



PARADOXA

PARADOXA

[FILOSOFÍA EN LA FRONTERA]

CONSEJO DE REDACCIÓN

Alfonso Domínguez Vinagre
José María Egido Fondón
Jesús González Javier
María Granado Belvís
Manuel Lázaro Pulido
Florentino Muñoz García
Joaquín Paredes Solís
Juan Bautista Verde Asorey

SECRETARIA

Raquel Rodríguez Niño

CORRESPONDENCIA Y COLABORACIONES

Apartado 979, 10080 Cáceres

OBRA GRÁFICA ORIGINAL

Joaquín Paredes Piris

DISEÑO

Luis Costillo

DEPÓSITO LEGAL

CC-028-1997

ISSN

84-95239-88-4

COLABORA

DIPUTACIÓN DE CÁCERES

POR QUÉ
PARADOXA

[FILOSOFÍA EN LA FRONTERA]

Sin duda no tuvimos la suerte de sentirnos llevados de la mano por la Diosa de Parménides hacia la ‘episteme’ (ciencia), y nos tuvimos que conformar con devanarnos los sesos en el campo de la ‘*doxa*’ (opinión).

Claro que muchas opiniones han sido bien fijadas a lo largo de la historia; y en relación con ellas nacieron la ortodoxia, la heterodoxia, la pandoxia, la protodoxia, la escatodoxia, la miadoxia, la antidoxia y la ‘*paradoxa*’.

Nosotros estamos seguros de que nuestra opinión no es la más importante. No esperamos que merezca ser *fijada* nunca. Por eso los discrepantes jamás serán anatemas.

Sólo pretendemos facilitar la ocasión de expresar libremente el pensamiento, un pensamiento riguroso, sereno, consciente, divertido y *móvil*. Nos situamos deliberadamente un poco al *margen* (‘para’); circulamos por los límites; no nos instalamos en ninguna parte. Nos asomamos amistosamente a la **frontera**, con la intención de poder cruzarla sin visado para estrechar la mano del otro y contarle nuestros cuentos.

S U M A R I O

_____ ; ` O : " _____

DIALÉCTICA DEL ROMANTISMO. MAGNÍFICA MISERIA

José Luis Molinuevo

**DELIMITACIÓN PRELIMINAR DEL CONCEPTO ARENDTIANO DE
TOTALITARISMO**

Agustín Serrano de Haro

_____) ` > " _____

LIBERTAD, IGUALDAD Y FRATERNIDAD

Antonio Blanco Caballero

«DIGNIDAD HUMANA» Y SENTIDO DE «LO SAGRADO»

Antonio Blanco Caballero

**EL EJEMPLARISMO MORAL COMO BASE DE LA LEY NATURAL
EN SAN BUENAVENTURA**

Manuel Lázaro Pulido

**LA DEMOCRATIA COMO ÚNICA FUNDAMENTACIÓN RAZONABLE
DE LA ETICOLOGÍA**

Juan Verde Asorey

ÉTICA DE LA RESISTENCIA Y MORAL DE LA DERROTA
Alfonso Domínguez Vinagre

_____ : **g \ (: »** _____

**MICHEL FOUCAULT Y DEL DISPOSITIVO DE LA SEXUALIDAD EN
ESPAÑA**

Valentín Galván García

MODELOS DE UNIVERSO

Juan Pedro Sánchez Ávila

● ; ' O : " ●

DIALÉCTICA DEL ROMANTICISMO. MAGNÍFICA MISERIA.

José Luis Molinuevo.

En su novela *Anton Reiser*, (1785) Moritz describe la situación de su esperanzado pero desgraciado personaje, que da título a la obra, como *magnífica miseria*. El frecuentar ocasionalmente con la nobleza y personas distinguidas, a la par que despierta sus expectativas sociales le hace ver el contraste entre su situación personal y financiera y la de aquellos a quienes visita. Es el amargo contraste entre el ideal y lo real. Por una parte, está el orgullo de quien se siente capacitado y mide lo que es por lo que quiere y merecería ser, y, por otro, el destino social, la falta de reconocimiento que le confina en un no ser. El resultado es una magnífica (aspiración) miseria (situación). Nada extraño, y, hasta ahora, nada que se salga del guión que conocemos con el tópico de «romanticismo».

