentar con argumentos la veracidad de lo negado, sino que tendríamos que afirmar de modo práctico, es decir, tendríamos que mostrar experiencialmente lo negado para favorecer un cambio en las actitudes ante la realidad cuestionada: la tarea de la filosofía ante una negación práctica será de iluminación, mientras que en la parte teórica lo será de aclaración.

La negación práctica consiste en hacer como si una realidad existente no existiese. Es un no querer ver consciente¹¹ o una enfermedad mental¹²: un velo

¹¹ Muchos filósofos modernos, partiendo de la última proposición "*Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen*" (De lo que no se puede hablar debemos callar). L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza, Madrid, 1997. Afirman que el único conocimiento válido es el científico. B. Russell,

inconsciente que se coloca sobre una realidad que está ahí y que es patente. La posibilidad de negar lo patente es una de las características más singulares y patéticas del ser humano, pues es una negación que viene de la voluntad. Si ya es malo que un ser humano falle en su juicio sobre alguna realidad, queriendo acertar, es peor que el error lo ponga él mismo desde su voluntad y que lo proponga al resto.

Pueden darse errores de juicio, producidos por una mala elección metodológica, la premura o la incapacidad del sujeto; pero este tipo de errores son siempre subsanables, es decir, la verdad es accesible¹³ si se ponen los medios adecuados. Pero lo que no tiene fácil solución es el fallo que viene de la voluntad, cuando un hombre decide autoengañarse y engañar a los otros. No obstante, la negación de lo evidente, al venir de la voluntad, tiene que tener un motivo para afirmarse debe ser fruto de un interés egoísta para obtener un beneficio o un privilegio, pero nunca puede ser fruto de una actitud filosófica, indagadora; puesto que "nadie puede permanecer indiferente a la verdad de su saber"¹⁴, es decir, si todo hombre quiere que sus juicios sean verdaderos el filósofo debe quererlo más aún.

Hay cosas evidentes, patentes que son innegables o que hay que hacer no pocos esfuerzos para llegar a negarlas. Cosas que se niegan en este siglo sin ningún reparo o pudor por expertos profesores de filosofía. Me refiero a la inmortalidad del alma, a la existencia de Dios y a la libertad, aunque hay otras muchas realidades evidentes y racionales, demasiado racionales, como para negarlas. Basta ver cómo se defiende un filósofo ante los misterios de la realidad:

amigo de Wittgenstein, se convierte en adalid del positivismo posterior al *Tractatus*, y, consecuentemente, se niega a ver lo que no es experimentable, lo que no es científico. Dice que "Todo conocimiento accesible debe ser alcanzado por métodos científicos, y lo que la ciencia no llega a descubrir, la humanidad no llega a conocerlo". B. RUSSELL, *Religión y ciencia*, FCE, México, 1998, p. 166. Sobre las tres ideas centrales cristianas afirma "mi propia creencia es que la ciencia no puede ni probarlas [Dios, la inmortalidad, la libertad] ni desaprobarlas en el presente, y que *no existe ningún método, fuera de la ciencia, para probar o desaprobar cualquier cosa*", *Ibidem*, p. 100. Lo que hace B. Russell es una reducción que deja elimina de raíz toda filosofía, incluida la suya.

¹² La negación de lo evidente (Dios, la libertad, la dignidad humana, etc.) en muchos casos vienen de problemas psicológicos. Una mala experiencia en la infancia puede tener como resultado una actitud paranoica ante ciertas realidades. "La paranoia típica (...) forma un delirio crónico, sistematizado, no modificable por la argumentación lógica y que se relaciona con las vivencias del sujeto, conservando éste íntegras la inteligencia, la memoria, la lucidez y la capacidad de juicio y raciocinio; siempre que no se trate de su tema delirante". J. A. VALLEJO NÁJERA, *Guía práctica de psicología*, Temas de Hoy, Madrid, 1998, p. 643. El tema delirante es el que viene de "ideas falsas, sobrevenidas patológicamente e irreductibles por la argumentación lógica". *Ibidem*, p. 642.

¹³ No me refiero a la realidad fenoménica, física, que nunca puede comprenderse desde ella misma ni por completo. Cfr. K. JASPERS, *Iniciación al método filosófico*, Espasa-Calpe, Madrid, 1983, p. 36; y —además— su verdad será siempre provisional; sino a la realidad y a la verdad donde se asienta el ser personal: "un conjunto de certezas sobre el ser y el sentido de la vida y el actuar del hombre". Instrucción "La verdad os hará libres" de la Conferencia Episcopal Española, en: *Sobre la conciencia cristiana ante la actual situación española*, 20/11/90, §III.

¹⁴ JUAN PABLO II, "Carta encíclica *Fides et Ratio*", § 25ª, en: *La fe y la razón*, Edibesa, Madrid, 1998, p. 42.

qué es la vida, qué es el hombre o qué es el mundo para conocer algo sobre su voluntad de verdad.

POSITIVISMO Y CIENCIA

Los científicos y divulgadores pasan por encima de estos problemas sin darle mayor importancia¹⁵, pero los filósofos, todos los filósofos del mundo, saben que no se puede explicar el paso de la nada al ser, de lo inerte a lo animado y de lo animal a lo humano. Y saben, por tanto, que el eslabón que buscaban los positivistas del XIX es todo un engaño: nunca hubo ni habrá ese eslabón, o mejor dicho: ese eslabón no tiene que ver con huesos de hombres-mono¹⁶, partículas de tamaño nulo y temperatura infinita fluctuando en la nada cuántica¹⁷, ni coacervados nadando en una sopa primitiva¹⁸, sino más bien tiene que ver con el acto creador de Dios¹⁹.

¹⁵ Es una deformación profesional: su campo de estudio es la realidad física y no entienden de otra. La diferencia entre un científico de buena fe y un publicista del positivismo es que el primero procura poner límites a su ciencia y el segundo se salta estos límites cuando nadie le ve.

¹⁶ J. L. Arsuaga se preocupa especialmente, más que de su ciencia, de dejar fuera a Dios del salto del animal al hombre: "lo que se necesita son formas de algún modo intermedias, 'eslabones perdidos' en la retórica tradicional, o dicho aún más crudamente: 'hombres-mono'". J. L. ARSUAGA, *El collar del neanderthal. En busca de los primeros pensadores*, Temas de hoy, Madrid, 1999, p. 187.

¹⁷ S. Hawking intenta dejar fuera a Dios del acto creador que dio origen a todo, para ello no tiene reparos en utilizar palabras vacías de sentido pero con ciertos tecnicismos que le dan un toque de ciencia: "si el universo es realmente *autocontenido*, si no tiene ninguna frontera o borde, no tendría ni principio ni final, simplemente sería. ¿Qué lugar queda entonces para un creador?". S. HAWKING, *Historia del tiempo. Del Big Bang a los agujeros negros*, RBA, Barcelona, 1988, p. 187.

¹⁸ A. I. Oparin planteó el paso de lo inerte a lo animado como una serie de asociaciones fortuitas. Cfr. A. I. OPARIN, *El origen de la vida*, Akal, Madrid 1985, *passim*. Pero hay un resumen de las combinaciones aleatorias (en p.109). No le preocupaba "colar" en un libro científico sentencias triunfalistas positivistas como la siguiente: "Los adelantos de las ciencias naturales modernas, que han logrado descubrir las leyes que presidieron el origen y el desarrollo de la vida, asestan golpes cada vez mas contundentes al idealismo y a la metafísica, a toda la ideología reaccionaria del imperialismo...". *Ibidem*, p. 110.

¹⁹ No se habla de Dios salvo para poner en ridículo alguna faceta, o para sembrar sospechas... sólo como ejemplo S. Hawking, en *Historia del tiempo*, cuenta cómo el Papa JUAN PABLO II le dijo en audiencia privada que no debía "indagar en el *Big Bang* mismo, porque se trataba del momento de la creación", a continuación escribe: "Me alegré entonces de que no conociese el tema de la charla que yo acababa de dar en la conferencia: la posibilidad de que el espacio-tiempo fuese finito pero no tuviese ninguna frontera, lo que significaría que no hubo ningún principio ni momento de Creación. ¡Yo no tenía ningún deseo de compartir el destino de GALILEO!...". S. HAWKING, *Historia del tiempo*, RBA, Barcelona, 1993, p. 156. Sólo con estas líneas plantea una cierta sospecha contra el Papa: le puede hacer algún daño si supiese de qué habla; plantea algo que es falso absolutamente: el espacio-tiempo puede ser finito e ilimitado y no necesitar un origen. La idea no es suya, sino que forma parte de la relatividad general, de A. Einstein y es compatible con la creación. Por otro lado, habla "del destino de Galileo" justo cuando acababa de ser rehabilitado por el mismo Papa que le convocó... es decir, se ve mala fe que debe venir de alguna otra instancia porque S. Hawking es científico y debería limitarse a la ciencia ¿por qué no lo hace? En su libro deja fuera la posibilidad de Dios con un juego de palabras: "si el universo es realmente autocontenido, si no tiene ninguna frontera o borde, no tendría ni principio ni final, simplemente sería. ¿Qué lugar queda entonces para un creador?" *Ibidem*, p. 187. La cuestión es que un científico no puede ni debe responder a esta pregunta, sólo desde la filosofía se puede hablar de la existencia de Dios. El científico, al salirse de su campo comete

POSITIVISMO Y FILOSOFÍA

Que la razón no pueda comprender el sentido de la vida o que la ciencia positiva no pueda decir nada sobre el salto del animal al hombre, de la nada al ser, de lo inerte a lo animado es razón suficiente para pensar que no nos bastamos a nosotros mismos, que nuestra propia existencia reclama a Dios. Y este pensamiento es evidente, patente, claro y sencillo; más claro que cualquier axioma matemático, más claro que el dato inmediatamente objetivo. La libertad, la inmortalidad, la existencia y accesibilidad de la verdad, etc. son ideas previas a la filosofía, innegables por cualquier filósofo, puesto que negar, teórica o prácticamente, cualquiera de ellas es lo mismo que decir que no se puede hacer filosofía.

Claro que dicen los libros de filosofía, que históricamente ha habido negaciones de estas realidades, pero con cualquier definición de filosofía que podemos encontrar en esos mismos libros no las podemos considerar filosofía.

No son filosofía como no sería científica una teoría que niegue la posibilidad de matematización de la naturaleza, de experiencia o de predicción, puesto que todas ellas son ideas previas de la ciencia, sin la cual ésta no existiría. Si fuese válido alguno de estos argumentos ni ella ni el resto de las teorías científicas podrían ser científicas.

**UNA CLAVE DE LA NEGACIÓN PRÁCTICA:
LA POSTURA ANTE DIOS**

Hoy día la actitud más común ante Dios no es la de la negación teórica, hoy se piensa a Dios, como diría Huxley, "como una ausencia, como si no existiera en absoluto"²⁰. El hombre contemporáneo vive evitando toda confrontación teórica y, a la vez, actuando como si Dios no existiese, esta actitud se da en dos niveles interrelacionados: por arriba los "filósofos" y los políticos laicistas suprimen toda referencia a Dios o a la religión en las manifestaciones públicas de la cultura, a la vez que se relega a la esfera sentimental y privada la creencia en Dios; y, por abajo, el ciudadano medio tiende a organizar su vida desde una lejanía del ámbito de la religión. El laicismo quiere borrar de todos los rincones de la cultura la verdadera

errores tales como creer en la existencia de una partícula de "tamaño nulo" y "temperatura infinita", máxime cuando se supone que la partícula de tamaño nulo es la única que había (¿dónde? ¿cuándo?) y que una partícula de tamaño nulo puede duplicarse (¿ $2 \cdot 0 = 0$?) y que, al duplicarse la temperatura infinita se reduce a la mitad (¿ $\infty - n = \infty$?). Cfr. *Ibidem*, p. 157.

²⁰ A. HUXLEY, *Un mundo feliz*, El Mundo Unidad, Madrid, 1999, p. 268.

imagen de Dios²¹, proponiendo en su lugar un ente lejano que responde mal a las preguntas acientíficas, sin impeler a la acción, un dios al que no le importa la injusticia ni el mal²².

Si sólo nos moviésemos en el plano teórico la cuestión no tendría importancia; pero la filosofía no es mera teoría: toda filosofía teoriza para saber cómo es la realidad en la que vivimos para actuar en ella en consecuencia, puesto que la existencia de cualquier cosa exige al hombre un determinado comportamiento. Pero Dios no es una cosa²³ entre las cosas que su existencia nos modifique un obrar particular; Dios es fundamento de todas las cosas, y que Dios exista modifica de tal modo la existencia humana que todo se transfigura, todo aparece con un sentido y toda acción se organiza como respuesta a una llamada de Dios.

La negación voluntaria de Dios viene de no querer cumplir con la exigencia de Dios, de "escurrir el bulto", ante la llamada de Dios. Y como todo "escurrir el bulto" supone un disimulo, no un planteamiento sistemático. Por eso se niega prácticamente: si no quiero comportarme en consecuencia con la existencia de Dios, no puedo más que actuar como si no existiese, pues con la filosofía en la mano es imposible la negación teórica²⁴.

UNA NUBE DE CONCEPTOS

Pero ¿por qué surge esto?, es decir, ¿por qué unos seres humanos deciden comenzar a negar, con sus palabras y acciones, lo evidente? La respuesta tampoco es fácil. La edad moderna surgió de ideas equivocadas, ideas que iban contra la propia naturaleza humana que se pretendía encumbrar. Ésta tiene una peculiaridad:

²¹ La existencia de Dios es problemática para la sociedad laicista, pues la religión lleva a la acción de muchísimas personas en contra de la vida basada en el consumo, "la monja que cuida enfermos en un hospital, o el cura que trabaja con su gente en una parroquia de barrio, o la familia que adopta a un niño, o unos estudiantes que invierten parte de su tiempo libre en dar catequesis o en visitar ancianos en un asilo... Todos estos testimonios son aldabonazos en la conciencia de una sociedad egoísta, materialista, abocada a meros intereses de bienestar personal. La Iglesia afirma la existencia de Dios. Y se resiente el orgullo laicista. Y rechina ese estilo ateo y prometéico del hombre que se siente dueño del mundo y de los demás hombres". MONS. FERNANDO SEBASTIÁN, entrevista en "Época", 18/05/88, en: *Equipo Siete: El laicismo de ahora. Valoración de urgencia de la situación española*, Rialp, Madrid, 1990.

²² El estante de "Religión" de las librerías va empequeñeciendo y en su lugar van creciendo descomunalmente los estantes de "Ciencias ocultas" o "Nueva Era". Es sintomático que se elimine la verdadera religión, acusada de acientífica, y que a la vez se promocione la superchería.

²³ La cosificación de Dios es una de las claves de la confrontación religiosa. Cuando a Dios o a la verdad se las entiende como algo aprensible, poseíble, etc. nace el fanatismo. La verdad es accesible, no poseíble. Hay que distinguir una cosa de la otra.

²⁴ La negación es siempre epistemológica (escepticismo) o práctica (relativismo) nunca es una negación filosófica, metafísica, pues esta no se puede dar sin caer en contradicciones que ya eran tópicos en tiempos de Aristóteles. Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1012 b.

que necesita anclajes en la realidad, y al intentar encumbrar al ser humano se rompieron los anclajes y quedó el hombre flotando sobre una nube de conceptos²⁵.

El hombre y sus conceptos quedaron suspendidos en el aire, alejados de la realidad, nutriéndose mutuamente. Es el tiempo del idealismo y del empirismo, donde la idea y el hombre conviven sin necesidad de bajar más que a realizar experimentos científicos, es decir, la conexión no es con la realidad, sino con una realidad ya modificada por la idea y acotada para el experimento.

LAS IDEAS SE ABSOLUTIZAN

El filósofo idealista del momento, pongamos por caso Locke, Hume o Kant, ya no necesita apelar a la naturaleza humana²⁶ para justificar sus acciones, ahora toma de sus ideas las que considera más adecuadas para el buen gobierno y el progreso social. Es así como la nube de conceptos, al no tener arraigos y no tener que dar cuenta a nadie, se convirtió en un absoluto. Pues bien, cuando las ideas se quedan sin realidad con la que medirse, caemos irremisiblemente en el absolutismo, en este caso, ilustrado, pues —en el plano teórico— no hay ninguna idea mejor que otra. Otra cosa será en el plano práctico, donde las ideas tienen que vérselas con la realidad, aunque no provengan de ella.

Cuando la realidad queda tan lejos de las ideas que no pueden ser contrastadas, como ocurrió, cualquier idea es tan buena como cualquier otra: entramos en la esfera del relativismo clásico. Y cuando todas las ideas son igualmente verdaderas o falsas la única manera de hacer que triunfen unas u otras será la imposición y la violencia.

VERDAD RAZÓN Y ACCIÓN

El hombre sin anclajes, viviendo en la nube de conceptos, ha perdido dos conceptos relacionados que son claves para vivir: la idea de verdad (adecuación entre las ideas y la realidad) y la posibilidad de obrar correctamente (adecuación de la acción con la realidad). Si no hay comunicación entre el mundo de las ideas y el

²⁵ El resultado de esta nube de conceptos le llegó a F. Nietzsche en forma de tormenta a punto de estallar: "¿Qué es entonces la verdad? —se pregunta F. Nietzsche—. Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes". F. NIETZSCHE, "Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral", en: *F. Nietzsche y H. Vaihingen: Sobre la verdad y la mentira*, Tecnos, Madrid, 1996, p. 25. La denuncia Nietzsche es clamorosa: la verdad moderna es relativa y esto supone, ni más ni menos, que la verdad es falsa. Cuando la verdad es falsa la guerra es forma de encuentro.

²⁶ La naturaleza humana no es la naturaleza, es la idea de la naturaleza humana que se han forjado en el tiempo. Esta es una falacia del idealismo dieciochesco que lleva directamente al relativismo práctico, pues las éticas que se engarzan en lo incondicionado y no se ligan a realidad, terminan en extraer sus principios de la nada.

de la acción podemos pensar lo que queramos y actuar de cualquier modo; no hay coherencia ni razón; no hay lugar para la filosofía y mucho menos la filosofía moral.

Pero la falta de coherencia no quiere decir que exista una incomunicabilidad total entre el pensamiento y la acción. Lo que hay más bien es una deformación de las relaciones que deben existir entre ambas. En vez de hacer lo más razonable se hace razonable lo que se hace, dejando pues la razón como un adorno posterior.

De esta manera entramos de lleno en la razón de ser de la negación práctica y en su conexión íntima con el relativismo: las ideas son buenas o malas, verdaderas o falsas de acuerdo al uso que se dé de ellas. No importa la verdad objetiva (incluso se niega su existencia) sólo importa la verdad práctica.

LOS ARRAIGOS PREMODERNOS

TRES VÍNCULOS

Pero volvamos al estadio anterior, antes de la entronización progresiva del hombre en la edad moderna. Antes²⁷ el ser humano se encontraba bien enraizado con la naturaleza, con el resto de los hombres y con Dios. Estos tres vínculos estaban bien anclados en el corazón del hombre porque se sabía ser de naturaleza, hijo de Dios, hermano por lo tanto de sus convecinos, perteneciente a una familia, pueblo, raza, civilización, etc. Esto lo sabía cada hombre en su mundo ordenado. El camino entre las ideas y la acción no tenía que ser demasiado explicitado, todo el mundo sabía cuál era su naturaleza porque la naturaleza del hombre es lo que le vincula con la realidad, y actuaba en consecuencia: como hijo, como padre, como cristiano, como español, etc. No hacían falta demasiados tratados de ética, sobraba con los mandamientos y con esa moral casi natural que consiste en hacer lo que le corresponde a cada uno de acuerdo al nombre.

Esto quiere decir que el camino entre el pensamiento y la acción no era del todo andado, pero podía andarse en cualquier momento, pues la acción y las ideas que propiciaban la acción estaban igualmente enraizadas en la realidad: a nadie se le ocurría pensar naturales las cosas antinaturales; ni pretender que éstas fuesen buenas por el mero hecho de hacerlas.

²⁷ Tómese este antes como un marcador de un tiempo irreal y utópico, del estilo de las locuciones que dan origen a los cuentos: "érase una vez", "hace más de mil años", "cuando los animales hablaban", etc. Este *antes* puede hacer referencia a un tiempo futuro o presente, aunque con él me estoy refiriendo a la cosmovisión premoderna. Esto no quiere decir, ni mucho menos que todos los medievales participasen de estos arraigos ni que todos los modernos los hayamos roto. Además entendamos todo este discurso dentro de la cultura occidental, puesto que otras culturas, como la china, mantuvieron estos arraigos. Cfr. J. B. GUTIÉRREZ, "La filosofía de la ciencia en China", *Enlaces*, (2), 2004. Obtenido el 4 de mayo de 2005 en <http://www.cesfelpesequundo.com/revista/numeros.html>.

Hoy el hombre ha perdido el camino entre las ideas y la acción y tiene que actuar sólo, sin conexión entre su ser verdadero y la realidad, y por lo tanto sin una razón para obrar. El drama del pragmatismo es este: que la acción por sí sola no lleva a ningún sitio y deja el actuar vacío. Hace falta un sentido²⁸ y el sentido sólo puede intuirse o conocerse partiendo de la realidad: lo real llama a obrar y obliga.

Claro está que para sentirse obligado por la naturaleza y/o por Dios necesitamos primero sentirnos ligados y —como es lógico— para ello tenemos que reconocer primero su existencia.

LA AUSENCIA DE DEBATE REAL

En cualquier caso, toda una serie de demostraciones sobre la existencia de Dios y la obligación del hombre de actuar de acuerdo con su naturaleza son rebatidos con el silencio, la ironía o el escurrir el bulto, pues se ha perdido la fe en la verdad y por tanto en la razón y en la capacidad que tiene el ser humano de encontrar el sentido de su vida.

Claro que sin fe en la verdad, ¿cómo vamos a hacer filosofía? ¿Qué valor puede tener el conocimiento filosófico? No es mala crítica la que hace Platón a Protágoras²⁹, si no hay verdad ¿por qué debemos seguir manteniendo a los filósofos?: "... si nadie está en mejor estado que otro para decidir sobre lo que experimenta su semejante; ni es más hábil para discernir entre la verdad o la falsedad de una opinión; si por el contrario, como muchas veces se ha dicho, cada uno juzga únicamente de lo que pasa en él y si todos sus juicios son rectos y verdaderos, ¿por qué privilegio, mi querido amigo, ha de ser Protágoras sabio hasta el punto de creerse con derecho para enseñar a los demás y para poner sus lecciones a tan alto precio? Y nosotros, si fuéramos a sus lecciones ¿no seríamos unos necios, puesto que cada uno tiene en sí mismo la medida de su sabiduría?"³⁰.

Aunque parezca mentira, este argumento es el que va cerrando facultades de filosofía en Europa y abriendo en su lugar facultades de humanidades o de artes que sólo dan un pequeño barniz cultural³¹. En otra línea está la búsqueda de otras salidas profesionales a los filósofos de antes: técnicos, psicólogos o visionarios de los negocios. Simplemente porque el positivismo plantea que sólo puede ser verdadero lo positivo, o que en el campo especulativo está todo dicho y la filosofía se convierte entonces en un juego del pensamiento audaz, pero no verdadero,

²⁸ Como *antes* lo había, a saber: cumplir con la naturaleza en todos los niveles, en el nivel biológico, en el sociológico y en el trascendente.

²⁹ *Vid.* n. 1.

³⁰ PLATÓN, *op. cit.*, p. 311.

³¹ Las humanidades bajan el nivel y lo suben las carreras técnicas. Hoy se puede hacer una carrera de humanidades leyendo cincuenta libros, diez por año, dos por asignatura, y haciendo trabajos, mientras que las carreras técnicas y "de ciencias" aumentan su nivel de exigencia año a año.

puesto que cualquier opinión, se piensa, es igualmente válida que su contraria siempre y cuando no hablemos de política global, ciencia o de técnica.

UN CRITERIO DE VERDAD

Es cierto que sin una medida para la verdad o falsedad de las cosas el filósofo dejaría de tener valía. Si no hubiese verdad, si cada opinión valiese lo mismo que su contraria no serían necesarios ni los libros de filosofía ni las cátedras y en su lugar deberían hablar las armas, las de fuego y las de manipulación, que son las dos únicas maneras que tiene el ser humano para imponer las ideas cuando no hay verdad³².

Cuando la filosofía desaparece, desaparece con ella la posibilidad de acuerdo o entendimiento, es así que el positivismo llevado a su extremo convierte la libertad en algo prescindible, puesto que la libertad no existe en un mundo científicamente controlado.