Sin embargo, el motivo central de esta novela puede dar una de las claves del siglo en el que surge, pero también

algo más. Lo que describe Moritz sirve para entender la otra cara de un tópico histórico y también una situación que se repite siempre. El Romanticismo no es sólo un período histórico, un movimiento literario y artístico, sino un momento de la vida de los individuos en sus diferentes historias. Lo corrobora esa incomodidad con que Goethe recibía en la vejez a los admiradores de su *Werther*. Ya entonces pasaba como símbolo de una época, del Romanticismo, término que no le hacía mucha gracia. Por eso tenía mucho interés en explicar el éxito de su *Werther* como algo que trascendía a la expresión afortunada de un sentimiento epocal, para ir, más bien, directamente al corazón de cada individuo: «Creo que el *Werther* hizo época simplemente porque apareció, pero no porque apareciera en un momento determinado. En cada época hay tanto sufrimiento inexpresado, tanta secreta insatisfacción y hastío vital, y, en cada individuo, tanto desequilibrio con respecto al mundo, tantos conflictos de su naturaleza con las instituciones burguesas, que el *Werther* haría época incluso aunque apareciera hoy día»¹.

Lo que dice Goethe es que la actualidad del romanticismo histórico sólo es posible si su núcleo es ahistórico. Es propio

¹ «En realidad, vista más de cerca, la tan cacareada «era Werther» no forma parte de la trayectoria de la cultura universal, sino de la de cada individuo, que con un sentimiento natural libre e innato debe aceptar las formalidades restrictivas de un mundo anticuado y aprender a adaptarse a ellas. La felicidad frustrada, el dinamismo reprimido y los deseos insatisfechos no son achaques de una época determinada, sino de cada individuo en particular, y malo sería que no hubiéramos pasado nunca por ningún momento de nuestra vida en el que Werther no nos pareciera exclusivamente para nosotros». J.P.Eckermann. *Conversaciones con Goethe*. Edición de Rosa Sala Rose. Acantilado, Barcelona, 2005, p.

de cada época a condición de que se dé en todas. Y, en este caso, se da en ellas porque hay siempre, al menos, una época en la vida del individuo en que el ser humano no se resigna ante el sufrimiento. De este modo, lo romántico, sin esencialismos, hunde sus raíces en una condición humana que es histórica y social. Por ello, es tan fácil, como inútil, intentar actualizarlo o buscar, una vez más, un caduco posromanticismo. En realidad, no es que seamos románticos, es que no hemos dejado de serlo nunca. El romanticismo es como un ascua que se pone a arder tan pronto como se aventan las cenizas culturales de las modas

En este sentido, hablar del romanticismo ayuda a entender una, aquella época y también la actual. Sujetos a una época concreta los modelos románticos envejecen, pero no aquello por lo que surgen, se encarnan, y frente a lo que reaccionan. Las contradicciones sociales, la insatisfacción personal y, particularmente, el sufrimiento, llevan al individuo, no sólo a huir, como ha difundido el tópico romántico, sino también a «romantizar», a transformar el mundo y a sí mismos, a pasar del sustantivo al verbo, como querían, quieren, los románticos. Las palabras Ilustración y Romanticismo son verbos, ilustrar, romantizar, que han sido tomadas como sustantivos, dando pretexto a interpretaciones esencialistas y sustantivadas. Pero así como Kant creía estar en una época de Ilustración, pero no ilustrada, de ese mismo modo los románticos creían estar en la época de Romanticismo, pero no en una época romantizada. Ambos se consideraban como tendencias emancipatorias a través del entendimiento y del sentimiento.

Novalis vincula el romantizar con la recuperación de lo originario ². Ahora encontramos romántico a algo, (una noche, una aventura, un detalle) entonces sencillamente lo convertían en ello. Quizá una de las mejores definiciones es la que ha dado Baudelaire del romanticismo: arte moderno, es decir, intimidad, espiritualidad, color, aspiración al infinito ³. De entre ello es especialmente interesante la calificación de «moderno», que permitiría interpretar la modernidad estética como un nuevo romanticismo.