La dignidad, la libertad, la fraternidad, la igualdad, los valores cristianos y los ideales de Occidente están en juego y sólo con la praxis podemos devolver a su lugar, al lugar de la verdad, estos ideales sustraídos.

RECUPERANDO LO SUSPENDIDO

Hay que recuperar lo suspendido, las ideas y el hombre y volverlos a la realidad. Para ello, en primer lugar necesitamos encontrar un criterio de verdad válido. El criterio clásico, la adecuación, no es válido en un mundo en el que se cuestiona todo lo que no es físico, puesto que con tal criterio las verdades trascendentales y la verdad quedarían en entredicho.

El criterio de verdad del siglo XXI debe ser la acción: una teoría es buena sólo cuando produce mejores resultados en la espiritualidad del ser humano y es mala cuando lleva a la perdición.

Platón propuso este método de acceso a la verdad, aunque pensaba que la verdad es accesible con la sola razón, plantea una prueba sobre la verdad o falsedad de los sistemas filosóficos: serán aceptables y verdaderos aquellos que lleven al ser humano a actuar correctamente y falsos e inaceptables aquellos que generen odio, lucha y división: "Los oradores sabios y virtuosos hacen, respecto a los Estados, que las cosas buenas sean justas y no las malas. En efecto, lo que parece bueno y justo a cada ciudad es tal para ella mientras forma este juicio; y el

³² Ya en el programa fundador del positivismo, paradigma político-social-económico que seguimos actualmente se propone el fin de la democracia: "Pero todo este culto metafísico a las entidades constitucionales no puede disimular hoy en día verdaderamente la tendencia, profundamente arbitraria, que contenía necesariamente a toda filosofía no positiva (...) Sólo la política positiva al establecer verdaderos principios sociales, podrá impedir, por fin, este deplorable encadenamiento y sustituir, cada vez más, el imperio de las voluntades arbitrarias por el de las convicciones reales". A. COMTE, *La física social*, Aguilar, Madrid, 1981, pp. 141-142. (*Cours de Philosophie positive*, lec. 46 et 47).

sabio hace que el bien, y no el mal, sea y parezca tal a cada ciudadano. Por esta misma razón el sofista, capaz de formar de este modo a sus discípulos, es sabio, y merece que ellos le den un gran salario³³.

Hay que ofrecer a la filosofía la posibilidad de contraste con la acción, esto es, un criterio de verdad diferente a la adecuación, que como se ha comprobado, puede llevar a cualquier cosa. El nuevo criterio no puede ser otro, como venimos diciendo, que la acción, quedando enunciado de este modo: el acercamiento a la verdad de una doctrina filosófica puede ser medido de modo práctico si al aplicarla produce mejores sociedades, mejores personas y mejores ideas. Así, un sistema filosófico por muy documentado, muy estructurado y muy completo que sea, si lleva a la destrucción del ser humano es un sistema falso.

Pero, se preguntarán ¿y qué es eso de “mejores sociedades, mejores personas, mejores ideas”? Y la respuesta es evidente: las mejor enraizadas, las que buscan la unidad, las que llevan no sólo a perdurar sino al crecimiento.

En segundo lugar hay que desconfiar, por primera vez, de la razón; pues la razón sola puede volverse contra el ser humano. La razón necesita ser humana y divina, es decir, debe tener en cuenta no sólo lo racional sino el misterio, lo irracional, lo intuitivo, lo volitivo, etc. Puesto que no sólo somos razón y menos razón pura.

EDAD MODERNA

En el inicio de la modernidad N. Maquiavelo comenzó por esta senda peligrosa al proponer en *El príncipe*³⁴ la posibilidad de que el gobernante pudiese actuar sin ningún límite para lograr mantenerse en el poder³⁵. Por primera vez en la historia alguien propone que un ser humano actúe sin freno ni limitación, con el único criterio de la eficacia en el logro de sus objetivos³⁶. Digo por primera vez porque aunque en la antigüedad el emperador o el faraón podían obrar a su antojo, sin

³³ *Ibíd.*, p. 315.

³⁴ N. de Maquiavelo creía que los hombres eran “ingratos, volubles, simuladores y disimulados, que huyen de los peligros y están ansiosos de ganancias...”. N. de MAQUIAVELO, *El Príncipe*, Euroliber, Barcelona, 1990, p.61. El pesimismo ante la naturaleza humana es propio de las ideas totalitarias: si los hombres son tan malos sólo la tiranía puede hacerles crecer como colectividad. El pesimismo lleva directamente a aplicar los principios de la ganadería a la política.

³⁵ “El único fin del príncipe debe ser conservar su vida y su dominio. Todos los medios de los que se sirva a este respecto, estarán justificados”. J. HABERMAS, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Tecnos, Madrid, 1987, p. 61.

³⁶ Lo importante es el resultado, independientemente de lo que haya que hacer para lograrlo. “Hay dos formas de combatir: una con las leyes, otra con la fuerza (...) pero como muchas veces la primera no basta, conviene recurrir a la segunda”. *Ibíd.*, p. 63.

ningún tipo de freno, no se les consideraba humanos, precisamente por esto, porque el ser humano es un absoluto relativo, no un absoluto.

El objetivo primero del gobernante es mantenerse en el poder y agrandar su reino, para ello necesita que los súbditos estén tranquilos y se sientan seguros³⁷. En la consecución de estos objetivos el príncipe puede recurrir a cualquier recurso: todo está permitido.

Lo que inaugura N. Maquiavelo es una doble moral: el príncipe, por encima del hombre y de Dios puede hacer lo que quiera para lograr sus objetivos, y una vez que el fin justifica los medios para uno, sin que recaiga ningún castigo sobre él, el resto comienza poco a poco a imitarlo.

El bien o el mal comienzan a ser tímidamente relativos a la función social que se desarrolle, por lo que se abre la brecha hacia una relativización de toda la existencia: Dios parece que queda relegado a un mundo distante, aunque —en un principio— sea sólo para el príncipe. La brecha que abre Maquiavelo es devastadora para la filosofía, porque por primera vez se deja a Dios fuera de la ética.

El camino de la relegación de Dios va desde Maquiavelo al neoliberalismo pasando por Kant³⁸, que desterrará al mismo Dios al mundo nouménico. Allí exiliado³⁹ permanecerá hasta que Nietzsche afirme su muerte⁴⁰ y Wittgenstein su incapacidad de actuar en el mundo⁴¹, que viene a ser lo mismo.

Hoy, tras Maquiavelo, millones de seres humanos viven como el príncipe: más allá del bien y del mal, valorando sus acciones por el resultado práctico y no por la adecuación a su propia naturaleza, pese a que se declaren religiosos o pese a que no puedan ni quieran definir su ateísmo.

La única forma de recuperar la verdad no es la afirmación teórica, sino la práctica, es decir, volcar la vida (individual y social) hacia el ideal de unidad:

³⁷ *Ibidem*, p. 58. Y sigue siendo así: la doble moral de muchos occidentales tiene que ver con este deseo de paz y seguridad, aunque la seguridad es una ilusión infantil y el cristiano sabe que la muerte viene como ladrón en la noche, que no hay seguridad en esta vida, etc.

³⁸ "Que Dios exista no supone que haya que cumplir la ley ni que haya obligación de creer en Él". I. KANT, *Crítica de la razón práctica*, Sígueme, Salamanca, 1984, p. 157.

³⁹ El sugerente título del libro de V. HORIA, *Dios ha nacido en el exilio*, Planeta, Barcelona, 1997; narra la vida de Ovidio (43 a.C.-c. 17 d.C.) de forma autobiográfica. Ovidio vivió "el tiempo de la espera y la certidumbre" (p.213), era la época del nacimiento de Cristo, anunciado en muchas profecías: "vivimos en tiempos de locura y esperanza, en el tiempo de *la espera de Dios*. Quizá los hombres no sean mejores que hoy después de la revelación, pero sabrán discernir con certeza entre el bien y el mal. Serán pues libres para elegir el mal camino o el bueno" (p. 114). Precisamente en este detalle está la base del ataque general del liberalismo a la Iglesia: en que mientras haya Dios el bien y el mal existirán.

⁴⁰ No es F. Nietzsche quien mata a Dios, sólo constata su muerte. Cfr. F. NIETZSCHE, *Obras inmortales*, Edicomunicación, Barcelona 1985, vol. III, p. 995.

⁴¹ "Gott offenbart sich nicht in der Welt", ("Dios no se manifiesta en el mundo"). L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-Philosophicus*, Alianza, Madrid, 1997, § 6.423.

recuperar los lazos perdidos con la naturaleza, con los hombres y con Dios para actuar de manera perfecta⁴².

ÉTICA POSTMODERNA

LA ÉTICA POSITIVA

El relativismo ilustrado supone la inexistencia de la metafísica o, al menos la incomunicabilidad⁴³ entre la esfera del deber y la del ser. Sólo así se explica la necesidad de un contractualismo para regir las sociedades y de una ética basada en el consenso o en el diálogo para justificar la moral. Es decir, el relativismo nace de una negación consciente de una idea que es universalmente intuitiva, a saber: la relación directa entre el obrar bien y el bien. Esta relación, fundamento de toda ética y política, es criticada durante los siglos XVIII, XIX y XX junto con la crítica a la metafísica.

El hombre se convierte en un ser absoluto al que nada ni nadie puede frenarle, excepto la ley. Sean cuales sean sus intenciones tiene a disposición cualquier medio, siempre que sea legal, para llevarlas a cabo, y su categoría será medida por el número de logros, no de renunciaciones, es decir, se le valorará por lo que hace, independientemente de si lo que hace es inmoral o moral.

IDEOLOGÍA ÉTICA POSITIVISTA

Esto en cuanto al hombre de la calle, pero el hombre de la calle no piensa sólo, es alimentado continuamente por ideólogos que les presentan éticas a la carta. Éticas que ya algunos filósofos se olvidan de fundamentar, pero otros siguen intentándolo con juegos del lenguaje más o menos complicados. El problema que se plantea es que tienen como base algo que no quieren afirmar. Parten de la concepción del hombre cristiana⁴⁴, es decir, el hombre como señor de la creación pero a la vez creatura.

⁴² No basta con pensar rectamente, hay que obrar rectamente si queremos cambiar algo: "pero el que me escucha estas palabras y no las pone en obra, será semejante al necio, que edificó su casa sobre arena". Mt 7,26.

⁴³ *Prácticamente* es lo mismo que una realidad no exista o que no me afecte.

⁴⁴ Aunque en el espíritu griego y romano se dan manifestaciones que apelan a la *naturaleza* para fundar la ética, la filosofía cristiana le da un fundamento metafísico a esa naturaleza. Si no está muy clara la distinción entre hombre y animal (que no lo está sin metafísica) siempre la ley natural puede ser un referente ideal, pero *prácticamente* puede borrarse de la ética, claro está que siempre queda la pregunta *Und was dann, wen ich es nicht tue?*, ¿y qué, si no lo hago...?, ante el imperativo ético. Cfr. L. WITTGENSTEIN, *op.cit.*, p. 177, §6.422. Porque "la solución al enigma de la vida en el espacio y el tiempo reside *fuera* del espacio y del tiempo". *Ibidem*, p. 181, §6.4312. De cualquier modo la fundamentación de la ética debe unir a todo el

La herencia cristiana proporciona al laicismo una serie de suposiciones⁴⁵ que son necesarias para su fundamentación, pues todos saben antes de pensar desde éticas dialógicas, positivas, analíticas, ecológicas, mundiales, etc. que el ser humano es intocable por algo que no saben muy bien cómo explicarlo. Quien funda su ética en los derechos humanos, por ejemplo, lo hace porque antes los cristianos entendieron que todos éramos hijos de Dios y que, por tanto, no debería haber entre seres humanos diferencia⁴⁶.

Sin esa sustancia cristiana de las éticas liberales no es posible construir el edificio de ninguna ética, pues positivamente, es decir, fenoménicamente, científicamente, no hay nada en el hombre que le diferencie de los animales.

ÉTICA Y SER HUMANO

Muchos, en su afán de negar a Dios, piensan que en realidad el hombre no es nada más que un animal que en una azarosa mutación le creció un buen día, por alguna extraña razón aún por descubrir, una inteligencia. Esta reducción (absurda desde el punto de vista científico y filosófico) es traída y llevada por los medios de comunicación como la verdad única, aún sabiendo que abogar por la no diferencia es afirmar lo falso y que si fuese verdad, estaríamos obligados a tomar uno de estos dos caminos⁴⁷: o elevamos a los animales a la dignidad humana (con los problemas que trae esto para poner el límite de los sujetos dignos de derechos: ¿por qué no las plantas?) o reducimos al hombre a la categoría animal, es decir, a la categoría de recurso natural⁴⁸: energía en forma de comida, de fuerza bruta o de poder calorífico.

Escandaliza pensar que llevado el cientifismo de B. Russell a su extremo no tendríamos ningún argumento para manifestarnos en contra del canibalismo, del aborto o de la esclavitud. Se cae en contradicción al afirmar que los seres humanos

género humano en un solo sujeto lógico y esto sólo lo hace el cristianismo, pues en Dios "no hay griego ni judío, circuncisión ni incircuncisión, bárbaro o escita, siervo o libre". Col 3,11.

⁴⁵ Todo filosofar parte de presupuestos, de ideas previas, no identificables con la cosmovisión, que es preciso sacar a la luz para comprender las filosofías.

⁴⁶ Sobre el origen cristiano de la dignidad humana Cfr. D. NEGRO, *Lo que Europa debe al cristianismo*, Unión Editorial, Madrid, 2004, pp. 309-315.

⁴⁷ L. FERRY, *El nuevo orden ecológico. El árbol, el animal y el hombre*, Tusquets, Barcelona, 1994; estudia la ecología y la ecología profunda. Aquí descubre cómo el ecologista profundo se presenta claramente antihumano, y esto sólo ocurre cuando se niega a Dios. Tanto el nazismo como el comunismo son ejemplos de sociedades que pretendieron vivir sin Dios, pero como venimos diciendo, vivir sin Dios equivale a diosificar un ídolo creado *ad hoc*, en el caso del comunismo el ídolo era la colectividad de trabajadores identificada con el Estado, en el del nazismo la raza identificada con el Estado, no es de extrañar que "el ecologista radical aún fascismo y comunismo en su lucha contra el sistema antropocéntrico". *Ibidem*, p. 32.

⁴⁸ Claro que los *recursos naturales* son *para* el hombre... si llevamos hasta el final esta idea la *ética* estaría justificando la explotación y reducción del hombre (extraoccidental, pobre, mujer, enfermo...) por el hombre (occidental, rico, varón, sano...). De todos modos, actualmente hay millones de esclavos con esas éticas *best seller* funcionando en los medios. Sólo los cristianos, allá en el tercer mundo, trabajan por la igualdad ¿y aquí? eso es otra cuestión.

no tienen un valor especial y -a la vez- suscribir los derechos humanos como si se tratase de una Ley divina; pues para el positivismo no hay nada fuera de la ciencia y, por lo tanto, el ser humano, al no diferenciarse del resto de los animales, no merecería tener más derechos que cualquier otro ser vivo. Pero la negación práctica permite estas contradicciones, siempre y cuando vengan apoyadas por la propaganda institucional o publicidad. Esos que dan y quitan derechos que pueden en cualquier momento bajar de la categoría humana a un hombre, a un grupo o a toda la humanidad. Y con esto, hemos topado con el poder. Una explicación más extensa se saldría ya demasiado del tema de este artículo.

Pero está visto que no basta con una fundamentación teórica de la verdad, cuando la negación es práctica. En este mundo en crisis hay que afirmar lo metafísico, pero a la vez hay que mostrarlo experiencialmente y afirmarlo prácticamente, es decir, con la acción. De lo contrario, a falta de criterios de acción, la verdad pasaría inadvertida, como de hecho sucede, entre las verdades y las falsedades.

LA TAREA DE LA FILOSOFÍA: RELIGAR LO ROTO EN LA MODERNIDAD

En realidad el único absoluto es Dios y lo absoluto del ser humano es siempre relativo a Dios, pero por analogía podemos decir que el ser humano, como sujeto libre, es un ser absoluto, pero su modo de ser absoluto, esto es, su libertad, es relativo⁴⁹ a una determinada naturaleza, al resto de los seres humanos y a Dios.

Hemos visto cómo la modernidad rompió arraigos y veremos ahora qué tipo de arraigos y cómo devolverlos a su sitio.

REUNIÓN CON LA NATURALEZA

La primera ruptura se da con la naturaleza. La técnica y la ciencia han dado al hombre la posibilidad de desligarse de la naturaleza. Poco a poco el humano occidental ha ido creándose un submundo en el que nace y en el que vive, llegando este alejamiento a niveles altísimos en esta época reciente.

La técnica nos brinda la posibilidad de no pasar frío ni calor, de consumir productos fuera de temporada, de no necesitar la luz del Sol para trabajar, etc. Poco a poco hemos ido pensando que la naturaleza iba siendo vencida, pues las enfermedades, en Occidente, cada vez son menos y menos graves, la esperanza de vida aumenta, la mortalidad infantil es casi nula y cada semana tenemos nuevos descubrimientos que nos hacen la vida más fácil.

⁴⁹ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1994, p. 51.

El pensamiento moderno tenderá a eliminar la naturaleza del ser humano en dos caracteres que no cuadran con el espíritu científico: por un lado el contenido azaroso de la naturaleza, que rompe con la idea infantil de seguridad que tanto busca el hombre moderno; por otro la resignación ante las cuestiones de la naturaleza. No es sitio para desarrollar estos caracteres pero digamos sólo que el individuo absoluto no acepta su propia naturaleza: se realizan cambios de sexo a quien desee tener una apariencia corporal del sexo contrario, se insemina a quien no puede tener hijos por medios “naturales”, se quitan arrugas a quien quiere parecer joven, se plantea la posibilidad de elegir los genes que deseen los padres para sus hijos, o de modificar el código genético.

En cuanto a la característica azarosa de la naturaleza, en forma de terremoto, de sequía, de enfermedad, se percibe como algo extraño al ser humano, porque el ser humano actual vive lejos de la naturaleza, desconociéndola y, por lo tanto desconociéndose, pensando que la técnica podrá un día con ella y se accederán a todos los deseos del hombre, de cada hombre.

En esta línea se inscribe el programa de eugenesia que está en marcha en todo el planeta: caracteres genéticos no deseables son eliminados sistemáticamente con el fin de mejorar la raza y ahorrar esfuerzos económicos y “morales” a los individuos sanos; siguiendo esta misma idea se fomenta la idea de la eutanasia, o de la pena de muerte (a la que llaman sin reparo intelectual “eutanasia procesual”).

La manera de afirmar prácticamente la conexión con la naturaleza consiste en integrar lo que se considera azar en una vida con sentido (lo que es azaroso para la ciencia puede tener sentido para la fe), en conocer y favorecer el contacto con lo natural, en aceptar las distintas edades del hombre como distintos momentos de una biografía, en aceptarse como parte de la naturaleza y sujeto por tanto a sus leyes en lo físico.

REUNIÓN COMUNITARIA

En cuanto a las relaciones interpersonales el individuo absoluto se mueve en terreno resbaladizo. Se proponen ideales sociales y altruistas a la vez que se rompen los lazos con la familia, los amigos y los convecinos. En su individualismo se crean seres capaces de sobrevivir sin necesidad de los demás. El matrimonio se sustituye por una asociación temporal de dos individuos autosuficientes, que se unen por un tiempo determinado para realizar unos fines determinados que no tienen por qué tener que ver con el amor. La amistad siempre se piensa en función de otras instancias que fundamentan su existencia; y el entorno de influencia se reduce a relaciones económicas o laborales.

Por otro lado la humanidad está dividida en dos grandes tipos de personas: los económicamente correctos y los desheredados. Pese a lo que cuentan los medios de comunicación, a las estadísticas, a las falsas ayudas de Occidente la brecha avanza cada vez más, la división cada vez es mayor, puesto que nuestra abundancia es la causante de su escasez. La única manera de romper este lazo

roto es pensando siempre y en cada momento al otro ser humano como si formase parte de nuestro mundo.

Frente a esta ruptura con lo humano urge instar a la relación de encuentro: romper con la individualidad y favorecer la unidad en todos los niveles y todo tipo de relación.

REUNIÓN CON DIOS

La ruptura con Dios se da en, al menos, dos dimensiones: la concepción de un dios que vive alejado de la conducta humana, no manda ni obliga a nada; es decir, un existente inexistente. O en la dimensión religiosa, tomando la religión como un capítulo más del ocio o de las reuniones sociales.

Este tipo de religiosidad o actitud ante Dios es salvado por la relación personal de encuentro con Dios y por la acción comunitaria y real del cristiano en la sociedad.

LA AUTOINCLUSIÓN DE LAS TEORÍAS. UN ARGUMENTO CONTRA EL RELATIVISMO

MANUEL ORIOL SALGADO
Profesor de Lógica del
Instituto de Humanidades Ángel Ayala-CEU
en la Universidad San Pablo-CEU

"Sólo sé que no sé nada"

Una teoría es, desde el punto de vista lógico, un conjunto sistemático de proposiciones que se consideran verdaderas acerca de algún aspecto de la realidad (o, más amplia y estrictamente, sobre el ser, puesto que también existen teorías sobre lo irreal¹). Las teorías, como modelos explicativos de la realidad, son mantenidas, criticadas, ignoradas o desechadas por los individuos o las sociedades. Los motivos de aceptación o rechazo de una teoría son múltiples. Principalmente se agrupan en dos clases.

Por un lado tenemos los criterios relativos a uno de los aspectos recogidos en la definición dada al principio: la *sistematicidad* de las teorías. Si una teoría no es sistemática, es decir, si no guarda un orden coherente y jerárquico entre las proposiciones que la forman, es *eo ipso* rechazable. Este tipo de criterios son *internos* a las propias teorías, y en realidad son independientes del contenido de las proposiciones, de su materia. Al contrario, dicha sistematicidad descansa sobre la

¹ Cfr. por ejemplo, y señaladamente, A. MILLÁN-PUELLES, *La teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid, 1990.

forma de las proposiciones, y por tanto estos criterios son criterios *formales*. En una palabra, son los criterios *lógicos*. Cuando una teoría no respeta las leyes lógicas, es desechable. El caso paradigmático de este tipo de motivos de rechazo es la contradicción interna: si de una teoría se desprenden proposiciones contradictorias, inmediatamente pierde todo interés, puesto que *ex contradictione quodlibet*, de una contradicción se sigue cualquier cosa, y por tanto también la negación de todas las proposiciones de la teoría. Pero no es éste el único caso: también puede una teoría simplemente cometer falacias o carecer de una mínima estructura lógica. En esos casos los motivos que conducen al abandono de esa teoría son también de este primer tipo, formal.

Por otro lado tenemos los criterios más habituales que llevan a sostener o no una teoría, y que son relativos al otro rasgo de la definición dada: la referencia de la teoría a la realidad. Ya no estamos hablando de criterios de coherencia, sino de *verdad*: la correspondencia entre los axiomas y teoremas de una teoría y el aspecto de la realidad que trata de captar racionalmente. Ahora se trata de criterios *externos* a la propia teoría. La realidad (o, como hemos dicho antes, el ser) es el patrón, la medida, el criterio de la aceptación o rechazo de una teoría. Lo cual implica, por otro lado, que existe algún tipo de captación pre-teórica (en el sentido aquí asumido de teoría) de la realidad, puesto que si no ninguna teoría sería rechazable por este tipo de criterios. Pero esto abre un camino que no es el que aquí vamos a seguir. En general, si una teoría sistemática incluye, o de ella se desprenden, proposiciones falsas, este es un motivo normal y suficiente de rechazo.

Antes de continuar quisiera prevenirme ante un posible reproche. En efecto, lo dicho hasta el momento podría suscitar fácilmente la acusación de ingenuidad. Si estamos hablando de los motivos que llevan a aceptar o rechazar una teoría, ¿no somos un poco ilusos al restringirnos a estos dos criterios, la lógica y la verdad? Pues, evidentemente, hay muchos otros criterios que *de hecho* hacen que se acepte o rechace una teoría: su novedad, su utilidad, su conformidad con conocimientos previamente adquiridos (o prejuicios), su conformidad con la mentalidad dominante (hoy denominada su "corrección política"), su incomodidad, su complejidad, las asociaciones de ideas o personajes que le acompañan, etc...². Pero todos estos criterios, aun reconociendo su influencia real en la historia individual y colectiva de los hombres, no son los que nos interesan aquí, puesto que no afectan a la *justificación racional* de las teorías, sino a aspectos irracionales, o al menos externos a la definición misma de teoría. Son criterios *de hecho*, no *de derecho*. Como prueba de ello, tenemos la evidencia de que este tipo de criterios suelen ser, si no siempre inconscientes, sí disimulados. Incluso quienes saben que aceptan o rechazan una teoría por motivos ajenos a su sistematicidad o

² En el campo de la teoría de la ciencia, uno de los mayores reveladores de estos otros criterios es Thomas S. Kuhn, al insistir en la incommensurabilidad de los paradigmas científicos. "La superioridad de una teoría respecto a otra es algo que no puede probarse a través del debate. En lugar de ello, insisto en que cada parte debe por medio de la persuasión intentar convertir a la otra". T. S. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1971, p. 303.

correspondencia con la realidad, tratan de aducir —ante sí mismos y ante los demás— estos criterios a la hora de manifestar su posición.

Pues bien, volviendo al hilo de nuestro discurso, lo que quiero defender en este trabajo es que, además de los dos criterios, interno y externo, formal y material, que hemos señalado como necesarios para aceptar o rechazar una teoría, hay un tercer tipo de criterio, o, mejor dicho, un criterio intermedio entre los anteriores. A este criterio lo he denominado la auto-inclusión de una teoría.

En efecto, para que una teoría sea considerada válida, creo que no sólo debe ser coherente y plausible —los dos criterios antes aludidos—, sino que debe ser capaz de dar razón de sí misma como teoría, de cómo surge ella misma. Toda teoría es ella misma un hecho, un dato, es decir, parte de la realidad (o, mejor, del ser), y por ello mismo una teoría debe ser compatible con el dato que ella misma constituye. Así, en la medida en que el dominio de la realidad que trate de modelizar una teoría incluya a las teorías en general (o incluso a algunas en particular), una teoría, si quiere ser aceptada, debe ser capaz de acogerse a sí misma como dato. En caso contrario, será rechazada. Dicho de otro modo: hay teorías que —tomando la terminología de una célebre paradoja— son conjuntos que se contienen a sí mismos. En este caso, conjuntos de proposiciones pretendidamente verdaderas algunas de las cuales afirman algo sobre el mismo conjunto. Por ello mismo, esas proposiciones no pueden afirmar algo falso acerca del conjunto.

Con esta cláusula quedo salvaguardado de una acusación burda: no toda teoría puede contemplarse a sí misma como dato, pues la mayoría de ellas tratan de captar un aspecto parcial de la realidad que no incluye a ellas mismas. Esto es evidentemente así en muchos campos: una teoría física no pretende —en principio— captarse a sí misma, una teoría matemática evidentemente tampoco. Pero no es así en todos los casos. Cualquier teoría que pretenda afirmar algo sobre la realidad en general se incluye a sí misma, y por consiguiente debe respetar el criterio dado. Asimismo, cualquier teoría epistemológica, acerca de las mismas teorías, aunque no sea máximamente general (pero sí debe incluirse como objeto), es susceptible de examen según este tipo de criterios. Por último, sin ánimo de exhaustividad, toda teoría que diga algo sobre el hombre, en concreto sobre su capacidad (aun aparente) de conceptualización, juicio y raciocinio (y, a mi entender, toda teoría filosófica que se precie es de esta índole) se debe aceptar a sí misma como un dato con el que debe medirse, desde sí misma, pues ella misma es, o presupone, una cierta conceptualización, juicio y raciocinio. Este criterio queda, así, restringido en su aplicabilidad a determinadas teorías, a saber: las que pueden aplicarse a sí mismas, las auto-referenciales, siempre prestando atención a que esta autoreferencia puede ser explícita o —en la mayoría de las ocasiones— implícita. Ello no obsta, empero, contra la generalidad de la regla, pues una teoría no autoreferencial respeta el criterio dado: es compatible con su propia existencia como teoría, se respeta a sí misma como dato (precisamente porque es un dato que no trata de modelizar). Tendríamos, en resumen, y en relación con este criterio, tres tipos de teorías: las que no son autoreferenciales (y, en esa medida, cumplen con el

criterio), las que son autoreferenciales (explícita o implícitamente) y cumplen el criterio, pues se autoincluyen, y las que son autoreferenciales pero no cumplen el criterio, pues no se autoincluyen. Estas últimas son rechazables y de las que nos vamos a ocupar aquí.

Este criterio, a mi juicio, no puede asimilarse a ninguno de los dos anteriores. O quizás con más precisión, está a medio camino entre ellos. Por un lado, en cierto sentido, se asemeja a los criterios de coherencia lógica. Pues es interno: si una teoría no se autoincluye el problema no tiene que ver con la correspondencia con un criterio externo, sino con ella misma. Y es similar a la contradicción interna, pues parece que se trata de una incompatibilidad lógica. La teoría se niega a sí misma. Por otro lado, sin embargo, este criterio se asemeja a los criterios de correspondencia con la realidad. Pues si consideramos rechazable una teoría que no se autoincluya, es porque no responde a la realidad, porque no tiene en cuenta todos los datos de la realidad, y choca con uno de ellos, aunque en ese caso el dato sea la misma teoría.

Con todo, como he dicho, considero que este criterio no es reducible ni a los criterios lógicos (pues, como veremos, lo que denuncia no es propiamente una contradicción) ni tampoco a los puramente veritativos (pues, como también veremos, la teoría *podría ser verdadera*). Si esto es así, constituiría una especie propia, y por ello los argumentos refutativos basados en este criterio conformarían un tipo peculiar de argumentos, no reducibles a otros argumentos refutativos. Veamos cada uno de estos aspectos por separado, empezando por el segundo de ellos.

LA AUTOINCLUSIÓN NO SE REDUCE A LA VERDAD

Los argumentos basados en la autoinclusión son sin duda refutativos, es decir, sirven para destruir dialécticamente la posición del adversario, pero no para *demostrar* propiamente la falsedad de su posición³. En efecto, en estos casos nos encontramos con una paradoja: la teoría que no se autoincluye podría ser verdad, siempre que no se sostenga. Su sostenimiento implica su falsedad. Pero podría ser verdad si no fuera sostenida. Estos argumentos no demuestran la falsedad de las teorías, sino la falsedad bajo el supuesto de su enunciación.

³ "Refutation of this particular kind is not, to be sure, a strict demonstration of the truth which the self-refuting assertion denies; it is rather a cogent defence of that truth (...) against any serious denial. And it is a form of defence peculiarly and appropriately unsettling for the self-refuting sceptic, since what refutes his assertion is instantiated in his very own (inner or outward) act". J. M. FINNIS, "Nature and natural law in the contemporary philosophical and theological debates: some observations", en: J. D. D. VIAL CORREA y E. SGRECCIA, (eds.), *The nature and dignity of the human person as the foundation of the right to life. The challenges of the contemporary cultural context*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano, 2003.

En realidad, los argumentos que estamos analizando van más allá. Pues no sólo son incompatibles estas teorías con su enunciación, sino con su mismo pensamiento. No sólo no se puede defender una teoría que no se autoincluya, sino que ni siquiera se puede pensar. Podría ser verdadera, pero jamás podríamos saberlo ni mantenerlo racionalmente⁴. Es lo que hace Aristóteles en su crítica al escéptico de *Metafísica*, que incluye uno de los argumentos más conocidos contra una teoría autoinclusiva. En dicha crítica Aristóteles no simplemente reduce al escéptico al silencio, sino que afirma que para no refutarse a sí mismo el escéptico debería asemejarse a una planta, reducir sus operaciones a las de la vida vegetativa. En efecto, ser hombre es razonar, es por tanto juzgar, aunque se esté en silencio. Ni siquiera compara al escéptico con un animal, pues tener sensaciones es ya, en un sentido muy primario, tener verdad.

Que estos argumentos no demuestren la falsedad de la tesis o teoría que no se autoincluye no significa que no sean racionalmente suficientes para rechazarla. En realidad, tampoco el primero de los criterios de rechazo de una teoría que hemos señalado (su coherencia lógica) demuestra su falsedad.

LA AUTOINCLUSIÓN NO SE REDUCE A LA COHERENCIA LÓGICA

Por otro lado, la autoinclusión no se reduce a la coherencia lógica, aunque se le asemeja. El iniciador de la renovación contemporánea de la teoría de la argumentación, Chaïm Perelman, clasifica los argumentos que aquí analizamos como *cuasi lógicos*, es decir, como argumentos no formales pero cuya pretensión de corrección descansa en su semejanza con argumentos formalmente correctos, bien lógicos (como es el caso) o bien matemáticos⁵.

En efecto, aunque algunos autores se refieren a estos argumentos como reducciones al absurdo o argumentos de contradicción (auto-contradicción), en realidad no lo son. Lo que quien así argumenta quiere desvelar no es propiamente una contradicción en el discurso del oponente, que puede ser perfectamente coherente (en sentido formal), sino, como distingue Perelman⁶, una

⁴ Haldane afirma refiriéndose a una de las teorías afectadas por este tipo de argumentos: "Si el materialismo es verdadero nunca podremos saber que lo es". Cit. en J. HICK, *Death and Eternal Life*, London, 1976, p. 116. Debo esta cita al profesor García Norro.

⁵ "Los argumentos [cuasi lógicos] pretenden cierta forma de convicción, en la medida en que se presentan como comparables a razonamientos formales, lógicos o matemáticos". C. PERELMAN y L. OLBERTCHTS-TYTECA, *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, Gredos, Madrid, 1989, p. 303.

⁶ "Mientras que la contradicción entre dos proposiciones supone un formalismo o, al menos, un sistema de nociones unívocas, la incompatibilidad siempre es relativa a circunstancias contingentes, ya estén éstas constituidas por leyes naturales, acontecimientos particulares o decisiones humanas". En nuestro caso, se trataría de la segunda o tercera posibilidad. *Ibidem*, p. 308.

incompatibilidad: es incompatible mantener la teoría y que ésta sea verdad. Esta es la razón de su inclusión entre los argumentos cuasi-lógicos, y abre una puerta de salida al oponente: lo que se denuncia no es una verdadera contradicción. Actualmente este tipo de incompatibilidad se denomina “contradicción performativa”, que no se da entre dos proposiciones, sino entre una proposición (o conjunto de proposiciones, una teoría) y un hecho, una acción⁷.

El tipo de argumentos que estamos analizando dirigen su atención al hecho de que algunas teorías son contradictorias no con sus propios teoremas, sino con sus mismas condiciones de posibilidad⁸. En este sentido, parece que podrían enmarcarse estos argumentos dentro de los “criterios formales” de rechazo de una teoría de los que hemos hablado antes. Aunque por otro lado las condiciones de posibilidad no pertenecen a la propia teoría, sino que le son externos. Por ello no puede realizarse tal reducción.

Se han dado muchos nombres a los argumentos que denuncian la falta de autoinclusión de las teorías. Hasta donde llega mi conocimiento, sin embargo, nunca se ha considerado la originalidad de estos argumentos, como hemos visto no reducibles ni a la verdad ni a la lógica. Entre esas denominaciones está la propuesta por Perelman, “autofagia”⁹: estos argumentos declaran que una enunciación se imposibilita a sí misma. En el mismo sentido, también se conocen como “auto-refutaciones”¹⁰ o *peritrope*.

Desde otro punto de vista, ya criticado, se ha querido reducir estos argumentos a auto-contradicciones. También se les denomina “auto-referenciales” o “auto-

⁷ “This is not merely self-contradiction in the usual sense of asserting contradictory propositions (a contradiction from which one can escape by simply abandoning one or both of them). It is inconsistency, rather, between what one asserts (denies) and the data given, willy nilly, by one's own very choosing to assert it”. J. M. FINNIS, “Nature and natural law in the contemporary philosophical and theological debates: some observations”, en J. D. D. VIAL CORREA y E. SGRECCIA, (eds.), *The nature and dignity of the human person as the foundation of the right to life. The challenges of the contemporary cultural context*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano, 2003. Este tipo de contradicciones puede darse también entre acciones. Cfr. M. ORIOL SALGADO, *Lógica de la acción y akrasia en Aristóteles*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2004, p. 262.

⁸ Ésta es la razón por la que muchos autores asimilan los argumentos que denuncian la falta de autoinclusión de las teorías a los argumentos trascendentales. Los argumentos trascendentales son los que desvelan las condiciones de posibilidad del conocimiento o la experiencia. Su esquema general, por tanto, sería: $A, \neg B \rightarrow \neg A \vdash B$, y el principal autor que utiliza (y da nombre) a este tipo de argumentos es Immanuel Kant, quien los usa fundamentalmente para justificar las categorías desde la experiencia. “*Transcendental arguments* are often characterized as arguments designed to show that some obvious feature of experience or knowledge presupposes our having certain concepts and beliefs”. C. SWOYER, “Relativism”, documento de Internet (<http://plato.stanford.edu/entries/relativism/index.html>), 2003, 5.7.

⁹ “En [estos argumentos] la incompatibilidad no opone, una a una, reglas diferentes, sino una regla cuyas consecuencias resulten del hecho mismo de haberla demostrado; calificaremos esta clase de incompatibilidades, que se presenta con modalidades diversas, con el nombre genérico de *autofagia*. La generalización de una regla, su aplicación sin excepción, llevaría a impedir su aplicación, a destruirla”. C. PERELMAN y L. OLBRECHTS-TYTECA, *op.cit.*, p. 318.

¹⁰ Cfr. M. F. BURNEYAT, “Protagoras and Self-Refutation in Later Greek Philosophy”, *Philosophical Review*, 85, 1976; J. L. MACKIE, “Self-Refutation: a Formal Analysis”, *Philosophical Quarterly*, 14, 1964.

reflexivos”, puesto que se apoyan en la autoreferencia. Bajo nuestro punto de vista, sin embargo, esta denominación es equívoca: también las teorías que se autoincluyen (y que por tanto no están al alcance de estas críticas) son auto-referenciales. Por último, se les ha incluido, por las razones expresadas en nota, entre los “argumentos trascendentales”¹¹. Finalmente, algunos tratan este tipo de argumentos como falacias¹², e incluso le dan el nombre de “falacia de la auto-inclusión”, o “auto-contradicción” o “auto-referencia”.

LA AUTOINCLUSIÓN NO SE REDUCE A LA COHERENCIA PRÁCTICA

Antes de finalizar el análisis del criterio de autoinclusión de las teorías y de los argumentos refutativos que se apoyan en él, deseo hacer una última advertencia: no estoy hablando de una exigencia de “coherencia práctica”. Esta es evidentemente otra fuente de críticas para una teoría. Pero casi siempre incurre en un tipo u otro de falacia *ad hominem*. Este tipo de críticas a las teorías pueden resumirse así: ningún filósofo vive a la altura de su filosofía. Desde esta posición se ha podido criticar, sin pretender cerrar el elenco, al idealismo¹³, también al relativismo y a las filosofías no personalistas¹⁴.

“No hay escéptico que trabaje escépticamente; ningún fatalista trabaja en plan fatalista; todos sin excepción actúan según el principio de que es posible aceptar lo que no se puede creer. Ningún materialista, que cree que su mente decide por él a través de la carne, la sangre o la herencia, duda lo más mínimo en dirigir su mente. Ningún escéptico, que cree que la realidad es subjetiva, duda lo más mínimo en tratarla como objetiva”¹⁵.

¹¹ Cfr. S. W. ARNDT, “Transcendental Method and Transcendental Arguments”, *Internacional Philosophical Quarterly*, 27, 1987; R. CHISHOLM, “What is a Transcendental Arguments”, *Neue Hefte fuer Philosophie*, 14, 1978; A. C. GENOVA, “Good Transcendental Arguments”, *Kant-Studien*, 75, 1984.

¹² Cfr. S. TOULMIN, *The Uses of Argument*, Cambridge University Press, Cambridge, 1964.

¹³ “El primer paso en el camino del realismo es darse cuenta de que siempre se ha sido realista; el segundo, comprender que, por más que se haga para pensar de otro modo, jamás se conseguirá; el tercero, comprobar que los que pretenden pensar de otra manera piensan como realistas tan pronto como se olvidan de que están desempeñando un papel. Si entonces se preguntan por qué, la conversión está casi terminada”. É. GILSON, *El realismo metódico*, Encuentro, Madrid, 1977, Vademécum del realista principiante, 1, p. 171.

¹⁴ “Me sorprende que ninguno de los filósofos que producen filosofías-no-personalistas permitan que sus lectores y amigos les traten como cosas, o como (meros) individuos de una colectividad, o como (meros) animales: todos reclaman el trato personal”. J. BORREGO GUTIÉRREZ, “Los motivos de las filosofías-no-personalistas”, conferencia leída en *Itinerarios del personalismo: balance y perspectivas de una filosofía*, Universidad Complutense de Madrid, 2004. Este autor plantea la objeción también en general: “Siempre me he preguntado por qué un filósofo propone al mundo una serie de cuestiones que no se aplica a sí mismo”.

¹⁵ G. K. CHESTERTON, *Santo Tomás de Aquino*, Espasa-Calpe, Madrid, 1985, cit. en L. GIUSSANI, *¿Por qué la Iglesia?*, tomo I, Encuentro, Madrid, 1991, p. 68.

Sería interesante discutir hasta qué punto este tipo de críticas son válidas. Evidentemente, lo son desde un punto de vista práctico. Pero no desde un punto de vista teórico, pues el que alguien no sea coherente con una doctrina (ni siquiera quien la sostiene) no significa *eo ipso* que la doctrina sea falsa. Sólo sucedería esto en el caso de que la doctrina teorizara la imposibilidad de la incoherencia.

EL RELATIVISMO

Llegamos así al subtítulo de nuestro trabajo. En efecto, el relativismo es, y así se ha observado por parte de sus detractores desde los primeros planteamientos de esta posición en la historia de la filosofía, una teoría que no se autoincluye. No es ciertamente, como veremos, la única teoría que peca contra este criterio, pero sí una de las más paradigmáticas. Lo que vamos a hacer ahora es analizar en detalle los argumentos que acusan a las teorías relativistas de no cumplir con la exigencia de autoinclusión.

Ferrater Mora define el relativismo en el sentido que nos interesa aquí como una “tesis epistemológica según la cual no hay verdades absolutas; todas las llamadas ‘verdades’ son relativas, de modo que la verdad o validez de una proposición o de un juicio dependen de las circunstancias o condiciones en que son formulados”¹⁶. También admite un sentido ético de “relativismo”, pero no es éste el que aquí abordamos.

Una teoría que dice que todo es relativo (sea por la razón que sea, no importa aquí) *exige* que ella misma (parte del todo) también lo es. Pero si la teoría es relativa, no puede pretender que sea absolutamente verdad lo que dice, a saber: que todo es relativo (a no ser, pero esto no es habitual, que la teoría incluya una cláusula restrictiva: “todo es relativo *excepto esta misma teoría*”). A su vez, el ejemplo paradigmático de relativismo es la negación del principio de no contradicción, a cuya crítica por parte de Aristóteles ya hemos aludido¹⁷. Quien niega el principio de no contradicción debería reducirse al silencio, no porque no pueda decir nada, sino porque debería decirlo todo¹⁸. Pues quien niega el principio

¹⁶ J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, Alianza, Madrid, 1984.

¹⁷ Cfr. J. A. ROETTI, “Aristóteles y el principio de (no) contradicción: fundamentación teórica y práctica”, *Anuario Filosófico*, XXXII, 1, 1999; A. CASSINI, “La justificación práctica del principio de no contradicción en Aristóteles”, *Crítica*, XXII, 65, 1990; y sobre todo J. LUKASIEWICZ, “O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa”, *Bulletin International de l’Academie des Sciences de Cracovie*, 1910.

¹⁸ “Quien asevere un ‘principio de contradicción’ ilimitado no podrá participar en ningún diálogo, pues no habría nada para discutir. Quien participare en un diálogo debería admitir que algunos enunciados son cuestionables: pero ello no ocurre si todo enunciado es trivialmente defendible”. J. A. ROETTI, “Aristóteles y el principio...”, p. 181.

de no contradicción (en su versión débil: no toda contradicción es admisible) debe por ello admitirlo.

Pero el primer y más famoso crítico del relativismo mediante este tipo de argumentación es Platón, que en el *Teeteto* hace vencer la discusión a Sócrates frente a Teodoro, seguidor de Protágoras, usando este argumento:

Protágoras afirma que “el hombre es medida de todas las cosas”¹⁹, lo que Sócrates interpreta como “como algo me parece, así es para mí, como te parece a ti, así es para ti”²⁰. Esta afirmación se generaliza en la exposición del relativismo: “Si uno dice que una cosa es, debe decir que es por algo o de algo o en relación a algo (...). Pero que una cosa sea en sí misma y por sí misma (...) no debe decirlo, ni debe aceptar que otro lo diga”²¹. En el diálogo con Teeteto y Teodoro, van surgiendo diversos argumentos a favor y en contra de este relativismo. Hasta que Sócrates expone el argumento definitivo. El relativista tiene que admitir que todo es verdadero, según a quién le parezca verdadero. Pero entonces quienes crean que hay creencias falsas, es decir, quienes no defiendan el relativismo, están en lo falso, tienen opiniones falsas. “Protágoras, al admitir que las opiniones de todos tienen como objeto la realidad, reconoce que es verdadera, respecto de su propia convicción, la convicción de sus contrincantes, con la que sostienen que es él quien está en lo falso. (...) Así que concederá que su propia opinión es falsa”²².

De este modo, el “punto verdadero” del que parte la teoría relativista, a saber, que el campo del conocimiento está dominado por muchos otros intereses o circunstancias ajenos a la verdad, lo cual arroja sospecha sobre toda pretensión de verdad, se vuelve contra sí mismo: también el relativista, también el escéptico tiene intereses, está dominado por otros factores. El acusador de la impureza ajena no es él mismo puro. Pero entonces hay una única alternativa: o, como sugiere Aristóteles, nos volvemos plantas, o a pesar de los factores ajenos a la verdad que entran en el conocimiento, éstos no impiden al menos cierto grado de verdad.

Podemos ordenar el argumento platónico, para facilitar su análisis, como sigue. Para el relativista, que la verdad es relativa es verdad. Pero esta verdad lo es absoluta o relativamente. Si absolutamente, ya hay una verdad que no es relativa. Si relativamente, entonces es *su* verdad, y no puede pretender ser “mejor” que lo contrario (que a su vez es la verdad *de alguien*): se acaba la discusión, cuyo supuesto mismo es la posibilidad de convencer.

Antes de proseguir, debemos aclarar que el argumento que estamos analizando no afecta a toda forma de relativismo. Los relativismos se clasifican según dos criterios: a) qué es relativo, y b) a qué es relativo. El criterio b) no afecta al hilo de

¹⁹ PROTÁGORAS DE ABDERA, *La verdad*, en el fragmento 1 de DIELS-KRANZ.

²⁰ PLATÓN, *Teeteto*, 152A.

²¹ *Ibidem*, 160B.

²² *Ibidem*, 171A-B.

nuestro discurso²³, pero sí el criterio a). Un relativismo “sectorial” no es alcanzado por los argumentos que aquí analizamos, porque no se auto-incluye²⁴. Por ejemplo, un relativismo moral, que declare que sólo las verdades morales son relativas (pero no el resto), no pretende ser él mismo una verdad moral, por lo que queda salvaguardado de este tipo de críticas²⁵. En cambio, si la verdad (o algún otro aspecto total) se declara relativa a la educación, o el sentimiento, o la cultura, o lo que sea, ello no impide que se auto-incluya.

LA RESPUESTA DEL RELATIVISTA

¿Qué salidas puede tomar el relativista que se ve acosado por la crítica que se acaba de señalar?

Una primera posibilidad es negar el sentido a las afirmaciones metalingüísticas. Según esto, el relativista no afirma que “es verdad que nada es verdad”, puesto que esa afirmación estaría mezclando los planos del lenguaje objeto y del metalenguaje. El origen de esta distinción está en la teoría de los tipos de Russell, ofrecida como escapatoria a las paradojas que vuelven a emerger desde el comienzo de la lógica matemática en Frege²⁶.

A mi juicio, esta escapatoria constituye una solución demasiado *ad hoc* para poder ser considerada una solución definitiva. Salvando, pues, ésta, hay dos tipos de salidas que puede adoptar el relativista.

²³ “At the level of abstraction this argument is concerned with, it matters not whether the talk is of Weltanschauungs, paradigms, languages, conceptual schemes, Zeitgeists, cultures, interpretations, forms of life, individual beliefs-sets or any of a number terms with similar uses”. R. LOCKIE, “Relativism and Reflexivity”, *International Journal of Philosophical Studies*, 11, 3, 2003, p. 323.