Mientras haya individuos (figuras de barro quebradizo que alientan) y libertad, habrá romanticismo. La diferencia con la Ilustración es que esa búsqueda de la libertad no es lineal, con origen y final, sino en arabescos, meandros, viajes sin fin, que acaban (generalmente mal) o no acaban nunca. Empezarlos es magnífico, por más que en cada instante se experimente la miseria del presente. Pero cada individuo, cada época, tiene su propio estilo, su modo peculiar de sentir, no sólo de saber. Por lo que sería más acertado hablar de «romanticismos», tanto desde el punto de vista individual como histórico. La reducción a «el romanticismo» o «lo romántico» tiene un indudable origen historiográfico, pero también forma parte de la herencia

² «El mundo debe ser romantizado para reencontrar su sentido originario. Romantizar no es otra cosa que una potenciación cualitativa. Cuando a lo que es vulgar le doy un sentido superior, a lo usual una apariencia misteriosa, a lo conocido la dignidad de lo desconocido, a lo finito la apariencia de lo infinito, lo romantizo» (Novalis. *Nuevos fragmentos*).

³ Quien dice romanticismo dice arte moderno —es decir, intimidad, espiritualidad, color, aspiración al infinito, expresados por todos los medios que contienen las artes». (Charles Baudelaire. «¿Qué es el romanticismo». Recogido en *Salones y otros escritos sobre arte*. Trad. de Carmen Santos, Visor, Madrid, 1996, págs., 103-104).

recibida del siglo pasado, que amaneció antiromántico y acabó tecnoromántico. El error de perspectiva radica en la animosidad y ruptura cultural que hay a comienzos del siglo XX contra el idealismo, el romanticismo y, desde el punto de vista social, con todo lo que huele a burgués.

Y, sin embargo, es en una dialéctica de ese movimiento no unitario, y que atraviesa diversas épocas, donde podemos encontrar *también* buena parte de la génesis de lo contemporáneo, en concreto, de las *identidades tecnorománticas*. Es en una génesis histórica, en un proceso genético, donde se halla, junto a la clave de nuestras identidades, la vacuna contra las versiones neohistoricistas de las mismas. Basta con inocular anticuerpos románticos como son los de esa polaridad del sufrimiento y el amor. Del primero surge el segundo y viceversa. Es el sufrimiento de la criatura lo que le hace volverse al creador, de la angostura de lo finito hacia lo infinito, del encajonamiento en los límites hacia lo ilimitado, de la cadena de lo condicionado hacia lo incondicionado. En la configuración de las identidades tecnorománticas los relatos de futuro son siempre de los orígenes.

Y es también el sufrimiento quien convierte a la dialéctica, en el caso del romanticismo, de mecanismo del pensamiento en forma de vida: es la existencia trágica. Esta es la herencia del romanticismo en las identidades tecnorománticas. El descontento romántico con la situación del ser humano, con el presente de su ser, le lleva al movimiento (el romanticismo es un movimiento) hacia otra forma de ser, que encuentra en los orígenes, de modo que

el futuro está en los orígenes, pero no en una vuelta a los mismos sino en hacer que el origen actúe, mane. Y ésta es la misión de la palabra en la poesía y la tarea del arte. Cuando se ve al romanticismo como un movimiento de regreso al pasado, a los griegos, a la Edad Media, esto es sólo un medio pues no intentan que el tiempo se detenga, sino que mane, cegada su fuente por la broza de la historia, de sus interpretaciones. De ahí que la búsqueda de fuentes (tanto naturales, como históricas) se confunde a menudo con la creación de esas fuentes.

Pero ya desde sus comienzos hay otro lado oscuro en el romanticismo, hay la conciencia de que la vuelta a los orígenes es imposible, de que la puerta del Paraíso está cerrada para siempre, como reflejará luego el *Caín* de Byron, más aún, que los paraísos son paraísos malditos, lo que experimentará Baudelaire, uno de los últimos románticos, y tendrá su plasmación icónica en el *Angelus Novus* de Paul Klee, comentado por Benjamin. Por el contrario, en el tecnoromanticismo de la novela cyberpunk, el ciberespacio acaba ocupando el lugar de los paraísos artificiales, es el refugio de los dioses huidos. El romanticismo se bifurca así en un futuro de idealismo utópico y de pesimismo distópico. No están tan separados, sino que tienen un carácter dialéctico, ya que toda utopía acaba en distopía y esta genera, a su vez, una utopía. En las identidades tecnorománticas, las fronteras entre Ilustración y Romanticismo se difuminan. A primera vista parece contradictorio, pero no lo es tanto si se prolonga la investigación, que ya se ha hecho, sobre la dialéctica de la ilustración a la, poco extendida, dialéctica del romanticismo.

Dialéctica de la Ilustración, dialéctica del Romanticismo.