²⁴ Aunque hay algunos autores, también importantes, que no parecen darse cuenta de esta diferencia. Por ejemplo: “Dado que todo relativismo universal es insostenible a causa de su contradicción interna, todo relativismo ético que es sólo una variedad del anterior, y que se defiende con parecidos argumentos, también lo es”. D. VON HILDEBRAND, *Ética*, Encuentro, Madrid, 1983, p. 111. También García Norro (en conversación) opina que cualquier afirmación implica una determinada actitud ética: la búsqueda de la verdad. Si no se busca la verdad, lo que se mantenga será achacable a otras causas. Así, el relativismo ético infecta todo: no sería posible un relativismo “sólo ético”.

²⁵ Esto es discutible. “As we see it, ethical relativism in any form is a radically inconsistent and thoroughly untenable position to try to hold in philosophy. (...) Although there is no logical inconsistency, there is what one might call a practical inconsistency”. H. B. VEATCH, *Rational Man. A Modern Interpretation of Aristotelian Ethics*, Indiana University Press, Bloomington, 1962, pp. 42-43. Nos importa aquí la primera caracterización: el relativismo ético es inconsistente, no lógica sino prácticamente. Para Veatch, esta inconsistencia descansa en que cualquier opción (incluida la defensa del relativismo) exige adoptar un criterio moral antes que otros, que es lo que el relativismo no acepta.

²⁶ “Un tipo se define como el dominio de significación de una función proposicional (...). La división de los objetos en tipos se hace necesaria por las falacias reflexivas que surgirían si no se hiciera esta división. Estas falacias deben evitarse, como se ha visto, [en función de] lo que podría llamarse el ‘principio del círculo vicioso’; es decir, ‘ninguna totalidad puede contener miembros definibles en los términos de la misma totalidad’”. B. RUSSELL, “Mathematical Logic as Based on the Theory of Types”, *American Journal of Mathematics*, 30, pp. 236-237, cit. en F. RIBETTI BABÒ, *L’antinomia del mentitore. De Pierce a Tarski*, Jaca Book, Milano, 1986, p. 230.

EL ATAQUE

Lo que aquí denominamos “ataque” consiste en aceptar el primero de los cuernos del dilema platónico frente a Protágoras: el relativismo es la única excepción al relativismo. Hay una sola verdad: que toda verdad (excepto la que expresa esta misma proposición) es relativa. Podemos llamar a esta posición “relativismo absoluto”²⁷.

Evidentemente, queda así salvaguardada la coherencia del relativismo, pero a cambio queda muy mermada su plausibilidad. En efecto, esta salida tiene todos los visos de una solución *ad hoc*. Lo cual no quiere decir que no haya sido históricamente mantenida: por ejemplo, desde un cierto punto de vista, el sistema hegeliano declara explícitamente toda realización histórica susceptible de progreso dialéctico, excepto el hegelianismo, plena realización autoconsciente del Espíritu²⁸. Pero quizás el ejemplo más claro lo tengamos en Comte, quien declara explícitamente: “Todo es relativo. Éste es el único principio absoluto”²⁹.

Por otro lado, esta pretensión es imposible de justificar: ¿por qué sólo esto es absoluto? El relativista no tiene ninguna respuesta posible ante esto. Si se abre la puerta a una excepción, queda abierta para todas³⁰.

Además, ¿qué pasaría con las proposiciones que se siguen lógicamente de esta excepción (por ejemplo: que su contradictoria es falsa)? ¿Serían ellas mismas también excepciones?

Estas tres razones revelan la debilidad (si no teórica, sí práctica) de este tipo de escapatorias ante los argumentos que estamos analizando.

LA DEFENSA

La otra posición, más sutil y matizada, es aceptar el segundo cuerno del dilema: efectivamente, la verdad del relativismo es ella misma relativa. A su vez, podemos

²⁷ Como hace R. Lockie: “[This position] may be called an *absolute relativism*: only one thing is absolute – that nothing (else) is”. R. LOCKIE, “Relativism and Reflexivity”, *International Journal of Philosophical Studies*, 11, 3, 2003, p. 322.

²⁸ En un sentido muy semejante al de este trabajo, Ortega afirma: “Y la defensa que de la filosofía hegeliana se ha hecho diciendo que en ella misma está previsto el lugar que ella ocupa –ser la verdad de su época (como el rey deja en el monumento preparada su tumba)– revela una aceptación de relativismo que pondría fuera de sí al imperial, al “absoluto” Hegel...”. J. ORTEGA y GASSET, “Hegel y América”, en *Obras Completas*, II, 566, cit. en R. FLÓREZ, *La dialéctica de la historia en Hegel*, Gredos, Madrid, 1983, p. 429. Sin embargo, la identificación de Hegel con esta posición es problemática. Ramiro Flórez califica esta crítica de “tópico común, traído y socorrido de que Hegel piensa que, con él, en el punto culminante de su llegada reflexiva y esclarecedora, se ha llegado a la meta de la Historia y la Historia se acaba”. Ídem.

²⁹ “Tout est relatif, voilà le seul principe absolu”. A. COMTE, *Système de politique positive*, t. IV, Appendice général, p. II. Debo esta cita al profesor Juan Miguel Palacios.

³⁰ “Furthermore, if we make an exception for the relativist’s thesis, it is difficult to find a principled way to rule out other exceptions; what justifies stopping here?”. C. SWOYER, “Relativism”, documento de Internet (<http://plato.stanford.edu/entries/relativism/index.html>), 2003, 5.9.

distinguir en este “relativismo reflexivo”³¹ dos sub-posiciones, que denominaremos respectivamente, por continuar con la metáfora bélica, defensa-ataque y defensa-defensa.

La “defensa-ataque” consistiría en admitir la relatividad del relativismo mismo, pero restringir esa relatividad al campo de la verdad, buscando otras “razones” para superar la inconsistencia de su postura. El relativista admitiría la falta de carácter absoluto de sus afirmaciones, pero alegando a la vez que el relativismo es “mejor” que el no relativismo, que es preferible a éste. Evidentemente, “mejor” alude aquí a criterios ajenos a la verdad. El relativismo es “mejor” porque permite una más plácida convivencia, no es violento, no es “imperialista”, es más “democrático”, etc...

En esta postura se enmarcaría una de las más recurrentes objeciones a los argumentos reflexivos que denuncian la no autoinclusión de las teorías. Se trata de la mantenida por muchos críticos e intérpretes “relativistas” contemporáneos, quienes defienden que el argumento reflexivo contra el relativismo encierra una petición de principio. Su discurso en este sentido es aproximadamente como sigue: La argumentación analizada parte de varios supuestos implícitos: que una afirmación tiene siempre carácter absoluto, pretende establecer una verdad absoluta. Pero eso es precisamente lo que este tipo de argumentos pretende demostrar.

El problema es que todos estos “criterios” para elegir necesitan para ser válidos ellos mismos ser verdaderos. En efecto, suponen que es *verdad* la preferibilidad de la convivencia pacífica sobre la imposición violenta, por ejemplo. Pero también, refiriéndonos al segundo caso, que la petición de principio es *verdaderamente* una falacia. De este modo, la defensa-ataque no escapa a un nuevo argumento que le impute su falta de autoinclusión.

La otra sub-posición la hemos denominado “defensa-defensa”. En ella, admitiendo la relatividad del relativismo, no se pretende atacar el no relativismo. Simplemente, se aduce, es mantenible. Es la posición más débil, un relativismo que podríamos llamar “minimalista”. Que el relativismo sea relativo, para esta posición, no implica que no se pueda mantener, ni que sea “peor” que la posición contraria. La verdad del relativismo es simplemente relativamente verdadera. No pretende ser universal. Se es relativista no porque sea verdadero, sino por otras razones, que además no pretenden ser “mejores” (a diferencia de la sub-posición anterior) que las razones para mantener otra posición.

Esta postura, precisamente a causa de su debilidad, es la más inexpugnable para el crítico del relativismo, pues esta respuesta lo que pretende es justamente mostrar la autoinclusividad del relativismo. Para que los argumentos que aquí analizamos fueran eficaces, se necesitaría explicitar los presupuestos que subyacen a cualquier pensar, a cualquier teoría, y mostrar que incluso esta posición

³¹ “[This position] may in contrast be called a *reflexive relativism*: all things are relative – including relativism”. R. LOCKIE, “Relativism and...”, p. 322.

meramente defensiva contradice sus propios presupuestos. En efecto, pensar algo es pensarlo como verdadero absolutamente, y ello no impide la apertura a la posibilidad de estar equivocados.

OTROS *ISMOS* SUSCEPTIBLES DE CONTRAARGUMENTACIÓN AUTOFÁGICA

Hasta aquí hemos dado dos pasos. En primer lugar, hemos tratado de identificar la especificidad de los argumentos que reclaman la autoinclusión de las teorías. En segundo lugar, hemos analizado uno de los argumentos más conocidos de este tipo, a saber, aquel que refuta la autoinclusión del relativismo. Lo que ahora queremos destacar por medio de algunos ejemplos es que este tipo de críticas pueden aplicarse a muchas otras teorías que no se auto-incluyen. Para ello, utilizaremos preferentemente argumentos ajenos, no tanto para confirmar nuestra posición, sino para mostrar el paralelismo que se da entre estas críticas. Este tipo de argumentos no son desconocidos (aunque tampoco frecuentes), pero a menudo se utilizan sin un grado suficiente de generalidad y, consecuentemente, seguridad. Esa generalidad es justamente lo que queremos destacar.

Una de las teorías que quedan afectadas por la exigencia de autoinclusión es el materialismo. Define Ferrater Mora: "Materialismo: Es común a todas las doctrinas llamadas 'materialistas' el reconocer como *la* realidad los cuerpos materiales. En este sentido, la materia a la cual se refieren los materialistas es lo que puede llamarse 'material corporal' [...]. Es típico de casi todos los materialistas entender la materia a la vez como fundamento de toda realidad y como causa de toda transformación"³².

Ahora bien, desde los presupuestos del materialismo, ¿podemos afirmar que una teoría (señaladamente, el materialismo) es verdadera?³³ "Si el materialismo es verdadero, todos nuestros pensamientos son producidos por antecedentes puramente materiales. Éstos son totalmente ciegos, y es tan probable que produzcan la falsedad, como la verdad. Así, no tenemos ninguna razón para creer en ninguna de nuestras conclusiones, incluyendo la verdad del materialismo, que es por lo tanto una hipótesis autocontradictoria"³⁴. Defender el materialismo sólo puede hacerse, pues, desde presupuestos no materialistas.

³² J. FERRATER MORA, *op. cit.*

³³ "Se han suscitado objeciones contra el materialismo en general [...] indicándose que toda doctrina materialista se refuta a sí misma, por cuanto debe considerarse como la consecuencia de procesos cerebrales y no como resultado de investigación empírica o de inferencia racional". Ídem.

³⁴ J. MCTAGGART y E. MCTAGGART, *Estudios filosóficos*, citado en I.M. COPI, *Introducción a la lógica*, Eudeba, Buenos Aires, 1995, pp. 16-17 (ejercicio).

La otra gran teoría a la que pueden imputársele las críticas que hemos descrito (y, seguramente, a la que más se le han aplicado de hecho, después del relativismo) es el determinismo. De nuevo Ferrater Mora: "Determinismo: En una acepción general, el determinismo sostiene que todo lo que ha habido, hay y habrá, y todo lo que ha sucedido, sucede y sucederá, está de antemano fijado, condicionado y establecido, no pudiendo haber ni suceder más que lo que está de antemano fijado, condicionado y establecido"³⁵.

Pero el determinismo, ¿justifica la posibilidad de ser deterministas?³⁶ Respondamos de nuevo con una cita contemporánea, que confirma además algunos de los corolarios de nuestra descripción de los argumentos autofágicos:

"Creo que el determinismo total sufre, en efecto, esta circunstancia patológica, pues cualquier conclusión apoyada en el determinismo total es lógicamente suicida o auto-refutante. El nervio de esta pretensión es que el concepto de creencia racional presupone la libertad intelectual; de suerte que una mente cuya historia esté determinada no puede racionalmente creer nada y, por consiguiente, no puede creer que el determinismo total sea verdadero. En consecuencia, cualquier intento de establecer racionalmente el determinismo total implica la contradicción de que al argumentar en su favor la mente debe presuponerse a sí misma como no completamente determinada, como siendo capaz de juzgar libremente, de reconocer las relaciones lógicas, de considerar las razones; mientras que si la conclusión determinista es verdad la mente está, y siempre ha estado determinada y nunca ha juzgado libremente, etc. Por tanto, si la mente tiene la libertad intelectual de llegar a conclusiones racionales, no puede racionalmente concluir que no es libre racionalmente de concluir. Esto sería absurdo, pues se refuta a sí mismo, del mismo modo que sería auto-refutante y, por tanto, absurdo, que alguien sostuviese que es capaz de probar que él mismo no existe. Habría una incompatibilidad lógica entre su conclusión (que no existe) y —no sus argumentos para su conclusión, sino— el hecho de que él esté ahí profiriendo argumentos. Y hay una incompatibilidad similar entre la conclusión de un hombre que está (como todo y todos también) totalmente determinado y —no sus argumentos para esta conclusión, sino— la

³⁵ J. FERRATER MORA, *op. cit.*, en el mismo artículo, un poco más adelante: "No hemos podido tratar aquí muchos de los debates en torno al determinismo tratando de probar que hay en éste una falacia interna. Ejemplo de estos debates lo encontramos en la tesis de Lequier, según la cual afirmar que todo está determinado equivale a afirmar que la afirmación está asimismo determinada y, por lo tanto, quitarle todo valor de afirmación".

³⁶ El más famoso crítico del determinismo desde esta posición es Epicuro. "El que dice que todo acontece por necesidad nada puede objetar al que dice que no todo acontece por necesidad; pues esto mismo dice que acontece por necesidad". *Gnomologium Vaticanum Epicureum*, Exhortaciones de Epicuro, 40.

pretensión implicada de que él es una mente racional que ha visto la validez de ciertas razones y que ofrece estas razones para convencer a otras mentes racionales. [...] Lo que se sigue no es que el total determinismo pueda no ser verdad, ni que no pueda haber sólidos argumentos o incluso pruebas irrefutables de su verdad, sino que si es verdad nosotros no podemos nunca creer que es verdad”³⁷.

También el escepticismo queda herido por estas críticas. Dice Ferrater Mora que el escepticismo, “desde el punto de vista teórico, [...] es una doctrina del conocimiento según la cual no hay ningún saber firme, ni puede encontrarse nunca ninguna opinión absolutamente segura”³⁸. Está ciertamente emparentado con el relativismo, pero no se reduce a él. Es, en cierto modo, una consecuencia del relativismo más débil que hemos descrito anteriormente.

Ahora bien: el escepticismo, ¿se lo cree el escéptico? Tres respuestas desde tres puntos de vista muy diferentes, que podrían sin embargo englobarse todas como argumentos contrarios a la falta de autoinclusión:

“Lo que me ha molestado toda la vida sobre los escépticos es su extraordinaria lentitud para llegar a una conclusión, aunque sea sobre sus propias posturas. He escuchado cómo los criticaban o cómo los admiraban por su temeraria precipitación y su imprudente furia innovadora, pero yo siempre he encontrado difícil lograr que se movieran unas pulgadas y terminaran su razonamiento”³⁹.

“[El escéptico] simula aceptar un esquema conceptual, pero al mismo tiempo rechaza subrepticamente una de las condiciones de su empleo. Por tanto sus dudas no son reales, no simplemente porque son lógicamente irresolubles, sino porque equivalen a rechazar la totalidad del sistema conceptual desde el cual y sólo desde el cual tienen sentido dichas preguntas”⁴⁰.

“Comprendemos bajo este título [de *teorías escépticas*] todas las teorías cuyas tesis afirman expresamente, o implican analíticamente, que las condiciones lógicas o noéticas de la posibilidad de una teoría, en general, son falsas. [...] Ahora bien, el concepto de una teoría escéptica es por sí un *contrasentido*; como resulta claro de su mera definición”⁴¹.

³⁷ J. HICK, *Death and Eternal Life*, London, 1976, pp. 116-118.

³⁸ J. FERRATER MORA, *op. cit.*

³⁹ G. K. CHESTERTON, *Autobiografía*, p. 385.

⁴⁰ P. F. STRAWSON, *Individuals; An Essay in Descriptive Metaphysics*, Routledge, London, New York, 1959, 1996, p. 106.

⁴¹ E. HUSSERL, *Investigaciones Lógicas*, Alianza, Madrid, 1985, pp. 110-111.

Podríamos continuar con la aplicación de este tipo de críticas a muchas otras teorías. Algunas han sido ya ampliamente exploradas. En este grupo estaría, por ejemplo, el positivismo lógico. En efecto, el positivismo lógico afirma, según el principio de verificación, que sólo tienen sentido las proposiciones empíricamente verificables. Ahora bien: ¿tiene sentido el positivismo lógico? ¿Es él mismo empíricamente verificable? También el solipsismo ha sido objeto de críticas por su incompatibilidad con su enunciación.

Tendríamos además muchas otras teorías que entrañan alguna de las teorías criticadas, y que por ello mismo quedan también “contagiadas” por esta crítica. En efecto, en cierto sentido la crítica del materialismo parece estar fundamentada en la del determinismo. El epifenomenalismo (la reducción de la mente a cerebro) es criticable porque comporta también el determinismo. Y hay muchas teorías, como el psicologismo, el constructivismo⁴² o el historicismo, que implican el relativismo, y por ello están expuestas a las mismas críticas que éste.

Por último, consideramos que todavía podría extenderse este criterio de rechazo a muchas otras teorías, mediante argumentos poco o nada desarrollados hasta el momento. En este grupo es importante señalar las extensiones hacia el campo de la ética o de la filosofía práctica en general. Por ejemplo, han sido utilizados argumentos de este tipo para defender el iusnaturalismo⁴³. También el idealismo⁴⁴, e incluso el marxismo, pueden ser objeto crítica desde esta perspectiva.

CONCLUSIONES: LOS SUPUESTOS DE LAS TEORÍAS

Como objetivo de este trabajo nos habíamos propuesto identificar un tipo concreto de argumentos refutativos: aquellos que denuncian la incompatibilidad entre una teoría y los supuestos de su pensamiento, afirmación o defensa. Con esa intención hemos analizado la relación entre este tipo de argumentos y otros argumentos refutativos, concluyendo la imposibilidad de reducir el primero a los

⁴² “If the constructivist stance is taken too far, it defeats itself. It says, all worldviews are arbitrary, all truth is relative and merely culture-bound, there are no universal truths. But that stance itself claims to be universally true. It is claiming everybody’s truth is relative *except mine* because mine is absolutely and universally true. I alone have the universal truth, and all you poor schmucks are relative and culture-bound”. K. WILBER, *A Brief History of Everything*, p. 62-63.

⁴³ “The theories or attitudes of my colleagues who reject natural law theory are self-refuting, i.e. self-referentially inconsistent with the activity of asserting and defending them”. J.M. FINNIS, “Nature and natural law in the contemporary philosophical and theological debates: some observations”, en: J. D. D. VIAL CORREA y E. SGRECCIA (eds.), *The nature and dignity of the human person as the foundation of the right to life. The challenges of the contemporary cultural context*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano, 2003.

⁴⁴ “El idealismo puede justificarlo todo con su método, excepto a sí mismo, porque la causa del idealismo no es idealista, ni está siquiera en la teoría del conocimiento: está en la moral”. E. GILSON, *El realismo metódico*, p. 16.

segundos. A continuación, hemos discutido varias teorías que, a nuestro juicio, serían susceptibles de este tipo de críticas. Principalmente nos hemos detenido en el relativismo, pero también nos hemos asomado a otros ejemplos.

El objetivo fundamental del trabajo queda, con ello, alcanzado. Pero ello, ciertamente, no cierra la investigación, sino que la abre. Pues, en efecto, se vuelve ahora imprescindible analizar con detalle qué presupuestos subyacen a toda teoría, pues la incompatibilidad podrá producirse con cualquiera de ellos. El análisis completo de estos argumentos exige distinguir especies del mismo, según contra qué tipo de presupuesto encalle la teoría.

El mismo Perelman, en su breve pero intenso recorrido por esta forma de argumentación⁴⁵, trata de subdividir los argumentos autofágicos en diversas clases. La primera son los argumentos por retorsión⁴⁶, en los que la incompatibilidad se da entre una tesis y el principio que permite mantener esa misma tesis. El ejemplo más célebre es la crítica aristotélica del negador del principio de no contradicción. Otra incompatibilidad se puede dar entre un enunciado y el hecho o acto de pronunciarlo: "Prohibido prohibir", "Es imposible decir esta frase", "Esta proposición es falsa". Un tercer tipo de incompatibilidad (y, por consiguiente, de argumento que la rechaza) es la auto-inclusión, y se produce entre un enunciado y la aplicación a sí mismo de ese enunciado. Una última incompatibilidad "de hecho" se da entre un enunciado y las consecuencias de ese mismo enunciado: un lisiado que aboga por la eliminación de los lisiados. En este caso la "contradicción" es aún menos evidente: se trata más bien de un peligro de caer en el ridículo.

A mi juicio, sin embargo, aunque tiene todo el valor de un primer intento, el análisis de Perelman no es ni exhaustivo ni excluyente, a fuer de arbitrario. Husserl, desde un punto de vista muy diferente, aporta una distinción que puede marcar el camino para una clasificación más ordenada de los argumentos autofágicos. Él distingue las condiciones de posibilidad de una teoría entre subjetivas (relativas al conocimiento) y objetivas (relativas a la verdad)⁴⁷. Los argumentos refutativos apoyados en la incompatibilidad de una teoría con uno u otro de estos supuestos podrían clasificarse según el mismo criterio.

Aunque construir un elenco adecuado de los supuestos de toda teoría exigiría otra investigación, el hecho es que toda teoría parte de unos supuestos, tiene unas condiciones de posibilidad cuya existencia exige el hecho de que exista la teoría. Entre ellas podemos señalar, a modo de ejemplo, algunas: para que haya teoría es necesario que haya algo que explicar, que se pueda y deba tratar de explicar, que esta teoría sea una explicación, que existan otras explicaciones alternativas, etc...

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 318-321, § 48.

⁴⁶ O "retorsive arguments" o "*redarguitio elenchica*".

⁴⁷ Entre las segundas podemos incluir lo que hemos definido aquí como criterios formales o internos, es decir, la coherencia lógica. "Una teoría se anula a sí misma, en este sentido lógico-objetivo, cuando choca en su contenido contra las leyes sin las cuales ninguna teoría tendría un sentido 'racional' (consistente)". E. HUSSERL, *op. cit.*, p. 110.

Pues bien, una teoría completa debe ser capaz de dar cuenta de (de ser compatible con) todos estos aspectos.

Por señalar sólo el último de los supuestos mencionados, a mi juicio poco explorado, una buena teoría no sólo debe tratar de ofrecer una explicación coherente y convincente del sector de la realidad que trata de explicar, sino que debe tener en cuenta que existen otras teorías alternativas, y de por qué y cómo surgen. Ése es otro “dato” que una teoría completa y por tanto creíble debe abordar. Un buen idealista, por ejemplo, deberá explicar por qué existen realistas. Pero igualmente viceversa. Asimismo, el relativista debe poder explicar el hecho de que existen no relativistas, así como los no relativistas tienen que justificar cómo es posible que haya relativistas.

Toda teoría que no sea capaz de dar cuenta de sus propios supuestos como teoría debe ser rechazada. En realidad, estas teorías no simplemente se impiden a sí mismas ser verdad, sino que impiden la posibilidad de *cualquier* teoría, y por ello también de sí mismas. Es Husserl, en la definitiva crítica del relativismo al que aboca el psicologismo de su obra fundamental *Investigaciones Lógicas*, quien denuncia con mayor radicalidad el absurdo de esta posibilidad: “La objeción más grave que se puede hacer a una teoría, y sobre todo a una teoría de la lógica, consiste en decirle que *choca contra las condiciones evidentes de la posibilidad de una teoría en general*. Sentar una teoría y conculcar en su contenido, sea expresa o implícitamente, los principios en que se fundan el sentido y la pretensión de legitimidad de toda teoría, no es meramente falso, sino absurdo radicalmente”⁴⁸.

En realidad, como último apunte de nuestro trabajo, el criterio que aquí hemos defendido es más amplio que el propuesto por Husserl, pues no es necesario que la incompatibilidad de una teoría se dé con toda teoría posible, sino que basta la incompatibilidad consigo misma⁴⁹.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 109, cap. 7, §32.

⁴⁹ Por ejemplo: una teoría que niegue legitimidad a las teorías de segundo orden, metateóricas, no impide cualquier teoría, pero sí a sí misma.

ANTONIO PÁRAMO DE SANTIAGO
Profesor de Ética del
Instituto de Humanidades Ángel Ayala-CEU
en la Universidad San Pablo-CEU

PUNTO DE PARTIDA: EL RELATIVISMO SOFISTA

Puede sostenerse, sin miedo al error, que el relativismo es la mayor enfermedad intelectual de nuestro tiempo. También parece evidente que esta enfermedad invade, como un cáncer, no sólo el campo de la moral -la verdad sobre el bien- sino el estético —la verdad sobre la belleza—. Ya lo señalaba Ortega y Gasset a principios de siglo: “Lo importante es que existe en el mundo el hecho indubitable de una nueva sensibilidad estética”¹. Él identificaba esta nueva sensibilidad con lo que denominó deshumanización del arte y más adelante pone el dedo en la llaga al afirmar que “lo que he llamado ‘deshumanización’ y asco a las formas vivas proviene de esta antipatía a la interpretación tradicional de las realidades (...). Pero ¿es que, entonces, bajo la máscara del amor al arte puro se esconde el hartazgo del arte, odio al arte? ¿Cómo sería posible? Odio al arte no puede surgir sino donde domina también odio a la ciencia, odio al Estado, odio, en suma, a la cultura toda. ¿Es que fermenta en los pechos europeos un inconcebible rencor contra su propia esencia histórica, (...)?”². El problema sin embargo, viene de mucho más lejos. En uno de los textos que nos ha llegado como de la escuela de Protágoras, puede

¹ J. ORTEGA Y GASSET, *La deshumanización del arte*, Alianza, Madrid, 1981, p. 22.

² *Ibidem*, p. 46-47.

apreciarse ya la conexión entre las tesis del relativismo ético, epistemológico y estético:

“Dos clases de discursos se hacen en Grecia por los filósofos, en torno al bien y al mal. En efecto, los unos afirman que uno es el bien, otro es el mal; los otros que son la misma cosa, y ésta sería para algunos bien, para otros mal, y para el mismo hombre, ora bien, ora mal. Yo, por mi parte, me uno a estos últimos, (...). También se hacen dos discursos sobre lo bello y lo feo. Y los unos afirman que es distinto lo bello de lo feo, difiriendo en el hecho como en el nombre; los otros (afirman) que bello y feo son la misma cosa. Y yo procuraré demostrar esta manera de ver (...) Creo que si se les mandara a todos los hombres reunir en un montón las cosas que cada uno de ellos crea feas, y después viceversa tomar del montón de éstas lo que cada uno estime bello, no sería dejada ni aun una, sino que entre todos las tomarían todas. Porque no todos creen las mismas cosas. Citaré también algunos versos: ‘Y, en efecto, distinguiendo, diversa ley verás así a los (diversos) mortales: nada es absolutamente bello ni feo, sino que el momento, tomando ciertas cosas, las hace feas, y, cambiándose, bellas’³.

En este fragmento se contienen, claramente, las tesis del relativismo estético; que ya desde la sofística consistió en sostener que, en realidad, lo bello y lo feo no se diferencian, son lo mismo, o, lo que es igual, que carecen de sentido objetivo pues en sí mismos no son nada. Su diferencia no tiene fundamento, sólo es resultado de la diferencia de las creencias o de la diferente forma que tenemos de ver lo mismo. Es especialmente destacable el hecho de que se sostenga que son conceptos relativos a algo tan fugaz e impreciso como el *momento*. Es decir, la belleza solo posee una realidad meramente coyuntural: es en la coyuntura y por ella, en las circunstancias o los intereses, en el punto de vista o el estado de ánimo, por lo que surgen las valoraciones estéticas y están revestidas de su misma caducidad; lo bello y lo feo son algo momentáneo. Carecen de entidad, son absoluta apariencia; sólo algo pasajero, como la propia vivencia momentánea, nos hace ver en un instante como bello o feo lo que en otro diferente nos hace verlo de modo opuesto. Es la vivencia subjetiva de lo mismo lo que es diverso y, resultando insuperable esa vivencia y su variabilidad, hemos de concluir irremediamente en la identificación de ser y parecer.

No podemos sucumbir ante la radicalidad de este planteamiento y llegar a negar toda objetividad al campo de lo estético, pero tampoco vamos a adentrarnos por la senda kantiana constituyéndola de modo trascendental. Nos parece que no se puede desconectar la experiencia de lo bello de la naturaleza misma del objeto al que se refiere, determinando toda experiencia estética por el mero juego de las facultades que contribuyen a la elaboración de un juicio reflexionante presidido por

³ R. MONDOLFO, *El pensamiento antiguo*, Vol. I, Losada, Buenos Aires, 1942, pp. 135-136.

la teleología, pero carente de todo contenido de realidad. Por otro lado, si el intento de sostener un relativismo radical respecto a la objetividad de nuestras valoraciones estéticas puede ser exagerado, no por ello se ha de caer en el extremo contrario y sostener o bien que ya está fijado todo lo que es bello o feo y que ha de ser considerado, apriorísticamente, como idéntico para todos. En este ámbito, como en el de la razón práctica puede resultar muy útil retomar una distinción que ya estableció Aristóteles y que a través de una rica tradición ha llegado hasta nuestros días siendo puesta en valor de forma brillante por Millán-Puelles⁴: se trata de la distinción entre relativismo y relatividad.

Es claro que si bien el relativismo, en cualquiera de sus formas, es una tesis esencialmente inconsistente, puede intentar apoyarse en una experiencia que debe ser reconocida y asumida pero que no justifica la radicalidad de sus conclusiones. No referimos al hecho de que en la naturaleza esté establecida una dependencia constitutiva entre las cosas, de que se dé cierta relatividad de unas cosas a otras, e incluso el de que puedan ser consideradas por el hombre unas relaciones en lugar de otras a la hora de emitir sus juicios, ha de ponernos sobre aviso a la hora de considerar su verdad y ser cautelosos a la hora de dar nuestro asentimiento. Pero el hecho de que exista esta relatividad, que reclama de nosotros prudencia y autodominio, no ha de llevarnos a reducir el conocimiento, la acción y las emociones al fenomenismo, a la mera accidentalidad. Y esto, por el hecho de que no hay accidentes sin sustancia, así como tampoco hay realidad alguna sin determinaciones esenciales, ni siquiera en el caso de los mismos accidentes o las modificaciones de circunstancias en los que se fundamenta el hecho mismo de la relatividad. Todo tiene su verdad esencial, incluso los mismos accidentes, y tampoco escapa a esta tesis la belleza que ahora nos ocupa.

Podemos hacer la experiencia de afirmar la belleza de alguno de los más famosos personajes del celuloide. Pero esta belleza puede quedar en casi nada, si después le comparamos con otro que claramente le supera. La belleza aparece aquí en la vertiente de la relatividad. Por otro lado, también cabe la experiencia de que no nos pongamos de acuerdo en si un solo personaje, aislado de los demás, es bello o no. Cada cual tiene sus gustos y esta diversidad parece alejarnos de la experiencia de lo bello en sí. A partir de aquí lo que vamos a proponer es que esta diversidad de las valoraciones estéticas se debe a la relatividad de nuestra experiencia estética y no al relativismo constitutivo de la belleza.

⁴ Puede verse una exposición sucinta de las tesis que al respecto mantiene en *La libre afirmación de nuestro ser*, en otra obra suya, tan elemental como clarificadora: A. MILLÁN-PUELLES, *Ética y Realismo*, Rialp, Madrid, 2001.

ORTODOXIA, ORTOPRAXIA Y ORTOAISCESIS

Desde la tesis del *homo mensura*, yo hago la verdad (como *homo faber*, construyo la realidad como me parece y luego la reduzco a su aparecer), se pasa fácilmente al “yo hago la belleza”, o mejor aún, ésta se disuelve en el juicio que yo hago. La belleza, en este enfoque, es cosa del arte más que de la naturaleza, y el arte es más creación que imitación o manifestación del ser. Podemos establecer una línea de continuidad que va desde este planteamiento de los sofistas pasando por el voluntarismo de Ockham, presente de modo encubierto en Descartes, y que llega a través de Hume y Kant hasta la metafísica del artista de Nietzsche. Frente al planteamiento relativista esbozado podemos intentar otro que no diluya la conexión esencial entre ser y razón a partir de la rica y variada experiencia humana de la verdad, el bien y la belleza. En él, es la aparición de la realidad como buena, por su propia perfección, para las facultades cognoscitivas lo que hace surgir el agrado ante lo que se manifiesta como verdad de la realidad en su singularidad. Acudimos así a otra tradición diferente que nace ya en Platón y Aristóteles⁵ y llega a través de Tomás de Aquino hasta nuestros días.

Un correcto enfoque nos exige afrontar algunas preguntas y responderlas en el plano de la reflexión teórica⁶: ¿Dónde radica la diferencia entre lo bello y lo feo? Sin

⁵ A la mentalidad del griego clásico pertenecía, en términos generales, el asumir que ha de dirigirse en todo “a semejanza de un orden superior que descubre (o cree descubrir) en el mundo. Piensa que ese orden superior se manifiesta en signos inconfundibles que los seres humanos sólo pueden copiar o reproducir en sus costumbres, o en sus reglas cuando son virtuosas; o en oscuras relaciones matemáticas que el arte, cuando es bello, consigue plasmar. (...) Nosotros, modernos, nos vemos separados del mundo por el sistema de nuestras facultades, entre las cuales se encuentran la imaginación y los sentidos, que no actúan para obstaculizar la necesaria armonía que debemos procurarnos, sino más bien para organizar el caos que observamos fuera, y ponerlo así a nuestro servicio. Donde los griegos veían cosmos, orden y belleza, nosotros sólo encontramos contingencia, complejidad y azar. Los antiguos, en cambio, suponían que una de las tareas de la filosofía era preparar a los hombres virtuosos para alcanzar la armonía natural, la de las almas individuales, inmortales, eternas con el Alma del mundo. Y entre los medios adecuados para alcanzar esta armonía estaba la belleza”. E. LYNCH, *Sobre la belleza*, Anaya, Madrid, 1999, pp. 20-21.

⁶ El contacto con lo bello puede tener un momento contemplativo, productivo y teórico. El padre LOBATO sin despreciar los otros intenta realzar el alcance del momento teórico: “La producción no va más allá de las obras exteriores dirigidas por la razón. El horizonte de la contemplación tiene mayor amplitud de radio, porque se extiende no sólo a lo producido, sino a todo lo natural, anterior al hombre mismo y punto de partida del arte. Muy por encima de ambos se eleva la teoría intelectual, la especulación acerca de la belleza. La producción y la contemplación sólo viven en lo concreto y personal, dicen relación a tal objeto. Todo otro clima les es desconocido. A cada artista le es connatural un modo de expresión. Produce sin saber dar razón de cómo y por qué lo produce, y cuando da razones no nos convencen. De un modo análogo, el que contempla y gusta lo bello no intenta ninguna otra cosa. Sólo la teoría se eleva al ámbito de lo universal y admite la reflexión, pide distancia y serena objetividad. La especulación intelectual en torno a la belleza está por encima de los demás actos que dicen relación a la belleza, de algún modo se funda en ellos y los supera. Pero la teoría, por ser obra del entendimiento, no puede tener sólido fundamento mientras no quede radicada en el ser. Porque el entender se efectúa siempre en el ser y desde el ser. Carece de importancia que para la solución del problema de lo bello se comience teorizando acerca de la producción o acerca de la contemplación, con tal que se integren en el ser y desde él se comprendan”. A. LOBATO, *Ser y Belleza*, Unión, Madrid, 2005, p. 29.

duda la experiencia nos acerca a ellos a través del agrado que nos producen. Pero, ¿es bello porque me gusta o me gusta porque es bello? ¿En qué consiste la experiencia estética que fundamenta nuestro juicio del gusto? ¿Por qué me gusta lo que me gusta? Y, además, ¿todo lo que me gusta debería gustarme? ¿Es posible un juicio de carácter objetivo sobre el juicio del gusto? O lo que es lo mismo ¿Existe una verdad sobre el gusto? Y entonces, ¿tiene sentido hablar de buen gusto como agrado ante lo verdaderamente bello y mal gusto —horterada— como agrado ante lo que sólo aparentemente es bello?

Desde la reflexión filosófica pretendemos sostener la existencia de una conexión del agrado, que se produce en la contemplación de lo bello, con la bondad y la verdad que se da en la razón que conforma esa experiencia. A partir de ahí podemos llegar a afirmar que junto a la *ortodoxia* (opinión recta) y la *ortopraxis* (acción recta) existe un fundamento objetivo para la constitución de una *ortoaiscesis*⁷ (gusto recto). En el fondo, lo que se trata de significar es que existe una conexión intrínseca entre los tres ámbitos de actividad humana que ya los griegos distinguieron: la teoría, la *praxis* y la *poiesis*. Esa conexión es posible desde la realidad que la capacidad humana descubre de las cosas. Sólo así podemos avanzar en el conocimiento, por la evidencia, desde la opinión hasta la verdad; en la acción, por la prudencia, desde el apetito hasta el bien; en la técnica, por la imitación desde el agrado hasta la belleza, convirtiendo nuestra apertura al ser en fuente de ciencia, moral y arte.

Parece claro, en primer lugar, que el tema estético caracteriza al hombre como un ser capacitado de modo diferente al de los animales. Los animales, encerrados en sí mismos no poseen la suficiente capacidad de distanciamiento como para ver las cosas en sí mismas, salir de sí, de su propia subjetividad, gracias a la acción objetivadora de la razón y la voluntad. Pero es que, además, en el esclarecimiento del tema estético está implicada la totalidad de la estructura psíquica humana puesta en contacto con la realidad. Aparecen en conexión con lo bello la razón en cuanto captación de la realidad (razón teórica), la voluntad en cuanto apetito del bien y motor de su realización (razón práctica y productiva) y la afectividad (emoción y sentimiento) como aquella vivencia en que se da la constatación de su presencia o ausencia.

El hombre está hecho para la verdad y para el bien y como consecuencia para la belleza, y ésta no puede desconectarse de aquellas. En el fondo, el problema del relativismo estético es plenamente deudor de los anteriores, sin embargo a veces se manifiesta en quienes no son tan partidarios de aquellos. Aquí no se suele aducir que todo es relativo sino otras vulgaridades semejantes, como que “sobre gustos no hay nada escrito”, o que “para gustos hay colores”, incluso que “el gusto y el agrado es cosa subjetiva”. Por eso nos parece clave analizar la experiencia del gusto, porque en él como experiencia de la belleza hay tanto de subjetividad como puede

⁷ El diccionario griego ofrece el verbo *αισζανομαι* para referirse una percepción de tipo semejante a la que se requiere en nuestra experiencia estética, que une a la vez, de algún modo, los sentidos y la inteligencia.

haberlo en la experiencia de la verdad y el bien. Al hacerlo podemos descubrir que esa subjetividad no es diferente de la apariencia con que se presentan la verdad y el bien convertibles con el ser. En esa línea ya Aristóteles estableció la distinción entre *lo que es en sí* (*κατ' αὐτόν*) y *lo que es para nosotros* (*πρὸς ἡμᾶς*) y Santo Tomás entre lo que es *quoad se* y lo que es *quoad nos*. Nos parece que no puede ser diferente el modo de discurrir que hemos de sostener en el caso del juicio estético. “La belleza, como la verdad y la bondad, es bifronte, bipolar. Por una cara, mira al ente, con el cual se identifica, añadiendo a su concepto indiferenciado un intensivo despliegue, y por la otra al sujeto, al hombre, al ser intelectual, capaz de aprehensión y de respuesta a tales excelencias entitativas. El equilibrio entre estos dos polos caracteriza la doctrina tomista en torno a la belleza. La belleza se funda en el ser y sólo desde él es inteligible”⁸.

Una razón conformada por la verdad del ser da lugar a una voluntad interpelada por su bondad y a sentirse afectado por su singular belleza. En fin, parece que en esta perspectiva podemos distinguir entre lo que es bello en sí y lo que nos lo parece porque contemplarlo nos resulta agradable. Analizar la relación estructural que se da entre lo bello y el agrado que acompaña a su captación parece un hito imprescindible en el camino que persigue la elaboración de una adecuada concepción de lo bello y la superación del relativismo estético. A la vista de lo cual, parece conveniente que el análisis de la belleza y el gusto deba ir precedido de un cierto análisis de la verdad y el bien así como de los actos en lo que se nos hacen presentes, tanto por la dependencia que tiene de ellos, como por el paralelismo en esa estructura dual que enlaza la dimensión subjetiva y objetiva de la realidad. En definitiva esta referencia a la verdad, el bien y la belleza como algo objetivo y, en cuanto tales, como susceptibles de ser asumidas por el sujeto en sus propios actos, nos remite al problema de su convertibilidad con el ente mismo. Analizar estas tres nociones trascendentales y mostrar cómo aparecen en la propia subjetividad sin perder su referencia a la realidad objetiva, sino en conexión con ella, es un problema sumamente complejo del que sólo pretendemos dar unas pinceladas muy generales a continuación.

LA APARICIÓN DE LA VERDAD, EL BIEN Y LA BELLEZA

LA VERDAD DE LAS COSAS EN NUESTRO JUICIO TEÓRICO

Estamos acostumbrados a referirnos el término verdad o bondad como una nota de nuestra propia identidad subjetiva. La verdad corresponde a nuestras palabras en función de su adecuación al contenido de nuestro pensamiento; igualmente,

⁸ A. LOBATO, *op. cit.*, pp. 64-65.

entendemos que la bondad corresponde a nosotros y a nuestra acción en función de su adecuación con nuestra auténtica intención. A la falta de fidelidad que se encierra en una expresión o acción que no refleja esa adecuación consigo mismo es por el contrario lo que denominamos falsedad, mentira o incoherencia, hipocresía o maldad.

Esta verdad que atribuimos a las palabras se refiere originalmente al entendimiento, pero también dice cierta relación a la voluntad pues uno no miente si no quiere, de ahí que demos a esta verdad la connotación de una verdad moral en cuanto manifiesta nuestra disposición moral respecto de la verdad. Pero no podemos reducir la verdad a la dimensión que se muestra en su conexión con el querer subjetivo pues, a poco que pensemos, se aprecia que el fondo del asunto está la orientación de la razón a una realidad que trasciende las propias intenciones: el problema de la verdad se da porque una subjetividad no objetiva aparece interpuesta a la manifestación de la identificación del entendimiento y su propia realidad en que se constituye una subjetividad objetiva. Y no todo termina ahí, pues en nuestras palabras existe también la experiencia del error, en el cual descubrimos que esa dimensión de la verdad no es más que la veracidad o sinceridad. Profundizar en el significado último de la verdad exige un posterior esclarecimiento por la comparación del contenido de nuestro pensar y decir con la verdad contenida en la realidad de las cosas mismas. La verdad aparece aquí para la razón como aquella expresión de la propia subjetividad por la que esta se convierte, no sólo en transparencia de sí, sino que, al mismo tiempo, se capta y se expresa a sí misma como transparencia del ser y, por lo mismo, como el lugar de adecuación entre apariencia y realidad.

Millán-Puelles nos advierte⁹, que la verdad y la falsedad se refieren en su sentido más propio a la intelección y, en concreto, al acto de juzgar sobre el ser de la realidad. En este sentido, la verdad no conviene a las cosas en sí mismas sino por ser, potencialmente, objeto de conocimiento intelectual. Por esta razón es frecuente distinguir entre la verdad formal o lógica, propia de la intelección, y la material u ontológica, propia de las cosas. Entonces, junto a esta verdad ontológica, ¿existe la falsedad ontológica? Pero, como la falsedad ontológica sólo existiría en la medida en que se diera una entidad falsa, ¿no sería contradictorio hablar de un falso ser? Para deshacer tal obstáculo hemos de darnos cuenta de que afirmar la falsedad de las cosas sólo es posible si respecto a ellas nos podemos situar en un doble plano. No es que su ser sea falso, sino que hay algo en él que da pie para entenderlo como lo que no es. Millán-Puelles propone para reflexionar sobre lo que significa hablar de un ente falso, el caso de la moneda falsa. Una buena falsificación es la que se presta a ser tomada como moneda auténtica favoreciendo una intelección falsa, pero su verdadera intelección nos lleva a no tomarla como auténtica moneda. Esa moneda no es de verdad una moneda, decimos, y en esa contradicción aparente es donde se nos manifiesta toda su verdad, pues cuanto

⁹ Cfr. A. MILLÁN-PUELLES, *Fundamentos de Filosofía*, Rialp, Madrid, 2001, pp. 436-439.

más plenamente verdadera es su falsedad, es cuando es menos verdadera su realidad como moneda¹⁰.

La verdad del ente se encuentra en su inteligibilidad, y esta inteligibilidad que designa también a la verdad del ente falso manifiesta una cierta correspondencia entre el ente y el entendimiento. La pregunta que surge inmediata es: ¿por qué nuestra intelección de la realidad es, entonces, tan limitada? La razón es que si bien existe una correlación entre ambos en lo que a su inmaterialidad se refiere, hemos de recordar que el entendimiento humano es, por serlo así la misma naturaleza humana, de carácter finito, lo que le impide aprehender el ser de modo íntegro. No es la naturaleza propia del entendimiento, sino el modo limitado en que lo poseemos, lo que hace que no seamos suficientemente inteligentes como para penetrar absolutamente el ser de la realidad. Evidentemente, no sucedería lo mismo para un entendimiento de carácter absoluto.

El entendimiento divino no se encuentra con lo inteligible finito sino que de algún modo lo produce. Lo inteligible finito es creado por el entendimiento absoluto por lo que ha de mantener una relación real de dependencia respecto de Él por ser su creador. Sin embargo, el ser mismo de Dios, en cuanto realidad increada, no tiene una relación real de dependencia con su propio Entendimiento, por absoluto que sea, sino meramente una relación de razón. Al decir que “Dios es el pensamiento que se piensa a sí mismo”, en ningún sentido podemos pretender afirmar que Él sea *Causa Sui*. No sólo porque es imposible una consideración temporal en lo que es de naturaleza eterna, sino porque es imposible que algo pueda empezar a ser absolutamente en un momento determinado si para ello ya tenía que ser antes como principio causal de su propio comienzo.

Este doble tipo de relación la encontramos también en el nivel que es propio de nuestro limitado entendimiento humano. El entendimiento humano, en cuanto práctico, mantiene una relación real con aquellas obras o productos de cuya aparición puede ser él considerado la causa productora (seres artificiales)¹¹. Por otro lado, nuestro entendimiento teórico mantiene respecto de los entes con los que se encuentra (seres naturales) una relación meramente de razón. La verdad del ente es, en este sentido, verdad ontológica causal de la verdad que aparece en el entendimiento en cuanto este es determinado por aquella: la verdad del ser no aparece porque yo diga lo que de hecho hay en mi entendimiento, sino porque lo

¹⁰ Así, la falsedad ontológica debe ser entendida como una falsedad “accidental, porque no está basada en su esencia, sino en la semejanza que posee con lo que es una auténtica moneda, y porque esa misma semejanza no es verdadera causa, sino sólo ocasión de que llegue a pasar por lo que no es. En cambio, la posibilidad de ser rectamente juzgada depende, por parte de la moneda falsa, de lo que esta es de suyo y en sí misma: sólo es entendida verdaderamente si se la juzga tal como es (no tal como es posible que pueda parecerse)”. *Ibidem*, p. 437.

¹¹ Es precisamente aquí donde se instaura el poder “creador” del arte, pero también es aquí donde se ve su estricta vinculación a la razón y a la naturaleza haciéndole, a la vez que “creador”, imitador. Tal vez resulte acertado el intento de unir ambos sentidos del arte acudiendo para expresar su naturaleza al término *recrear*.

que yo digo que de hecho hay en él es de algún modo lo que de hecho se le aparece. En ese sentido, el entendimiento no es medida de la verdad, sino medido por ella. Mientras que, por otro lado, la verdad del ente puede llamarse verdad ontológica formal en tanto en cuanto es el entendimiento humano el que determina la realidad del ente, ya que su ser se identifica con él como con la causa de su determinación formal. Así, la verdad del artefacto reside en que su ser es producido según la idea con que previamente fue concebido.

La verdad entendida como propiedad trascendental del ente sería la verdad ontológica. En ese sentido, es claro que todo ente es verdadero, pues ente y verdad son coextensivos. Como la verdad del conocimiento está en la adecuación, el *verum* o verdad del ente está, por un lado, en su adecuabilidad respecto del entendimiento humano que es potencialmente infinito y, por el otro, en su adecuación respecto del entendimiento divino que es actualmente infinito. Además la verdad le añade algo a la entidad, en el sentido de que explicita su inteligibilidad. Por ello, ente y verdad no son meros sinónimos sino que la verdad es una noción diferente en la que manifestamos la relación de adecuación o adecuabilidad que existe del ente con el entendimiento.