La dialéctica del Romanticismo proviene de la dialéctica de la Ilustración y del Idealismo. Es la Ilustración sentimental quien realiza las dos últimas llevando a término sus ideales emancipatorios bajo la divisa del ¡atrévete a sentir!. Ella intenta salvar a la ilustración y al idealismo absoluto de la catástrofe de la razón en el racionalismo. El primer romanticismo es contemporáneo y heredero de esa Ilustración sentimental. Pero es ese romanticismo del *Sehnsucht* (nostalgia, anhelo), del amor, quien descubre su otra cara ineludible, la del sufrimiento. El romanticismo azul es ininteligible sin su reverso, el romanticismo negro. Porque le lleva en sus entrañas dando a luz, con gran espanto, el lado oscuro del sentimiento. Es precisamente, y de manera paradójica, la conciencia de éste lo que inhibe (en la conciencia oscura del deseo, del oscuro deseo) al hombre contemporáneo la capacidad de desear.

La situación actual oscila entre la tecnoilustración y el tecnoromanticismo. El transhumanismo es una herencia de la Ilustración, el posthumanismo lo es del Romanticismo. El uno es el aumento hasta la totalidad, el otro la disolución de lo humano en la totalidad. El ejemplo más socorrido es *2001, una odisea en el espacio*: del hueso lanzado al espacio por el homínido, a la nave espacial en que se transforma, pero también a la disolución del astronauta en el esperma cósmico del infinito. Las visiones del futuro tecnológico se construyen en las deliberaciones científicas y en los imaginarios sociales. Y ambos están entremezclados.

Tener en cuenta esta situación –entre la tecnoilustración y el tecnoromanticismo- es decisivo en la construcción de futuros que no sean un mero regreso a los orígenes. Y de la misma forma que se intentó una dialéctica de la Ilustración debe hacerse lo mismo con el Romanticismo. Y sería muy útil aprender de los aciertos y errores de la primera a la hora de emprender la segunda. Me estoy refiriendo, obviamente y en concreto, a la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno. El error básico de planteamiento en la obra consistía en creer que éramos herederos de la modernidad, de sus ideales, es decir de la Ilustración. Error explicable por la formación neokantiana de sus autores que hacían extensible al resto de la humanidad europea. Desde esta perspectiva resultaba perfectamente inexplicable que, herederos de una época de la razón que había apartado el mito y la barbarie, hubiéramos sucumbido a la barbarie, a menos que la razón se hubiera convertido otra vez en mito, en barbarie. Nada extraño, pues un análisis atento del mito ya había permitido a los autores descubrir en él la larga mano de la astucia de la razón. Pero al diagnosticar así el mal también el posible remedio se revelaba peor, o igual que la enfermedad. Pues se ponía en juego una teoría de la racionalidad instrumental inadecuada para entender la época técnica en la que vivían. Bien es cierto que luego sus posturas evolucionaron y es posible una reconciliación suya con las nuevas tecnologías.

Ese planteamiento inicial era aparentemente el mismo que el de Schiller al comienzo de las *Cartas sobre la educación estética del hombre* quien, con más cercanía histórica y fundamento, se preguntaba cómo si vivían en

una época de ilustración había tantas guerras y estaban en la barbarie. Sin embargo, la similitud de planteamientos es engañosa y quizá se deba, en parte, al hecho de que los frankfurtianos habían convertido a la Ilustración en una categoría ahistórica que se fundía con el mito, en este caso el de Ulises y las sirenas. Ahora bien, el problema es que, al margen de contenidos, ya la génesis misma de la Ilustración que emprenden Horkheimer y Adorno, es cíclica, es decir, mítica. Su análisis es una sociología de un mito que se repite dialécticamente. Pero, además, el mito no es patrimonio de la dialéctica ilustrada, sino que en la génesis de la comprensión de lo contemporáneo, aparece también inserto de lleno en la dialéctica del romanticismo. Es más, constituye buena parte del núcleo del tecnoromanticismo. Haber obviado esta dialéctica del romanticismo es lo que hace que las conclusiones de los autores de la *Dialéctica de la Ilustración*, resulten en algunos casos esquemáticas para la historia contemporánea. Porque la industria cultural se explica hoy, más que en términos ilustrados, en clave neoromántica.

Y no sólo se trata de la dimensión de actualidad, sino que afecta al contexto histórico mismo en el que se escribe el libro: la Segunda Guerra Mundial y el terror nazi. Pues bien, la barbarie nazi no sentía heredera de la ilustración y el humanismo sino que, al contrario, se había convertido en enemiga suya. Pero sí se sentían *modernos* y *románticos*. Por eso, por la modernidad técnica, junto con el primado de la voluntad, se declaraba Goebbels partidario del *romanticismo de acero*. Los procesos totalitarios, más que herederos de la racionalidad instrumental, lo son de la

actitud neoromántica, o mejor de ambos, ya que están estrechamente unidos. La escenografía de las «catedrales de luz», que preparaba Speer con los proyectores de la Luftwaffe en el Congreso del Partido nacionalsocialista en Nuremberg, era puro neogoticismo tecnoromántico. Pero, además de artista, Speer también fue el eficaz ministro de la Guerra que, mediante la exitosa planificación de la producción, distribución y reposición de los armamentos, contribuyó decisivamente a la prolongación de la guerra. Por cierto, que esas escenografías no estaban muy alejadas de iconografías como la de Feininger, «catedral del socialismo», que acompañaba al manifiesto de la Bauhaus de Gropius. El romanticismo se mueve políticamente entre la dictadura de la identidad que anula las diferencias y las diferencias como formas de identidad. La totalidad sólo es pensable si el individuo se ha convertido ya en totalidad. El miedo que tenía la Teoría Crítica a la desaparición del individuo en la sociedad industrial ha sido explotado en la sociedad postindustrial mediante el cultivo del individualismo de masas. Este es un simulacro del anterior ya que se trata del cultivo de la infinita apariencia de diversidad. Se trata del uniforme de la diversidad.

En el fondo de estos comportamientos está la fascinación romántica por la totalidad, que se traduce en una voluntad de poder, en un nihilismo activo o pasivo. Porque no es la razón teórica, sino la voluntad, la razón práctica, el gran sustrato del idealismo. Individuo y totalidad son los dos grandes polos del movimiento romántico. La tensión entre ambos es su historia. El sacrificio del individuo a la totalidad es lo totalitario, es la tragedia, es el *amor fati*, que Heidegger

observaba en Nietzsche. Pero también es romántica la protesta, la afirmación, la resistencia frente a la totalidad que amenaza, pero que fascina y que provoca el sentimiento de lo sublime. Y residuos de ese totalitarismo se advierten, bien a su pesar, en las actitudes globales a favor o en contra de la técnica vista como una totalidad, quedando lo demás como escolástica procedimentalista. Y lo mismo sucede con la visión de futuros distópicos de tecnocracias que realizan las pesadillas de la sociedad administrada. Y es que se trata de iluminar, efectivamente, pero el iluminar no debería ser tarea de iluminados.

La tragedia romántica del hombre moderno se da en esas paradojas terminales de la modernidad que ha analizado Kundera en sus novelas. Son una de las claves de la perplejidad con que se abre la *Dialéctica de la Ilustración*. El fin de las revoluciones conduce al idilio totalitario, ya sea en el capitalismo, comunismo o fascismo, y propicia una vuelta romántica a los orígenes. Es ahí donde se vuelve a la belleza traicionada, terminal. Sade, una de las figuras centrales de la *Dialéctica de la Ilustración*, sería el ejemplo de las paradojas terminales (más bien iniciales) de la modernidad que se devora a sí misma en su propuesta emancipatoria. Pero el fin, señala Kundera, es apacible, y, además, sería el momento de recoger esa modernidad cuando nadie la quiere. Es decir, desprovista de instrumento de dominio, de ese sujeto proyector y dominante del objeto.

Efectivamente, las paradojas de la modernidad son ya iniciales, y por eso también terminales. Sade no hace más que seguir el imperativo «¡atrévete a sentir!» que no es sino la contrafigura del kantiano «¡atrévete a saber!». Así

se corrige mediante la ilustración sentimental los costes de la ilustración kantiana, sin por ello renunciar a sus ideales. Pero el sentimiento llevado a sus extremos desemboca en la pasión oscura, autodestructiva, para la que el propio Goethe pedía límites y renuncia. En la obra de referencia los autores quieren investigar las causas del proceso autodestructivo en el que entró la Ilustración y lo encontraron en una dialéctica: la ilustración que había nacido para alejar el mito y dominar la barbarie se convirtió otra vez en mito, pero porque el mito mismo era ya ilustración. El núcleo de los mismos es la racionalidad instrumental, el culto técnico de los medios, con el olvido de los fines. La racionalidad instrumental es la degeneración de la ilustración y génesis de una nueva barbarie. Esa barbarie se llama totalitarismo y se prolongará en las tecnocracias.