LA BONDAD DE LAS COSAS EN NUESTRO EN NUESTRO JUICIO PRÁCTICO

No sucede en el caso del bien de otro modo a como acabamos de ver en el de la verdad. La bondad la atribuimos principalmente a nuestras acciones en cuanto son reflejo de lo que realmente queremos. Hemos de admitir que actuar es realizar en cierta medida nuestra verdad práctica, dado que la voluntad sólo puede querer realizar algo por la razón de bien que en ello encuentra. Pero también tenemos que admitir que la acción realizada no dice sólo relación a lo que el entendimiento presenta como bueno, ya que la voluntad puede dirigir la acción persiguiendo un bien diferente del que la razón le presenta como preferible y debido, aunque ciertamente no será sin alguna resistencia de la propia conciencia. Nuevamente nos encontramos con el mismo fenómeno: una subjetividad no objetiva aparece interpuesta a la manifestación en la acción de la identificación entre la voluntad y su objeto, con la que se constituye una subjetividad objetiva. Hay, por tanto, una primera connotación subjetiva en aquella bondad o maldad moral, en cuanto refleja la previa disposición del agente ante lo que la razón presenta como bueno. Pero también se da la experiencia del error respecto de lo que el entendimiento presenta como bondad objetiva y es asumido en el querer responsable de la acción que realizamos. En virtud de ella descubrimos, por propia experiencia, que el primer sentido de la bondad moral no es más que autenticidad o compromiso y es compatible con haber obrado mal por haber querido como bueno lo que realmente no lo era. Por tanto, se pone de manifiesto que calar en el significado del bien requiere establecer y analizar la relación que se da entre el contenido de nuestro querer y obrar con la teleología contenida en nuestra propia realidad y en la de las cosas mismas. El bien aparece aquí para la voluntad como aquella expresión de la propia subjetividad por la que esta se convierte, no sólo en transparencia de sí a

través de sus actos, sino que, al mismo tiempo, se capta y se expresa a sí misma como transparencia del deber ser inscrito en la objetividad misma de la naturaleza y, por lo mismo, como el lugar de adecuación entre lo que se me aparece como bueno y lo que en realidad lo es.

Desde aquí podemos ver ahora, entre el ente y la voluntad, una línea de conveniencia semejante a la que quedó establecida entre el ente y el entendimiento, en virtud de la cual podemos decir que todo ente es bueno en la medida en que es susceptible de ser apetecido. Lo que, por oposición, equivale a decir que no hay nada tan absolutamente malo que se nos aparezca como totalmente inadecuado para ser el objeto de un acto de volición. Como hemos visto al predicar del ente la bondad no lo hacemos en su acepción de *bondad moral*. Nos referimos, como nos sucedía con la verdad, a una propiedad del ente que debemos denominar de un modo específico como *bondad ontológica*. ¿En que consiste esta clase de bondad?

Definir el bien es un intento sumamente ambicioso, quizá nos baste con intentar describirlo y analizarlo. Desde Aristóteles se describe lo bueno como aquello que consideramos apetecible; y lo es, precisamente, porque satisface un apetito, colma una tendencia; y lo hace, por ser éste el objeto al que ella se dirige. Es decir, lo bueno tiene razón de fin. El bien es, pues, lo que todos apetecen: algo es bueno en la medida en que es el término al que un cierto apetito se dirige¹². La correspondencia entre bien y apetito puede ser descrita como perfectibilidad del ser que apetece y como carácter perfectivo de lo apetecido. Por tanto, algo es bueno en la medida en que perfecciona y acaba alguna cosa. Pero como nada puede ser perfectivo si carece de toda perfección, podemos concluir que sólo puede ser un bien lo que es de algún modo perfecto. Entre lo sumamente perfecto y, por ello, absolutamente apetecible o Sumo Bien y lo que por carecer de toda perfección carece de toda apetibilidad, hay una infinidad de puntos intermedios en los que siempre podremos situar alguno de los diferentes entes. Entre el Ser y la nada están los seres creados, que son los bienes que podemos encontrar en este mundo. Todo lo que tenga carácter de ente, necesariamente, ha de estar adornado con un grado mayor o menor de perfección, y por tanto puede ser apetecido por quien lo considere como el objeto conveniente para la satisfacción de alguna tendencia que le es propia.

Por tanto, no sólo es que todo ente es apetecible sino que todo lo que es apetecible es ente. Es decir, que lo que no puede ser en absoluto tampoco puede ser apetecido en modo alguno. Lo absolutamente imposible, el imposible metafísico, es también imposible quererlo; sólo podemos querer lo imposible si no lo es de forma absoluta, sino sólo en ciertas circunstancias. Algo cuya existencia es imposible (impensable), no se identifica con lo que realmente no existe, pero que, bajo ciertas condiciones, sí sería posible. En este caso, lo podemos querer precisamente en cuanto queremos que se den las condiciones que permiten que

¹² Por lo demás, parece que el medio también tiene cierto carácter de fin, pues, en cuanto puede ser considerado como un fin intermedio, también puede ser apetecido como bueno.

exista realmente. En conclusión, que lo que queremos no lo queremos sólo por *poder ser* o por ser posible, aunque tenga que serlo, sino por poder ser *realmente poseído*. Querer algo por su ser posible implicaría querer que se quedase en ser una posibilidad, que es tanto como no querer que llegue a ser real, y esto sólo es posible si su realidad no nos resulta apetecible.

La consecuencia inevitable de la consideración del bien como propiedad trascendental del ente es que el mal, ontológicamente hablando, no puede poseer entidad alguna. Lo que constatamos al descubrir su existencia efectiva es la mera privación de una bondad que correspondería poseer a un ente real. Esa privación puede ser también una falta de orden o proporción, por exceso o por defecto, pues en relación a la realidad metafísica del ente, considerando esa situación, entendemos que refleja una auténtica privación de algo que a su modo determinado de ser le correspondería. En ese sentido, el mal, como verdadera carencia, es algo tan real como la existencia de una sustancia defectuosa; pero no puede ser en sí mismo una sustancia, pues sólo se da en un sujeto por referencia al ser y el bien que le es debido.

Pero lo interesante en este punto es que la bondad se da objetivamente en todo ente en cuanto poseedor de perfecciones y, por lo mismo, con capacidad para perfeccionar a aquel a quien estas le convienen. También aquí es donde se enraiza la presencia de la bondad en nuestro subjetivo quererlo, pues si atribuimos a algo una perfección que no posee no podrá perfeccionarnos por más que lo realicemos, como tampoco lo hará si desconectamos nuestro subjetivo apetecer de los fines objetivos a los que apunta el orden de nuestras inclinaciones naturales. En este caso, algo se nos presentará como apetecible y bueno siendo así que al realizarlo puede conducirnos a dejar insatisfechas otras inclinaciones superiores resultando de algún modo bueno y apetecible para mí (bien útil o placentero) pero no en sí (bien honesto). Y es que la rectitud de nuestro querer depende, al mismo tiempo, tanto de la bondad de lo querido como de los apetitos que naturalmente se encuentran en nosotros, señalando con su jerarquía un orden objetivo de las voliciones en referencia a los fines a que apuntan.

LA BELLEZA DE LAS COSAS EN NUESTRO JUICIO ESTÉTICO

Según lo que hemos visto, la objetividad de la belleza exigiría la presencia en el ente de algo susceptible de una específica adecuabilidad con las capacidades del alma humana. Según parece estas serían la bondad y la verdad de las cosas, las cuales al ser conocidas causarían cierto agrado y deleite al sujeto que las contempla. De todos modos, no podemos resolver nada sobre la objetividad de lo bello sin intentar esclarecer previamente cuál sería el significado de la belleza entendida como propiedad del ente. Dos son las notas con que se suele presentar lo bello. Resaltándolas, Tomás de Aquino se refiere a ella como aquello que

afectando al apetito produce un cierto agrado¹³, pero éste sólo se da en virtud de la manifestación o el resplandor de la forma del objeto para las potencias cognoscitivas¹⁴. Parece evidente, a la luz de los textos, que lo bello guarda cierta diferencia respecto de lo bueno y de lo verdadero. Y, por lo demás, aunque no mencione explícitamente el *pulchrum* como una propiedad trascendental del ente en cuanto ente debe ser reconocida como tal.

La primera cuestión a plantear entonces es la de dónde se manifiesta propiamente la belleza si en el objeto, como la bondad, o en el sujeto, como la verdad. Si tenemos en cuenta la experiencia del descubrimiento de la belleza la relacionaremos más fácilmente con el sujeto, pues la belleza resulta inseparable de la experiencia que en él se da cuando, al contemplar un determinado objeto, experimenta un tipo de agrado muy particular que se expresa en un juicio sobre el gustarle del objeto tal como se le aparece. En este juicio, que resulta del conocimiento de un objeto particular, la belleza parece cosa del sujeto; sin embargo, si nos fijamos en que es la cosa misma, o algo peculiar de ella, lo que nos agrada y que si la transformamos el agrado desaparece con cierta facilidad, el tema adquiere otro cariz. Considerando este nuevo enfoque resulta más acertado ver la belleza como algo propio del objeto, de modo que algo nos gusta porque es bello y no que es bello porque nos gusta.

Si la verdad se da formalmente en el entendimiento es porque ésta consiste en una adecuación con las cosas que sólo se produce en una cierta interiorización de ellas manifestada en la forma de un juicio. Pero la relación que la belleza mantiene con el conocimiento no se refiere únicamente al juicio, sino que se presenta ya en el mismo acto de captar los objetos de maneras diversas. No le es esencial a la captación de lo bello la interiorización en el sujeto que es característica del acto de juzgar y extraña a la simple aprehensión, la contemplación o el conocimiento sensible. En este sentido, podemos sospechar que el agrado que la belleza produce, aun siendo indisoluble de ella, no guarda, por el contrario, relación

¹³ Así refiere Tomás de Aquino que: "Lo bello es lo mismo que el bien con la sola diferencia de razón. En efecto, siendo el bien lo que apetecen todas las cosas, es de la razón del bien que en él descansa el apetito; pero pertenece a la razón de lo bello que con su vista o conocimiento se aquiete el apetito. Por eso se refieren principalmente a lo bello aquellos sentidos que son más cognoscitivos, como la vista y el oído al servicio de la razón, pues hablamos de bellas vistas y bellos sonidos. En cambio, con respecto a los sensibles de los otros sentidos no empleamos el nombre de belleza, pues no decimos bellos sabores o bellos olores. Y así queda claro que la belleza añade al bien cierto orden a la facultad cognoscitiva, de manera que se llama bien a lo que agrada en absoluto al apetito, y bello a aquello cuya sola aprehensión agrada". TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I^a-II^a, q. 27, a. 1, ad 3^a, Vol. II, BAC, Madrid, 1994, p. 249.

¹⁴ Al hablar, previamente, del mismo tema dice que "lo bello y el bien son lo mismo porque se fundamentan en lo mismo, la forma. Por eso se canta al bien por bello. Pero difieren en la razón. Pues el bien va referido al apetito, ya que es bien lo que todos apetecen. Y así, tiene razón de bien, pues el apetito es como una tendencia a algo. Lo bello, por su parte, va referido al entendimiento, ya que se llama bello a lo que agrada a la vista. De ahí que lo bello consista en una adecuada proporción, porque el sentido se deleita en las cosas bien proporcionadas como semejantes a sí, ya que el sentido como facultad cognoscitiva, es un cierto entendimiento. Y como quiera que el conocimiento se hace por asimilación, y la semejanza va referida a la forma, lo bello pertenece propiamente a la razón de causa formal". *Ibidem*, I^a, q. 5, a. 4, ad 1^a, Vol. I, p. 131.

esencial alguna con la verdad; y al implicar el apetito, que sólo puede actuar teniendo presentes las cosas tal como son en sí mismas, nos descubre que su lugar propio está primeramente en las cosas. Así, hemos de concluir que la belleza es algo de carácter objetivo que, al mediar el conocimiento, tiene una inmediata repercusión subjetiva de tipo placentero.

De este modo, podemos observar que la belleza opera naturalmente del mismo modo en que lo hace el bien: así como lo bueno no puede ser apetecido sin ser conocido, tampoco lo bello puede ser gustado sin ser aprehendido. Con lo cual vemos que la belleza se asienta sobre el bien, con el cual se identifica objetiva y realmente, pero la diferencia con él consiste en que la bondad que en la belleza se manifiesta no atrae después al apetito, sino que lo propio de ella es aquietar la capacidad cognoscitiva. Podríamos decir, por tanto, que la belleza es el bien de las potencias cognoscitivas, pues si es en lo bello donde reposa la actividad que les es propia será porque en lo bello se satisface de algún modo su inclinación natural a conocer. Volvamos a poner como ejemplo la captación de un cuerpo humano, de varón o mujer, pues nos ofrece una rica experiencia que corrobora la diferencia expuesta. Ante un cuerpo agraciado con diferentes perfecciones al juzgar desde el apetito en el lenguaje vulgar se suele decir “qué bueno está” y, por ello, suscita una fuerte atracción movilizándonos nuestras tendencias sensibles; sin embargo, al juzgar desde el conocimiento, el lenguaje ordinario cambia la perspectiva y dice “qué bello es” y, por ello, se produce un aquietamiento de las facultades que descansan con agrado en la contemplación de la hermosura del objeto, no apetece hacer otra cosa sino mirarla gozosamente¹⁵. Es algo semejante a aquella experiencia que se produce a la vista de un plato sabroso y con una presentación tan exquisita que hasta da pena comérselo, pues es tanto lo que se disfruta con su contemplación que casi apetece sacrificar su degustación.

La intensidad con la que la belleza nos afecta se debe a que el objeto bello reúne en sí indiscerniblemente dos cualidades de todo ente, la que se destaca desde su carácter formal o inteligible (*verum*) unida a la que nos llega por su carácter final o perfectivo (*bonum*). Lo bello lo es por cuanto irradia su verdad al tiempo que nos resulta perfectivo y amable. De ese modo, lo bello manifiesta para quien lo contempla un carácter especial en virtud del cual nuestra alma queda polarizada por la singularidad del objeto. Lo propio del concepto consiste en recoger en sí lo que es inteligible en una multiplicidad de individuos, sin embargo lo propio de la belleza es producir en nosotros cierta resistencia a separarnos del individuo en

¹⁵ En el mismo sentido apunta el profesor Eudaldo Forment comentando los textos de Santo Tomás que hablan de la belleza: “Lo bueno y lo bello causan el mismo efecto en el hombre: el deleite. Sin embargo, la complacencia amorosa no es idéntica a la complacencia estética. La primera resulta de la posesión del objeto bueno. La segunda, en cambio, es una consecuencia de la presencia de lo bueno ante la contemplación cognoscitiva. Tanto la bondad como la belleza guardan relación esencial con el apetito. Ambas lo aquietan, pero de distinta manera. Lo bueno, al ser poseído realmente; lo bello, al ser conocido”. E. FORMENT, *Id a Tomás. Principios fundamentales del pensamiento de Santo Tomás*, Gratis datae, Pamplona, 1998, pp. 73-74.

su singularidad. La razón capta su inteligibilidad en cuanto particularizada, pues se nos presenta indiscernible de la bondad que le es propia. Por tanto, *la belleza de un objeto se manifiesta como una propiedad inseparable de lo que hay en él de particular por la concreta perfección con que nos manifiesta su verdad*. De este modo, la unidad trascendental, que es propia de todo ente, en el objeto bello es, de algún modo, transformada en unicidad, pues por su belleza el objeto se nos presenta como algo único e irrepetible en su bondad¹⁶.

¿Podemos, entonces, afirmar realmente que todo ente en cuanto ente es bello? En la medida en que todo ente realiza con cierta perfección alguna determinación formal y que, por ello, puede satisfacer el apetito cognoscitivo de algún sujeto, podríamos admitir el carácter trascendental de la belleza¹⁷. Parece claro que toda potencia cognoscitiva al conocer unifica la multiplicidad y la variedad bajo una cierta forma o un cierto orden. Esa unidad en la variedad resulta, en cuanto objeto conocido, lo más conveniente para cualquier potencia cognoscitiva. *La posibilidad de todo ente en cuanto ente de convenir a nuestras potencias cognoscitivas como un bien en su misma unidad inteligible sería la nota característica con la que identificaríamos la belleza* como propiedad trascendental y es a ella a quien corresponde propiamente la experiencia de un gusto recto.

Pero lo que se resalta así es que la belleza es subsidiaria de algún modo de los demás trascendentales, por lo que podría ser calificada como propiedad trascendental secundaria. Así, hay quienes han denominado a la belleza el trascendental oculto, pues en él se refleja la conveniencia del ente con el alma humana en su espiritualidad y del alma humana con el ente, de tal modo que la experiencia de lo bello no es sólo un cierto conocimiento sino un agradable y gozoso reconocimiento¹⁸.

¹⁶ En este contexto resalta más aún, si cabe, la profundidad de la observación escrita por la profesora M^a ANTONIA LABRADA: "La alegría o el gozo de la belleza tiene su reverso en el temor. Estos sentimientos están estrechamente vinculados a la percepción de algo sensible como único o singular. La percepción de la belleza despierta el entusiasmo del *es maravilloso que exista*, junto con el temor por su posible pérdida. Estos sentimientos contrapuestos se corresponden con la percepción de algo *sensible* como *único*; aquello percibido con ese carácter de plenitud está como a la intemperie de su propia contingencia. Es el *drama* del pequeño Príncipe que tenía una flor de la que no existía más que un único ejemplar entre los millones y millones de estrellas, y que cualquier cordero podía hacer desaparecer sin darse cuenta". M^a.A. LABRADA, *Estética*, Eunsa, Pamplona, 1998, pp. 18-19.

¹⁷ Así lo indica Millán-Puelles al comentar uno de los textos clave del Aquinate: "queda afirmada de una manera indirecta la equivalencia de lo bello y el ente, pues se afirma la de lo bello y lo bueno, que es, a su vez, una de las propiedades del ente en cuanto tal. De una manera directa, lo bello queda afirmado, en esta ocasión, como un atributo de lo bueno (*bonum laudatur ut pulchrum*), lo cual, en resolución, es tanto como decir que todo lo bueno es bello y que todo lo bello es bueno. (...) En definitiva, todo ente posee alguna perfección, por muy graves que sean sus deficiencias, y esa perfección, dada en la propia forma y en el acto de ser (*forma formarum*), es, como perfección, un atractivo para la voluntad y para ser alabado como bello. La belleza es siempre perfección, aunque coexista con imperfecciones en el ente en el cual se da". A. MILLÁN-PUELLES, *La lógica de los conceptos metafísicos*, Rialp, Madrid, 2002, p. 315.

¹⁸ "El reconocimiento no significa que se identifique de nuevo algo sabido o conocido con anterioridad. Con el término reconocimiento se alude a esa noticia sobre el alma –hasta entonces inédita– inseparablemente

EL GUSTO POR LA BELLEZA EN LA NATURALEZA Y EN EL ARTE: IMITACIÓN Y CREACIÓN

Pero aún queda en el aire uno de los decisivos problemas que planteábamos al inicio. ¿Por qué si la belleza es una propiedad de los objetos se dan tantas disparidades en nuestro juicio sobre ella? ¿Desde dónde se fija la relatividad de los gustos? Evidentemente desde el sujeto, pero ¿qué es lo que en el sujeto hace que a unos les guste una cosa en lugar de otra? ¿Qué es lo que hace que en unos aparezca el buen gusto y en otros el mal gusto? Sin duda, en este asunto, aunque se puede señalar que no todos tenemos por temperamento las mismas capacidades ni las mismas inclinaciones, no se debe dejar de dar un gran protagonismo a la educación que se recibe. En vista de lo cual también hemos de plantearnos ¿cuál puede ser el criterio para la educación estética?

Ortega y Gasset, al reflexionar sobre el goce estético, lo hace, como en toda su obra, sin conectarlo con la belleza, sino buscando la experiencia artística pura. En resumidas cuentas, viene a decir que lo que permite el gusto estético al hombre medio es que le da protagonismo: “a la gente le gusta un drama cuando ha conseguido interesarse en los destinos humanos que le son propuestos. (...) Esto quiere decir que para la mayoría de la gente el goce estético no es una actitud espiritual diversa en esencia de la que habitualmente adopta en el resto de su vida. (...) Es natural; no conoce otra actitud ante los objetos que la práctica, la que nos lleva a apasionarnos y a intervenir sentimentalmente en ellos. Una obra que no le invite a esta intervención le deja sin papel”¹⁹. Lo sorprendente es que Ortega dice inmediatamente que “esa ocupación con lo humano de la obra es incompatible con la estricta fruición estética” y sostiene que lo exclusivo del goce estético es lo que se refiere a la obra misma y no a la vivencia emocional de su contenido humano. Más adelante, afirma: “El placer estético tiene que ser un placer inteligente. Porque entre los placeres los hay ciegos y perspicaces. La alegría del borracho es ciega; tiene, como todo el mundo su causa: el alcohol, pero carece de motivo. El favorecido, con un premio de la lotería también se alegra, pero con una alegría muy diferente; se alegra ‘de’ algo determinado. (...) Es una alegría con ojos, que vive de su motivación y que parece fluir del objeto hacia el sujeto”²⁰. El arte sólo se gusta en su pureza cuando se toma distancia de todo lo humano y por tanto de toda verdad que no sea la del arte mismo, la del puro objeto artístico. Da la sensación de que en este planteamiento se percibe un cierto dualismo irreconciliable que nos lleva a tener que elegir entre el gusto por la belleza del contenido imitado o el gusto por el poder creador del artista. Es la dualidad producción-contemplación: puedo contemplar

unida al conocimiento de algo” M^a. A. LABRADA, *op. cit.*, p. 64. Cfr. especialmente cp. III: “La razón de lo bello”.

¹⁹ J. ORTEGA Y GASSET, *op.cit.*, p. 16-17.

²⁰ *Ibidem*, p. 32.

como puro productor, o como productor que asume el orden de la naturaleza. O el arte no puede desvincularse de la naturaleza —ni de su orden y belleza—, o podemos dar la espalda a la naturaleza y desde nuestra capacidad de producir artificios ignorar su orden y su belleza para gozar de nuestra pura capacidad creadora.

La dolorosa experiencia de la conciencia que choca con el absurdo —todo está de más—, encuentra una posible liberación, una huida evasiva de la tozuda realidad en la autoafirmación de su voluntad creadora: se trata de jugar con una realidad que no puede ser tomada en serio. “La evolución del arte en este siglo ha hecho que nos parezca evidente que el arte puede prescindir de la realidad, cosa que no es fácil de comprender. La experiencia estética capta la realidad transformada por la libertad creadora y de esta conjunción de mundo y libertad deriva su alegría. La belleza es la euforia provocada por una forma que manifiesta al tiempo mi libertad y el mundo. Si esto es así, ¿cómo puede el arte prescindir de la realidad? La teoría del ingenio proporciona la respuesta: si el arte consigue fundarse sobre la libertad, la realidad se convierte en pretexto para la aparición de la forma desvinculada. Hay un juicio de valor implícito, de tal modo que el alejamiento de la realidad es precedido por el desprecio de la realidad”²¹.

Pero, lo decisivo es que en ningún caso el arte estará desvinculado de toda la verdad del hombre y, por lo mismo, tampoco lo podrá estar de la belleza. Por eso, la experiencia del gusto debe comprenderse como una realidad relativa a la verdad del hombre asumida y, en consonancia con ella, al carácter moral poseído. Me gusta lo que me gusta porque soy lo que soy y pienso lo que pienso. Mientras se sostuvo, en términos generales, una concepción del mundo más o menos uniforme, no supusieron un problema las pequeñas discrepancias en cuanto al juicio del gusto. El problema es cuando estas se ampliaron de tal modo que traslucían horizontes intelectuales y morales incompatibles. Hoy día tenemos reflejado el asunto de forma mucho más cotidiana en el problema de la moda y la estética de la juventud.

No podemos negar la importancia y complejidad de estas cuestiones. Para afrontarlas someramente vamos a acudir de nuevo a la agudeza de Aristóteles. En un momento en el que habla del mejoramiento moral de los ciudadanos se da cuenta de que en algunos casos (los intemperantes) este es casi imposible. No son capaces de distinguir entre lo que les gusta y lo que les debería gustar. Son sus hábitos, su contextura moral, su vida deudora de una ausencia de recta racionalidad lo que lo impide. El texto es largo pero merece leerse con detenimiento:

“Como la mayor parte de los hombres viven a merced de sus pasiones, persiguen los placeres que les son propios y los medios que a ellos conducen y huyen de los dolores contrarios; y de lo que es, hermoso y verdaderamente agradable ni siquiera tienen noción, no habiéndolo probado nunca. A tales hombres, ¿qué razonamiento

²¹ J. A. MARINA, *Elogio y refutación del ingenio*, Anagrama, Barcelona, 1997, p. 144.

podrá reformarlos? No es posible, o no es fácil, desarraigar por la razón lo que de antiguo está arraigado en el carácter, y probablemente debemos darnos por afortunados si, reunidas todas las condiciones que parecen necesarias para que lleguemos a ser buenos, conseguimos participar de la virtud.