Pero la palabra Ilustración no está aquí utilizada sólo como una categoría histórica sino ahistórica. Va unida a la astucia de la razón, a la emancipación del sentimiento, al dominio de la razón instrumental. Por otra parte, la dialéctica entre mito e ilustración se resuelve en la órbita de la antítesis entre mito y *logos*. Pero un *logos* interpretado como *ratio*. Lo llamativo es que en esa misma época, en otros miembros de la generación de 1914, por la conciencia de la crisis de la razón en la civilización occidental, hay una vuelta al mito como sucede en autores como Ortega y Heidegger, para los que el mito es palabra verdadera, es la antítesis del pensamiento calculador a favor del pensamiento meditante. Por el contrario, Horkheimer y Adorno se preguntan por la barbarie de la civilización después de haber fracasado la civilización de la barbarie. Y la respuesta está en que en la

misma civilización está la barbarie y en la barbarie está ya esa instancia civilizatoria.

La yerba mala de la cultura occidental se llama, pues, razón instrumental, presente ya en el mito que triunfa plenamente en las tecnocracias. Y de este modo, la dialéctica entre mito e ilustración se convierte en un juego de lenguaje, en que cada cosa deviene su contrario, quedando la esperanza de romper el hechizo, como en el cuento, si se relata el cuento o la historia al revés, como recomendaba Adorno en su *Kierkegaard*. Pero ¿se cambia la historia contándola al revés?

Toda la indagación de estos autores sobre la culpa del pensamiento es demasiado deudora de la tradición cristiana y aun griega del pensamiento de la culpa. Pero hay derroteros más cercanos. La pregunta por la autodestrucción de la ilustración nos lleva así a la herencia romántica. Se trata de la construcción de nuevas mitologías, normal en el romanticismo clásico y en el tecnoromanticismo. Pero si en el pensamiento mítico el futuro es cíclico, y por tanto previsible, ahora no sucede así. Ahora se ha vuelto imprevisible porque no existe el destino, ni tampoco es un producto de la voluntad y acción humanas. Cada vez gana más espacio la inintencionalidad de los individuos (acciones de consecuencias distintas de las previstas), pero no por ello se piensa en un caos como ausencia de orden. Se trata, simplemente, de un orden desconocido, tras el aparente desorden.

Una dialéctica de la ilustración se consume en la dialéctica del romanticismo en la época de las nuevas tecnologías. En el tecnoromanticismo se aúna la racionalidad instrumental al servicio de la totalidad

romántica, no universalidad ilustrada, pero es la consecuencia o la contrafigura de una ilustración de los «utopiáceos» (Leary). En el romanticismo se consume el paso de la universalidad a la totalidad patente en los proyectos transhumano o posthumano. En los dos el individuo es individualista, es decir, se ha convertido en una mónada, en una totalidad. Se trata de ideologías fuertes que expresan la tragedia del hombre moderno. El cuerpo ya no sirve, está obsoleto, y en las biotecnologías del aumento y la disolución en energía pura late el fichteanismo del individuo empírico subordinado al puro. La nueva temporalidad ya no contrapone lo joven a lo viejo sino lo actual a lo obsoleto. Los seres humanos se quedan obsoletos, como esos artilugios antiguos que despiertan la ternura de un vagido al ser puestos en movimiento. El proceso tecnoromántico es así muy simple: se mantiene la racionalidad instrumental y al mismo tiempo se cultiva el arte y, especialmente, la poesía. Antes parecían incompatibles, pero jamás lo fueron en lo totalitario. La uniformidad totalitaria no es ahora la de lo mismo sino la de lo diverso. El tecnoromanticismo es el núcleo de una industria cultural volcada en los efectos especiales que prolonga la de los afectos especiales románticos. La necesidad de ambos estaría radicada en la propia «naturaleza humana».

La industria cultural tecnoromántica y el *making of* de la dialéctica trascendental kantiana.