El llegar a ser buenos piensan algunos que es obra de la naturaleza, otros que del hábito, otros que de la instrucción. En cuanto a la naturaleza, es evidente que no está en nuestra mano, sino que por alguna causa divina sólo la poseen los verdaderamente afortunados; el razonamiento y la instrucción quizá no tienen fuerza en todos los casos, sino que requieren que el alma del discípulo haya sido trabajada de antemano por los hábitos, como tierra destinada a alimentar la semilla, para deleitarse y aborrecer debidamente, pues el que vive según sus pasiones no prestará oído a la razón que intente disuadirle, ni aun la comprenderá, y ¿cómo persuadir a que cambie al que tiene esta disposición? En general, la pasión no parece ceder ante el razonamiento, sino ante la fuerza. Es preciso, por tanto, que el carácter sea de antemano apropiado de alguna manera para la virtud, y ame lo noble y rehuya lo vergonzoso.

Pero, es difícil encontrar desde joven la dirección recta para la virtud si no se ha educado uno bajo tales leyes, porque la vida templada y firme no es agradable al vulgo, y menos a los jóvenes. Por esta razón es preciso que la educación y las costumbres estén reguladas por leyes, y así no serán penosas, habiéndose hecho habituales. Y no basta seguramente haber tenido la educación y vigilancia adecuadas en la juventud, sino que es preciso en la madurez practicar lo que antes se aprendió, y acostumbrarse a ello, y también para eso necesitamos leyes y, en general, para toda la vida, porque la mayor parte de los hombres obedecen más bien a la necesidad que a la razón, y a los castigos que a la bondad. ...²².

A la vista del texto aristotélico parece claro que el posicionamiento intelectual y moral condicionan de modo general las manifestaciones de nuestra sensibilidad. No sucede de manera distinta en el terreno estético. La afectividad no es una realidad autónoma sino que resulta deudora tanto de nuestra naturaleza como de su educación. Una segunda naturaleza que nos conduzca a nuestra recta plenitud ha de favorecer también un desarrollo adecuado de la sensibilidad estética.

“El conocimiento es esencial en la belleza, no sólo en cuanto a su intervención como raíz de todo apetito, sino también por causar directamente el goce estético. Este conocimiento es el intelectual, porque es el que realiza propiamente la esencia del conocimiento, la

²² ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, CEPC, Madrid, 1970, pp. 170-171 (Bk 1179b -1180a).

posesión cognoscitiva de lo que las cosas son. No obstante, en el hombre es imprescindible también el conocimiento sensible, porque, aunque sólo proporciona los aspectos cualitativos y cuantitativos de la realidad, sin embargo, facilita un conocimiento de algo concreto y singular, condición imprescindible para todo apetito. De este modo, lo que la belleza añade al bien, en el caso de hombre, es el conocimiento sensible-intelectual, en cuanto también satisface al apetito, originando el placer estético. La belleza es una de las especies del bien, al que añade la diferencia específica de esta 'visión' o 'aprehensión'...²³.

En la vivencia de lo agradable se produce una especie de conformación entre el sujeto y el objeto y ésta no deja de hacerse patente tanto en el plano de la experiencia contemplativa como en el de la experiencia creadora. Guardini lo afirmaba con acierto:

"Tanto la esencia de la cosa como la del artista mismo se identifican de modo vivo, abriéndose paso hacia la expresión. La sensación de sí mismo que tiene el artista confluye con su modo de ver la cosa; la estructura de sentido de la cosa se percibe desde la emoción de la percepción de sí mismo; y ambas cosas ocurren de tal modo que se convierten en forma, en obra"²⁴.

Que algo me guste no significa que sea bello. Pero lo que es bello ha de gustarme. Que me guste, o no, depende de mi previa conformación con la verdad y el bien. Puede gustarme lo que es feo o de mal gusto y siempre seremos susceptibles de perfeccionamiento estético como lo somos de perfeccionamiento intelectual y moral. La continua educación para la belleza sólo proviene de la continua renovación de las mentes. La conversión intelectual y moral hacia la verdad y el bien son el mejor motor para aquella experiencia estética y creación artística que recrean nuestra propia verdad. Por ello, volver la espalda al escepticismo, el nihilismo y el relativismo nos colocan en la correcta dirección. En la misma línea, apunta lo que ha sido la experiencia reiterada de una gran cantidad de artistas que han experimentado una gran transformación espiritual del estilo de una conversión. Tras la revolución interior se produce un periodo de silencio creador, la transformación de los gustos a la medida de la nueva captación de la verdad y el bien tiene que asentarse en la formación de nuevos hábitos de vida.

Pero si esto es así el arte ha de enfocarse inevitablemente hacia la imitación. Ésta fue la interpretación que en su *Poética* nos ofreció Aristóteles para todas las artes de lo bello. No se trata de eliminar el poder creador sino de referirlo a la naturaleza, a la verdad y el bien del hombre. No podemos ya en estas líneas exponer en detalle su planteamiento, que ya hemos analizado anteriormente en otro

²³ E. FORMENT, *op. cit.*, p. 74.

²⁴ R. GUARDINI, "La esencia de la obra de arte", en: *Obras*, Vol. I, Cristiandad, Madrid, 1981, p. 312.

trabajo nuestro. Pero lo que sí es evidente, es que dar la espalda a la imitación, en cuanto recreación de la belleza que encontramos en el orden de la naturaleza, conduce a la intrascendencia del arte, cuando no a su agónica muerte. Sin duda.

En la misma línea, pero con un posicionamiento muy diferente, Enrique Lynch, habla de la muerte del arte y afirma, recurriendo a palabras de Nicolai Tarabukin, que la ausencia del arte concebido como imitación no significa la desaparición del arte pues este se reafirma como creatividad pura: “Esto explica que, en cierto sentido, nuestro mundo contemporáneo rebose de arte, pero no de un arte dedicado a glorificar y eternizar la belleza del mundo, sino de un arte que ha renunciado definitivamente a presentarse a sí mismo como bello”²⁵.

El antinaturalismo e irracionalismo implícitos en esa renuncia a la imitación lleva a los movimientos vanguardistas a investigar de una forma extrema cualquiera de las posibilidades del lenguaje artístico: la bondad del arte parece radicar tan sólo en las posibilidades creadoras. En referencia a esto ha escrito José Antonio Marina:

“Los artistas plásticos han incorporado a su arte todas las acciones que se pueden infligir a un objeto: chorrearlo de pintura, empaquetarlo, amontonarlo, pegarlo, despegarlo, rascarlo, prensarlo, ahumarlo, sembrarlo de bacterias, apuñalarlo, acribillararlo, quemarlo, sellarlo, plastificarlo. No son ingeniosidades mías, y bien que lo siento. Son páginas de la historia artística de nuestro siglo y en cualquier enciclopedia de arte moderno encontrará el lector los nombres técnicos: *dripping*, *empaquetage*, *assemblage*, *collage*, *decollage*, *gratage*, *fumage*,...”²⁶.

No parece ser cosa diferente de lo que Ortega señalaba al hablar del arte joven: “el artista de ahora nos invita a que contemplemos un arte que es una broma, que es, esencialmente, la burla de sí mismo”²⁷. El arte es hoy, en buena medida, un desprecio o una burla a su dependencia de la belleza, tal vez porque se desprecia la posibilidad de que la naturaleza encierre verdaderamente el significado de un orden eterno. Así lo sostiene también Arthur C. Danto, profesor emérito de la Universidad de Columbia y teórico de la muerte del arte, que en su último ensayo, *El abuso de la belleza*, incluso se atreve a vaticinar que la belleza ya no volverá al arte.

El problema de fondo tal vez sólo sea la confusión intelectual y, por tanto, volitiva y emocional en que hoy se vive: Si la realidad de la vida nos parece que no tiene mucho sentido, ¿cómo puede agradarnos?; y si no nos agrada, ¿cómo podemos decir que es bella?; y si no es captada cómo bella, ¿cómo vamos a intentar recrearla? Lo que procede es huir de la realidad, pero en realidad se está huyendo de sí mismo y encerrándose en los propios sentimientos para no tener que

²⁵ E. LYNCH, *op. cit.*, p. 85.

²⁶ J. A. MARINA, *op. cit.*, pp. 149-150.

²⁷ J. ORTEGA Y GASSET, *op. cit.*, p. 48.

conceder de nuevo el protagonismo a una razón cuyas exigencias no coinciden con las que implican nuestro modo de querer vivir la vida. Huimos de la belleza y de la recreación, y caemos encerrados en la fealdad y la creativa deconstrucción que, aunque no nos ofrecen la satisfacción propia de la orientación hacia un sentido último, al menos, legitiman el imperio de la propia subjetividad. Como dice Marina, con acierto, del “proyecto fundamental del arte moderno, que es conseguir una liberación furtiva, o lo que es igual, la desligación de toda norma. El arte es sólo una técnica liberadora... El artista se convierte en *anartista*”²⁸.

²⁸ J. A. MARINA, *op. cit.*, p. 141.

RELIGIÓN Y VERDAD. EL RELATIVISMO EN EL DIÁLOGO DE LAS RELIGIONES

ANTONIO PIÑAS MESA

Profesor de Historia de la Filosofía del
Instituto de Humanidades Ángel Ayala-CEU
en la Universidad San Pablo-CEU

INTRODUCCIÓN

Nos proponemos en las siguientes páginas mostrar el estado de la cuestión ecuménica. Para ello partiremos los datos más significativos que aportan la filosofía, la teología de las religiones, las Escrituras y el Magisterio de la Iglesia. Queremos ahondar en las claves que iluminen el dilema y que superen las respuestas meramente relativistas o sincretistas al respecto. Estimamos que el tema objeto de estudio es relevante en la actualidad ya que el diálogo interreligioso cobra cada vez más sentido en el ámbito de un mundo globalizado con un creciente intercambio cultural. El mismo Papa Juan Pablo II, incesante luchador por la paz, no desaprovechó distintas oportunidades para unir a los dirigentes de las religiones mayoritarias y rezar juntos al mismo Dios por el fin de la violencia (Oración de Asís, 1986). Tal disposición del entonces sucesor de Pedro es sintomática de la nueva valoración que en el interior de la Iglesia católica, concretamente desde el Concilio Vaticano II, se realiza del resto de manifestaciones religiosas.

El Cardenal Walter Kasper comenzaba la lección magistral impartida en marzo del pasado año en la Pontificia Universidad de Comillas de Madrid sosteniendo que “en una situación en la que el término globalización caracteriza nuestra condición en toda su ambigüedad, el ecumenismo se convierte en una respuesta a los signos de los

tiempos”¹. El reconocimiento del pluralismo impone un reto al creyente que le hace interrogarse por su propia fe. El Consejo de las Conferencias Episcopales de Europa (CCEE) lo estudió extensamente en el encuentro de Roma de 1996 que versó sobre “La religión, hecho privado y realidad pública. El lugar de la Iglesia en las sociedades pluralistas”. En su intervención el cardenal Lehmann, vicepresidente de dicho Consejo, comentó que “el pluralismo es una condición de la existencia e incluso de la supervivencia de las sociedades modernas si se quiere evitar el despliegue de la violencia totalitaria y destructora de las religiones e ideologías”².

El ecumenismo referido tanto al diálogo con diferentes confesiones cristianas como con otras religiones es una de las prioridades de la acción pastoral de la Iglesia católica. Sin lugar a dudas ha sido Juan Pablo II quien en esta empresa ha mostrado un fiel y fructífero empeño. No obstante, la complejidad del asunto nos obliga a no simplificar una cuestión que con facilidad puede ser mal interpretada. Por ello una vez más *la fe busca comprender*.

LA DIFÍCIL UNIDAD EN UN MUNDO PLURAL: IDENTIDAD Y DIFERENCIA

Mediante la experiencia religiosa cada hombre venera al Ser Supremo que es la Verdad. Pero el pluralismo religioso introduce la duda sobre la validez de los caminos de acceso a esa verdad. De ahí que nos planteemos el problema del relativismo en relación con el hecho religioso.

¿Qué entendemos por relativismo? Tomamos la definición que nos aporta Ortega y Gasset:

“Cada individuo posee sus propias convicciones, más o menos duraderas, que son ‘para’ él la verdad. En ellas enciende su hogar íntimo, que le mantiene cálido sobre el haz de la existencia. ‘La’ verdad, pues, no existe: no hay más que verdades ‘relativas’ a la condición de cada sujeto. Tal es la doctrina relativista”³.

A renglón seguido estima nuestro filósofo español que semejante renuncia a la verdad introduce serias dificultades.

“Si no existe la verdad, no puede el relativismo tomarse a sí mismo en serio. En segundo lugar, la fe en la verdad es un hecho radical de

¹ W. KASPER, *La teología ecuménica: situación actual*, Lección magistral impartida el 30 de marzo de 2004 en la Facultad de Teología de la UPCO, Madrid.

² Cfr. I. BERTEN, “Pluralismo de las convicciones, búsqueda de la verdad y sociedad. Algunas notas sobre la declaración D. I.”, *Concilium*, 302 (2003), pp. 31-40.

³ J. ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, Espasa-Calpe, Madrid, 1964, p. 28.

la vida humana: si amputamos la verdad la vida se convierte en algo ilusorio y absurdo”⁴.

En consecuencia, el relativismo es a la postre *escepticismo*.

Sentado lo anterior partimos del hecho de que la verdad existe que es *una, absoluta e invariable*. Añadamos a ello que el hombre puede conocerla y que las religiones son accesos a esa Verdad. Pero ¿son todos auténticamente válidos?

El dilema está servido. Como pone de manifiesto el profesor de Filosofía de la Religión, Manuel Fraijó, relativismo y religión siempre han sido términos antagónicos⁵. Pero no todas las religiones tienen la misma actitud frente al término relativismo. Cuando hoy día una religión proclama ser la religión verdadera fácilmente es considerada etnocentrista o fundamentalista.

Considera Fraijó que “la beligerancia contra el relativismo está en proporción directa con la magnitud, precisión y delimitación del acervo doctrinal que se desea mantener y defender”⁶. De ahí que sean las religiones monoteístas o proféticas (judaísmo, cristianismo e islamismo) las que peores relaciones mantienen con el relativismo. Éstas han acotado más que las religiones místicas (budismo, hinduismo...) su universo doctrinal y simbólico. Pero, ¿debe esto resultarnos erróneo? Más bien se trata de una consecuencia lógica pues en la medida en que una Tradición religiosa define su fe, clarifica su identidad. “Ésta es nuestra fe”, afirman de los creyentes que reconocen su identidad común. Los contenidos de su *credo* son fruto de una revelación, de una experiencia personal. Su fe buscando comprender progresivamente alcanza un mejor conocimiento de la Verdad. Ésta existe y se deja encontrar y pensar. Por tanto, cuando se tiene un *credo* definido, no cabe el relativismo. Sin embargo creemos que el error es pensar que el no relativista es fundamentalista. Vamos a mostrar que el cristianismo siendo contrario al relativismo es también contrario al fundamentalismo. Ciertamente la Iglesia católica se sitúa en las antípodas tanto del relativismo, como se muestra en la Declaración *Dominus Iesus*, y del fundamentalismo.

También el cardenal Walter Kasper corrobora lo anterior. Ante la pregunta ¿por qué razón ahora el movimiento ecuménico avanza más despacio? Estima que una de las razones, que nos sitúa en el centro mismo del dilema, tiene que ver con los interrogantes actuales acerca de la identidad. “Incluso en un mundo caracterizado por la globalización muchos se preguntan: ¿Quiénes somos? ¿Quién soy yo? Nadie quiere acabar absorbido por un conjunto anónimo y sin rostro. La cuestión de la identidad se plantea en los individuos así como en las culturas, en los grupos étnicos y en las religiones; se plantea finalmente dentro

⁴ Ídem.

⁵ Cfr. M. FRAIJÓ NIETO, *A vueltas con la religión*, Verbo divino, Pamplona, 1998, p. 243.

⁶ *Ibidem*, p. 245.

de las Iglesias cristianas, donde una comprensión equivocada del ecumenismo ha conducido en ocasiones al relativismo y al indiferentismo”⁷.

Estos malentendidos y una inadecuada práctica ecuménica que suele traducirse en sincretismos religiosos, son la causa según Kasper de los “lógicos titubeos con respecto al diálogo ecuménico que, en ocasiones, ha degenerado en actitudes fundamentalistas”. Sin lugar a dudas, la cuestión de la identidad resulta fundamental y constitutiva para la persona humana, para la Iglesia y también para el diálogo ecuménico. Sólo cuando las distintas partes tienen una identidad definida pueden emprender un diálogo sin miedo a perder en ello su identidad. El diálogo exige la alteridad. Estas cuestiones y no otras han sido las que en los últimos años han planteado las cuestiones relacionadas con los fundamentos teológicos y eclesiales de un sano diálogo y de un sano ecumenismo. En este contexto debe ser comprendida la Declaración magisterial *Dominus Iesus* que tantas susceptibilidades e incomprensiones suscitó en su momento.

En algún sentido es comprensible que las religiones sobre todo las monoteístas, no sientan predilección por el término relativismo. Lo califican como un término débil que tiene que ver con palabras como *cautela, duda, aporía, indecisión, reserva, inseguridad*. Por esta razón las tradiciones religiosas prefieren términos fuertes: *fe, adhesión, convicción, seguridad*. Desde sus mismos orígenes, el cristianismo vivió comprometido con la razón y con la búsqueda de la verdad. Así se comprende su ardua labor de discernimiento para disolver las herejías nacientes: en la búsqueda de la verdad perseguían su identidad.

Pero la historia nos muestra que la verdad ha tenido siempre sus detractores. Nietzsche, por ejemplo, en su obra *El Anticristo* sentía especial interés por la pregunta que Pilato dirige a Jesús antes de ser condenado a muerte: *¿Qué es la verdad?* Pilato, desde una postura escéptica manifiesta su desencanto: está convencido de que la verdad es escurridiza, inasible. Pero las religiones no se ahorran el trabajo de la búsqueda. El hombre religioso, como todo hombre, es un *homo viator*. Vive con la fundamental esperanza de saciar su sed: *inquieto está mi corazón y no descansará hasta que no descanse en Dios* (San Agustín, I, 1, *Confesiones*).

⁷ Cfr. W. Kasper, *op. cit.*, p. 2.

**UN INTENTO DE SOLUCIÓN:
RELATIVO SE OPONE A ABSOLUTO PERO NO A VERDADERO**

Para evitar las reacciones fundamentalistas que, ciertamente, cierran el camino de un adecuado ecumenismo, algunas voces han tratado de matizar el término absoluto. El budismo, por ejemplo, se esfuerza por superar el sentido de lo absoluto. Así lo sugiere la conocida máxima del Zen: *Si encuentras al Buda, mávalo*. Expresión que nos hace recordar aquella del Obispo de Hipona: *“si comprehendis, non est Deus”*.

Según esto el término *absoluto* no debería aplicarse a ninguna religión. Si Dios es misterio ninguna religión podría atribuirse ser el camino absoluto. Aunque toda religión sería verdadera. Así lo considera el teólogo P. Knitter, representante del modelo pluralista que analizaremos más adelante. Lo que significa este importante desplazamiento de acentos lo explica el mismo autor:

“Una religión verdadera ya no estaría fundada en la posesión absolutamente cierta, final e inmutable de la verdad divina, sino en una experiencia auténtica de lo divino que nos ofrece el lugar seguro en que afirmarnos y desde el que emprender el viaje aterrador y fascinante, junto con las demás religiones, hacia la plenitud inagotable de la verdad divina”⁸.

Desde una posición bien distinta, el filósofo Torres Queiruga también considera que, si Dios se revela a todos, entonces *todas las religiones son reveladas* y, en esa misma medida, *verdaderas*⁹. Ahora bien, matiza el mismo autor, al comparar entre sí las religiones, “nos enfrentaremos a una dialéctica no entre lo verdadero y lo falso, sino entre lo verdadero y lo más verdadero, entre lo bueno y lo mejor”¹⁰. No todas las religiones son verdaderas en el mismo grado.

Esta verdad divina puede ser compartida desde un horizonte común de búsqueda religiosa. En conclusión, si hay que colegir que todas las religiones son verdaderas se excluye que una de ellas posea toda la verdad. Pero, ¿podemos conjugar esta solución con la afirmación de que *Cristo es la plenitud de la Verdad?*

⁸ P. KITTER, “El cristianismo como religión absoluta. Perspectiva católica”, *Concilium*, 156 (1980), 345.

⁹ Cfr. A. TORRES QUEIRUGA, “Cristianismo y religiones: inreligiónación y cristianismo asimétrico”, *Sal Terrae*, 997(enero 1997), pp. 3-19.

¹⁰ *Ibidem*, p. 12.

LOS INTENTOS DE SOLUCIÓN DESDE LA TEOLOGÍA DE LAS RELIGIONES

“La teología de las religiones es una reflexión sobre el hecho del pluralismo religioso de la humanidad desde el interior de la fe cristiana. Es una relectura de los grandes temas de la teología a la luz de la pretensión de verdad de las grandes religiones de la humanidad”¹¹.

Las cuestiones principales de esta disciplina son: ¿Qué debe decirse de las otras religiones como vías de salvación desde la fe en la mediación universal y única de Cristo? ¿Hay salvación para los seguidores de las otras religiones? ¿Cuál es su valor salvífico desde el punto de vista cristiano?

La salvación es un asunto primordial en este debate. La ciencia de las religiones nos informa de la pretensión de todas ellas de presentarse como vías de salvación, sobre todo las denominadas *postaxiales* aquellas que nacen en el llamado *tiempo eje* (nombre dado por Jaspers) en torno al año 500 a. C que cruzaría un arco que va desde el 800 a.C. al 200 a.C. Las religiones *preaxiales* serían las llamadas arcaicas u originales. Son las religiones prehistóricas, prelitterarias y de las grandes culturas de la antigüedad: Egipto, Mesopotamia, Roma, India..., etc. Frente a éstas en las nuevas religiones postaxiales se muestra de forma evidente una *nueva conciencia religiosa*. En ellas emerge la individualidad y la experiencia religiosa que no consiste tanto en la identificación con el grupo de pertenencia cuanto en la apertura personal a la trascendencia.

Desde la teología de las religiones se nos presentan tres alternativas o *paradigmas* distintos a la hora de abordar y hacer comprensible la cuestión. Los tres modelos explicativos serían el *exclusivismo*, el *inclusivismo* y el *pluralismo*. Veamos la tesis básica de cada uno de ellos:

- El *exclusivismo* sólo admite revelación real y verdadera y, también la salvación, en la propia iglesia o religión. En su forma rígida, hoy apenas es sostenida por nadie en la práctica¹². El axioma en el que se encarnó dentro de la religión católica fue el conocido “*extra ecclesiam nulla salus*” atribuido tanto a S. Cipriano de Cartago (s.III a. C) como a Tertuliano aunque también se postula que es Fulgencio de Ruspe (468 d. C- 533d. C) quien acuña la expresión y la aplica a paganos, judíos y cuantos se han separado de la Iglesia por cisma o herejía. Separarse culpablemente de la Iglesia suponía separarse de Cristo, fuente de la salvación.

¹¹ P. RODRÍGUEZ PANIZO, “Dimensión soteriológica de las religiones no cristianas”, *Teología y Catequesis*, 51 (1994), p. 65.

¹² Sí parece apoyar esta posición H. KRAEMER, *Why Christianity of All Religions*, London, 1962. Se inspira en la teología de K. Barth.

Es una fórmula empleada por el IV Concilio lateranense (aD 1215, DS 802) y por la bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII (aD 1302, DS 870). En estos textos el axioma va dirigido a cuantos se encuentran fuera de la Iglesia de manera *voluntaria* y *culpable*.

En el Concilio de Florencia (a. D. 1442, DS 1351) se amplía explícitamente su alcance para abarcar también a los paganos y judíos, aunque la intención es aplicar esta sentencia a los que se han separado de la Iglesia voluntariamente: “Cree firmemente, confiesa y predica (el concilio) que ninguno de los que existen fuera de la Iglesia católica, no sólo los paganos, sino también los judíos o heréticos así como los cismáticos, pueden llegar a ser partícipes de la vida eterna; sino que irán al fuego eterno, que está preparado para el diablo y sus ángeles, a no ser que antes del fin de su vida sean agregados a ella (a la Iglesia)”.

Podemos comprobar que es una lectura rigorista que ha sido releída posteriormente por el Magisterio eclesial. El dato que se pretende salvaguardar es que “toda la salvación viene por Cristo”, pero se acentúa excesivamente el papel mediador de la Iglesia o la pertenencia a ésta para que se opere la salvación.

Es el Papa Pío XIX quien, en la Alocución *Singulari quadam*, de 9 de diciembre de 1854, matiza considerablemente este axioma en una de las primeras ocasiones en que la Iglesia hablará de la *invencible ignorancia* como razón para justificar la salvación de los no cristianos: “En efecto, por la fe debe sostenerse que fuera de la Iglesia Apostólica Romana nadie puede salvarse; que ésta es la única arca de salvación; que quien en ella no hubiere entrado, perecerá en el diluvio. Sin embargo, también hay que tener por cierto que quienes sufren ignorancia de la verdadera religión, si aquélla es invencible, no son ante los ojos del Señor reos por ello de culpa alguna”.

Posteriormente, en la Encíclica *Quanto conficiamur moerore* dirigida a los obispos de Italia el 10 de agosto de 1863, se precisa en virtud de qué principio puede operarse la salvación de aquellos que profesan otras religiones: “Notoria cosa es a Nos y a vosotros que aquellos que sufren ignorancia invencible acerca de nuestra santísima religión, que cuidadosamente guardan la ley natural y sus preceptos, esculpidos por Dios en los corazones de todos y están dispuestos a obedecer a Dios y llevan vida honesta y recta, pueden conseguir la vida eterna, por la operación de la virtud de la luz divina y de la gracia; pues Dios, que manifiestamente ve, escudriña y sabe la mente, ánimo, pensamientos y costumbres de todos, no consiente en modo alguno, según su suma bondad y clemencia, que nadie sea castigado con eternos suplicios, si no es reo de culpa voluntaria”.

El Catecismo de la Iglesia Católica (Cfr. 846-848) recoge finalmente la lectura positiva del axioma sosteniendo que también en otras religiones puede obtenerse la salvación eterna. Así también *Lumen Pentium*, n. 16 asevera:

“Pues los que inculpablemente desconocen el Evangelio de Cristo y su Iglesia, y buscan con sinceridad a Dios, y se esfuerzan bajo el influjo de la gracia en cumplir con las obras de su voluntad, conocida por el dictamen de la conciencia, pueden conseguir la salvación eterna”.

No obstante, la lectura rigorista se reaviva en algunas ocasiones como sucedió en el año 1952. La Iglesia tuvo que excomulgar al jesuita Leonard-Feeney que se unió a la propuesta de tres profesores laicos expulsados por el rector del Boston Collage al mantener la condenación de todos aquellos que no pertenecieran expresamente a la Iglesia católica¹³.

El Vaticano II *sustituyó el modelo de la exclusión* por otro modelo de tipo concéntrico: en el centro se encuentra la Iglesia católica y en círculos cada vez más alejados las otras iglesias y religiones. Así suele repetirse en diferentes documentos (v. g. LG, 14-16): *Católicos – Cristianos (Nueva Alianza) – Judíos (Antigua Alianza) – Musulmanes (Alianza con Abraham) – Otros creyentes – Cuantos no han llegado a conocer a Dios*. Esta misma estructura indica el *carácter inclusivo* de la Iglesia sacramento de Cristo.

En definitiva, el inconveniente del modelo exclusivista es que no conjuga adecuadamente los dos principios fundamentales de nuestra fe: *la voluntad salvífica universal de Dios que quiere que todos los hombres se salven y la mediación única y universal de Jesucristo*. Los exclusivismos ponen todo el acento en esta segunda en detrimento de la primera.

- El *inclusivismo* no excluye ni verdad ni salvación en las demás religiones que son incluso valoradas positivamente, pero mantiene al mismo tiempo la centralidad, definitividad y absolutez, de la propia, que “incluiría” la verdad de las demás. Hay elementos valiosos susceptibles de ser incluidos en el misterio de Cristo. En el Cristianismo, camino de salvación, confluyen las demás religiones como vías secundarias. La tesis del teólogo K. Rahner conocida como *cristianismo anónimo*, representa bien este modelo. Son también secuaces de esta visión Henri de Lubac, Yves Congar y Jean Daniélou. Se ha criticado que el inclusivismo busca comprender a las demás religiones desde la propia lo que parece limitar el diálogo con el resto.
- El *pluralismo* surge como réplica al anterior modelo. Para él todas las religiones son iguales, manifestaciones *equivalentes* en su valor salvífico y en su verdad, pues la diversidad nace únicamente de la comprensión de lo divino en los diferentes contextos culturales. Es el modelo que mejor prensa tiene hoy día pero su dificultad insuperable en cómo aborda la cuestión de la verdad. El peligro de relativismo es patente en este intento conciliador. Esta tendencia también recibe el nombre de *universalismo*, y es propugnado sobre todo por John Hick, P. Knitter y H. Küng y, con ciertas matizaciones también por Raimundo Panikkar. Éste planteamiento arranca primero de una nueva

¹³ P. RODRÍGUEZ PANIZO, *op. cit.*, p. 73.

concepción de la verdad, la propia de un pensamiento relativista que desconfía de toda pretensión absoluta y defiende un igualitarismo consecuente con ésta valoración de la verdad. El universalismo o pluralismo indiferenciado resulta simplemente impracticable e imposible. Ni aquellos que lo sostienen con mayor empeño pretenden asumir todas sus consecuencias, de ahí la obligada distinción entre las “grandes religiones” y todas las demás. Pero no podemos distinguir sin un criterio de objetividad. Tendremos que concluir afirmando que no toda forma de vivir la religión es igualmente válida. No podemos cometer el fallo de practicar un sincretismo que no contemple la exigencia de encontrar la verdad, sobre todo cuando ésta verdad tiene que mostrar al hombre cuál es la praxis verdaderamente salvadora.

Con gran sensatez hoy día casi todos los teólogos y el mismo Magisterio de la Iglesia se adscriben a la segunda forma. El inclusivismo parece responder muy bien, o al menos suficientemente bien, a las preocupaciones legítimas del respeto y la apertura a los demás, sin por ello ceder al vértigo del relativismo¹⁴.

Ciertamente el Dios del Cristianismo se nos revela no como salvación exclusiva para unos, sino como el que mantiene su trascendencia gratuita e intrínsecamente destinada a todos. El Cristianismo inicial luchó por comprender la implicación universalista del mensaje evangélico. Pero la experiencia cristiana, que muy pronto anunció la centralidad de Cristo, hasta el punto de afirmar que no hay salvación en ningún otro (Hch 4,12), no podía dejar de proclamar igualmente la universalidad de la salvación, que brota de la esencia más íntima de su Dios que es amor (1 Jn 4,8.16) y que por lo mismo quiere que todos los hombres se salven (1 Tim 2,4).

LA RESPUESTA DEL CONCILIO VATICANO II

Forma parte del espíritu del Vaticano II que *la salvación está a disposición de todos los hombres* (GS 22). Asimismo se hace notar que la acción del Verbo y del Espíritu se produce en el corazón de los hombres, pero también en ciertos elementos objetivos que forman parte de las tradiciones religiosas de la humanidad. *Lumen Gentium* estima que la Providencia no niega lo necesario para la salvación a las personas de buena voluntad que *sin culpa* no han llegado a un conocimiento expreso de Dios: *La Iglesia aprecia todo lo bueno y verdadero, que entre ellos se da, como preparación evangélica, y dado por quien ilumina a todos los hombres, para que al fin tenga la vida* (LG 16).

También *Ad Gente* declara que el designio universal de Dios para que todos los hombres se salven se realiza en el alma de los hombres y también por los esfuerzos

¹⁴ A. TORRES QUEIRUGA, *op. cit.*, p. 10.

religiosos con los que *de muchas maneras* se busca a Dios (AG 3) o que Dios puede traer a la fe *por caminos que él sólo conoce* a los que no conocen el Evangelio (AG 7). En el mismo sentido podemos leer en *Gaudium et Spes* que debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos *de forma por Él sólo conocida* la posibilidad de asociarse al Misterio pascual (GS 22). También en *Unitatis Reintegratio* refiriéndose a las otras iglesias cristianas asevera que:

“Aunque creamos que las Iglesias y comunidades separadas tienen sus defectos, no están desprovistas de sentido y de valor en el misterio de la salvación, porque el Espíritu de Cristo no ha rehusado servirse de ellas como medios de salvación, cuya virtud deriva de la misma plenitud de la gracia y de la verdad que se confió a la Iglesia” (UR 3).

En consecuencia, el Concilio Vaticano II insiste en que las tradiciones religiosas pueden constituir “vías de salvación” para sus miembros, nunca en sentido absoluto, pero en relación con el misterio de Cristo, nunca sin él o por sí mismas. La salvación se opera además gracias al designio original de Dios que quiere que todos los hombres se salven, por la presencia activa del Verbo en toda la creación y a partir de la acción del Espíritu Santo que obra la gracia en los corazones de forma sólo a Dios conocida.

DECLARACIÓN *DOMINUS IESUS*: HACIA UN ECUMENISMO NO RELATIVISTA

La Declaración DI publicada en el año 2000 no dice nada sustancialmente nuevo por lo que sorprende las acaloradas reacciones que suscitó. El documento sólo pretende restablecer la ortodoxia como respuesta a ciertas posturas teológicas contemporáneas que afirmando en exceso la semejanza entre cristianismo y religiones no cristianas derivan en actitudes relativistas y sincretistas.

La DI quiere mostrar que la complementariedad del cristianismo con otras religiones debe ser bien entendida. El teólogo Paul J. Griffiths¹⁵ nos muestra que lo que doctrinalmente se quiere poner de manifiesto es que *ontológicamente* la complementariedad no es posible, pues ésta conlleva negar implícitamente el carácter pleno y completo de la presencia reveladora de Dios en Jesucristo. Pero, por definición, la presencia de Dios en Jesús es completa.

Sin embargo, *epistemológicamente* la complementariedad es posible. Que la revelación de Dios en Cristo es completa (lo cual es verdad de fe) no implica que la

¹⁵ Cfr. P. J. GRIFFITHS, “Sobre *Dominus Iesus*: la complementariedad es sostenible”, *Concilium*, 302 (2003), pp. 27-30.

verdad acerca de Dios explícitamente conocida por los que componemos la Iglesia sea completa.

Así el mismo documento confirma esta no implicación fundamentándose en Jn. 16,13, pasaje en el que se nos dice que *es el Espíritu Santo el que nos guiará a la verdad completa*. La Iglesia reconoce que se encuentra en camino hacia un futuro en el que la verdad va desvelándose. Sólo así puede ser comprendida una complementariedad que no sea un burdo sincretismo. La Declaración *Nostrae Aetate* ya nos había ofrecido las pautas de una complementariedad no sincretista:

“Por consiguiente, [el Concilio] exhorta a sus hijos a que, con prudencia y caridad, mediante el diálogo y colaboración con los adeptos de otras religiones, dando testimonio de fe y vida cristiana, reconozcan, guarden y promuevan aquellos bienes espirituales y morales, así como los valores socio-culturales que en ellos existen”.

En definitiva, ontológicamente la complementariedad es indefendible pero epistemológicamente es comprensible y necesaria en la medida en que el conocimiento de otras religiones redunde en bien para el resto de religiones.

No obstante, esto no será posible sin una clara identidad religiosa. Como mantiene el cardenal Lehmann¹⁶,

“la Iglesia y los cristianos son llamados a dar testimonio de aquello que les es propio, a defender sus convicciones con una actitud caracterizada por el diálogo y el poder de la argumentación, por la voluntad de servir y por la solidaridad”.

El diálogo, clave del acercamiento a las otras religiones, nos exige tener una clara identidad y una buena capacidad de escucha. No sólo es posible acercarse al otro y comprenderlo, sino que también es posible aprender de él. El diálogo con lo distinto no supone aceptar acríticamente los posicionamientos ajenos. No admitimos la relatividad, nuestro diálogo tiene que ser guiado por la voluntad de verdad. Así se recoge en la presente declaración (DI 2):

“Dicho diálogo, que forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia, comporta una actitud de comprensión y una relación de conocimiento recíproco y de mutuo enriquecimiento, en la obediencia a la verdad y en el respeto de la libertad”.

El diálogo no puede consistir en hacer una sopa de religiones, porque las diversas respuestas religiosas no pueden reducirse a simples variaciones equipolentes. Como afirma el filósofo Torres Queiruga existen diferencias profundas que implican muchas veces contradicciones insuperables. Por ejemplo, *entre exigir sacrificios humanos o pedir el amor incluso a los enemigos, así como entre ver a Dios como creador libre del mundo o verlo, en sus diversas formas, sometido al*

¹⁶ Cfr. I. BERTEN, *op. cit.*, p. 36.

hado, no cabe hablar de meras variantes, so pena de destruir la validez de toda experiencia humana y de hacer imposible todo discurso sensato sobre ella.

En esta misma línea, hoy día nos encontramos con la propuesta del teólogo Jacques Dupuis: el *inclusivismo pluralista*. Este modelo insiste en la necesidad de mantener el carácter constitutivo universal del acontecimiento de Cristo en orden a la salvación junto con la valoración del significado salvífico positivo de las tradiciones religiosas. La complementariedad, como no puede ser de otro modo, es *asimétrica* pues, coherentemente, los cristianos no renunciamos a la trascendencia insuperable de la revelación de Dios en las *palabras y obras* de Cristo.

LA DECLARACIÓN *NOSTRA AETATE* Y LA PRAXIS DEL ECUMENISMO

La Declaración NA (1965), concebida en un contexto distinto que la DI, contiene un auténtico proyecto ecuménico fundado en las actitudes de Cristo como camino de encuentro. Partiendo de las claves de fe indiscutibles, a saber, la voluntad salvífica universal de Dios y la mediación única de Cristo, NA nos lanza inmediatamente a la acción. Es el paso de la ortodoxia a la ortopraxis.

En el proemio de esta breve Declaración que consta de tan solo cinco apartados, el Concilio hace una valoración positiva de la globalización, fenómeno que está estrechando los vínculos de los hombres entre sí y que ha lanzado a la Iglesia a considerar la relación con otras religiones cumpliendo así su misión de fomentar la Unidad y la Caridad (NA 1). La solidaridad humana, lejos de ser una moda pasajera, tiene su fundamento en la unidad de origen y fin de todos los hombres. La salvación, vuelve a recordarnos el Concilio, se extiende a todos.

Nostra Aetate manifiesta que la naturaleza de toda religión es, por una parte, ser respuesta a los interrogantes cruciales de la condición humana (NA 1) y, por otra, ser expresión de la percepción que se tiene de esa *fuera misteriosa* presente en la realidad que en ocasiones llega a ser reconocida como *Suma Divinidad* e incluso como *Padre* (NA 2).

Uno de los asertos nucleares del documento es que “la Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero” (NA 2). Se concreta así el compromiso de respetar los diversos modos de obrar y de vivir de otras religiones que, aunque discrepen mucho de lo que la Iglesia profesa no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres.

Nostra Aetate nos transmite que es posible enriquecerse escuchando lo que de valioso hay en otras religiones. No se trata como muchos piensan de dejar de ser cristianos, sino de acoger en nuestra religión los elementos valiosos que nos llegan de otra, pero que remiten a la común Realidad Divina.

Es un reconocimiento de la pluralidad al tiempo que se incentiva la propia identidad que se traduce en la obligación de anunciar a Cristo *el Camino, la Verdad y la Vida* (Jn 14,6) Tal anuncio requiere también la formación específica de aquellos que deberán llevar la *buena nueva* a tierras de misión. Por esta razón en *Optatam Totius*, documento en el que se define cuál debe ser la formación de los futuros sacerdotes, se dice: “Introdúzcase también a los alumnos en el conocimiento de las otras religiones más extendidas en cada región, a fin de que conozcan mejor lo que, por divina disposición, tienen de bueno y verdadero, aprendan a refutar sus errores y sean capaces de transmitir la plena luz de la verdad a los que carecen de ella” (OP 16).

Pero el Concilio no pretende sólo que nos respetemos como el que asume una posición políticamente correcta, sino que exhorta a los creyentes a que *reconozcan, guarden y promuevan* los bienes espirituales, morales y sus valores socioculturales. Los tres verbos utilizados nos implican de forma activa mostrándonos la postura que debemos adoptar. Ahora bien, todo ello ha de hacerse con las siguientes disposiciones: *prudencia, caridad, diálogo, colaboración* con las otras religiones y *testimonio* de fe y vida cristiana. En definitiva, *colaborar con el otro desde mi propia identidad*.

Por último, el Concilio hace una llamada a la defensa de la *dignidad humana* y condena *cualquier discriminación por motivos de raza o color, de condición o religión* (NA 5). Hay una especial preocupación por las relaciones de los cristianos tanto con los judíos como con los musulmanes por lo que insiste en la necesidad de reconciliación y olvido de los acontecimientos dolorosos del pasado (de modo particular con los musulmanes).

La Declaración se muestra especialmente exigente en este punto. La fraternidad universal a la que estamos llamados excluye toda discriminación. En concreto los cristianos conocemos de dónde nace esta exigencia: *todos estamos hechos a imagen y semejanza de Dios*. El Concilio reconoce que esto es lo que realmente nos une. La exigencia del amor fraterno es enfatizada mediante el recurso a las Escrituras: *el que no ama, no ha conocido a Dios* (1Jn 4,8). La Verdad que es Dios se reconoce en el *compromiso ético* con los hermanos pues como se lee en la misma Carta joánica (1 Jn 4, 20): “Si alguno dice: ‘Amo a Dios’, y aborrece a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve”.

En conclusión, el documento incide insistentemente en la importancia de nuestra coherencia ética, porque los principios éticos que no se encarnan no pueden transformar. Éste es el sentido de una de las declaraciones finales: *el concilio ruega ardientemente a los fieles que observando en medio de las naciones una conducta ejemplar, tengan paz con todos los hombres*.

También el filósofo Torres Queiruga propone que en el diálogo ecuménico el énfasis prioritario se ponga en *la propuesta reveladora y salvadora de Cristo*, que es

la que alimenta nuestra convicción de fe, y ofrecer al otro la posibilidad de *verificarla*.

La unidad deseada por el Concilio tiene también la pretensión de que las distintas religiones, colaborando en unidad promuevan unidas *la justicia social, los bienes morales, la paz y la libertad para todos los hombres* (NA 3).

Ciertamente los acontecimientos trágicos que acaecen en nuestro mundo son los que deberían hacernos caer en la cuenta del papel decisivo de lo religioso en los grandes problemas del mundo. “La consecución de la paz, la justa distribución de las riquezas o la responsabilidad medioambiental no pueden ser resueltas al margen de la aportación de las religiones”¹⁷. De hecho, la preocupación por el diálogo entre las religiones ha surgido muchas veces de estas necesidades acuciantes que exigen una respuesta ética. Éste y no otro fue el sentido del Parlamento de las Religiones del Mundo cuyas reuniones de Chicago (1993) y Ciudad del Cabo (1999) se centraron en la contribución de las religiones a una ética mundial. Lo mismo cabe decir, como veremos a continuación de la iniciativa que ya en 1986 tuvo Juan Pablo II congregando a los líderes de las grandes religiones a un encuentro de oración por la paz en Asís.

JUAN PABLO II PROMOTOR DE LA UNIDAD: LA ORACIÓN POR LA PAZ EN ASÍS

El 25 de enero de 1986 el Papa Juan Pablo II convocó en San Pablo Extramuros a todos los responsables de las Iglesias y Comunidades cristianas, así como de las demás grandes religiones del mundo a un encuentro especial de oración por la paz en la ciudad de Asís. Ese año había sido proclamado por las Naciones Unidas *Año Internacional de la Paz*. Juan Pablo II quiso ahondar en la necesidad del compromiso de las Iglesias y de las Religiones por la paz. Era plenamente consciente de las diferencias existentes entre todos los convocados y los conflictos que éstas habían provocado. El entonces obispo de Roma consideró que había llegado la hora de construir sobre aquello que nos une a todos. Algo más importante que nuestras ideas estaba en juego:

“Ahora el Señor nos hace comprender mejor que, más allá de nuestras verdades y divergencias, está el hombre, está la mujer, están los niños de este mundo, a los que todos queremos dar lo mejor que tenemos, nuestra fe que puede transformar el mundo. La fe común en Dios tiene un valor fundamental. Ella, al hacernos

¹⁷ Cfr. D. PICORNELL GALLAR, “La teología moral ante el diálogo interreligioso”, *Moralia*, 27 (2004), pp. 413-431.

reconocer que todas las personas son creaturas de Dios, nos hace descubrir la hermandad universal¹⁸.

Éste es el punto de convergencia de las distintas creencias, la filiación divina, la confianza en un Dios providente. Por ello, continúa resaltando Juan Pablo II que

“nadie debería maravillarse si los miembros de las diversas Iglesias cristianas y de las varias religiones se encuentran juntos para orar. Los hombres y mujeres que tienen un “ánimus religiosus” pueden ser, en efecto, la levadura de una nueva toma de conciencia de la humanidad entera por lo que respecta a su responsabilidad común en relación a la paz. Toda religión enseña la superación del mal, el empeño por la justicia y la acogida del otro. Hoy esta fidelidad común y radical a las tradiciones religiosas respectivas es más que nunca una exigencia de la paz¹⁹.

En el saludo a las distintas delegaciones en la basílica de Santa María de los Ángeles (27-X-86) quiere dejar claro que como líderes religiosos, no se habían congregado para asistir a una conferencia interreligiosa sobre la paz que buscara planes de acción a escala mundial en favor de una causa común, *sino para orar*. Nuevamente se pone de manifiesto la importancia del testimonio del creyente que se convierte en signo visible ante el mundo para que tome conciencia de que existe otra dimensión de la paz y otro camino para promoverla, distinto de las negociaciones o compromisos políticos.

Juan Pablo II recalcó también que con aquel encuentro no buscaba un consenso religioso o entablar una negociación sobre las particulares convicciones de fe. Como tampoco pretendía *una concesión al relativismo* en las creencias religiosas, “ya que cada ser humano ha de seguir con sinceridad su recta conciencia con la intención de buscar y obedecer a la verdad²⁰”.

Estas palabras resumen el valor de la senda abierta por el entonces sucesor de Pedro, hacer confluir a las distintas creencias por un mismo camino: el de la búsqueda del bien de la humanidad, aquello que anhela todo espíritu auténticamente religioso. La unidad de verdad y praxis será la única que nos ayude a superar la continua acusación hacia las religiones cuando son motivo de discordia: “Tenemos la suficiente religión para odiarnos unos a otros pero no tenemos la suficiente religión para amarnos unos a otros” (Jonathan Swift).

La verdad de las religiones es a la vez religiosa y moral. “Por su dimensión moral la verdad de las morales religiosas es práctica porque está ligada a unas acciones con las que se pretende alcanzar un bien²¹”. La verdad moral es teleológica porque ella misma es meta de un proceso y porque nos remite a un ideal

¹⁸ Alocución de Juan Pablo II en la Jornada Mundial de Oración por la Paz en Asís, Octubre de 1986.

¹⁹ Ídem.

²⁰ Ídem.

²¹ Cfr. D. PICORNELL GALLAR, *op. cit.*, p. 424.

de vida. Si creemos que Cristo es la plenitud de la verdad no podemos dejar de *escuchar, practicar y anunciar* su *Mandamiento Nuevo*. De lo contrario nunca seremos testigos o mártires de su causa sino, probablemente, heraldos de palabras huecas. Palabras que, en definitiva, no muestran la Verdad.

CONCLUSIÓN

La práctica ecuménica que expone el Magisterio supera todo relativismo y busca el fundamento del encuentro con los otros en algo que supera las diferencias culturales, como es el haber sido constituidos hijos de un mismo Padre. He aquí la clave de la unidad en la diversidad. Unidad que no es confusión sino aspiración a una fusión que sólo podrá realizar el Amor que nos trasciende. Pues tal es la voluntad del Padre transmitida por el Hijo: *Que todos sean uno para que el mundo crea que me has enviado* (Jn 17, 21)

El encuentro con otras religiones precisa ser guiado por ese *Logos* que puede favorecer el auténtico diálogo, el *Logos* que es *Camino, Verdad y Vida* (Cfr. Jn 14,6).

Se acabó de imprimir
el día (día) de (mes) de 2005
en el Servicio de Publicaciones Docutech
de la Fundación Universitaria San Pablo-CEU