Toda la pretendida claridad de la *Crítica de la razón pura* de Kant se destaca sobre un fondo de tinieblas. Cuando

se la ha leído repetidamente y, como sucede en mentes sanas, no se la ha acabado de entender; cuando se ha acudido a los innumerables exegetas y hagiógrafos, tomado partido, y escrito la enésima filigrana; cuando, una vez cumplido ese deber genésico, se relee por puro placer el texto (hay gente para todo), entonces se descubre que la meta de la lucidez kantiana es colocarnos ante el misterio. De ahí la sorpresa, más allá de la desazón profesional, cuando después de atar cabos inútilmente, de estar tentados en abandonar el rompecabezas de la estructura trascendental del edificio del conocimiento, surge la magia de «esa raíz desconocida» que, en una síntesis «ciega», esquematiza «ocultamente» los conceptos. El idealismo es así la imaginación reprimida por la conciencia, romanticismo interrumpido.

Se ha repetido en la Academia que la *Crítica* es una «gnoseología de límites». Cierto, pero también una dilatada invitación a traspasarlos. La verdad es una isla en el proceloso mar de la apariencia – ha escrito Kant en una irreprimible licencia poética-, pero la lógica de la verdad sólo es posible en la lógica de la apariencia, como crítica de la apariencia dialéctica. Éste también es Kant, por más que luego sólo encontremos aburridos paralogismos y decepcionantes antinomias. La dialéctica cortará siempre el tronco de la Metafísica, la madre de las ilusiones trascendentales, pero cuida de sus retoños, ya que no puede arrancar sus raíces. Desde las primeras líneas de la obra Kant nos precave contra los pecados de la razón, pero, al mismo tiempo, los declara inocentes y necesarios, por sobrehumanos. Lo único que pide es moderación. Y es que, en filosofía, los dioses se disfrazan de hombres para pecar con la razón.

El edificio del conocimiento descansa en el sujeto y objeto trascendentales. Cuando queremos saber algo más, la decepción es inmensa. Kant nos dice que la pregunta no tiene sentido, pues lo que fundamenta el conocimiento no puede ser conocido, está fuera de él, es una X, un «problema nulo y vacío» (A 478-9, B 507-8). Bien, no tiene sentido preguntar por el objeto trascendental, ni nadie lo hace en la experiencia, «pero si rebasamos los límites de la experiencia, el concepto de objeto trascendental se nos hace imprescindible» (A 392-3). ¡Eppur si muove!. Ante esos límites sólo cabría reconocer la propia ignorancia (ciencia), pero no están ellos en los objetos sino en la propia razón. Y por eso los traspasa creando el objeto mediante el lenguaje: en la experiencia considera a los fenómenos *como* cosas en sí y, rebasándola, *como* efecto de un objeto trascendental. Este es imprescindible porque sin su causalidad inteligible no existirían los fenómenos, ni tampoco la libertad. El mundo teórico y práctico depende de él. Es la totalidad de las condiciones que hacen posible la experiencia, es decir, la totalidad de los objetos que pueden ser conocidos. Es lo incondicionado, un concepto problemático, una idea de la razón que regula la experiencia. Es la meta, el punto focal hacia el que esta avanza. Pero ese acercamiento infinito al objeto no es, en definitiva, sino el largo peregrinar del sujeto hacia sí mismo.

Hagamos una pausa y un avance. El sujeto y objeto trascendentales son ficciones necesarias. Los fenómenos son *como efectos* de ese objeto trascendental que nos permite pensarlos como objetos. De ahí toda la línea que nace de Hans Vaihinger y que toma las categorías kantianas

como ficciones necesarias que funcionan para la vida, siendo su valor de verdad su funcionamiento mismo. Lo que influyó decisivamente en los pragmatistas americanos a la hora de elaborar su criterio de verdad fundado en la funcionalidad y el éxito. Son efectos especiales que funcionan *como si fueran verdad*. Es el conocido hiperrealismo de las creaciones digitales. Pero, al mismo tiempo, tienen un gran poder de seducción romántico. Lo incondicionado (*Unbedingt*) es la meta de Novalis, lo malo es que sólo se encuentran cosas (*Dinge*).

Sigamos. El objeto trascendental es imprescindible por ser una ilusión natural de la razón. Kant ha establecido cuáles son las condiciones subjetivas del pensar, pero da un salto indebido al tomarlas como determinaciones del objeto, creando la ilusión natural, pues «toda ilusión puede atribuirse al hecho de tomar por conocimiento del objeto lo que es condición subjetiva del pensar» (A 396). Este es, precisamente, el contenido del principio supremo de todos los juicios sintéticos a priori, nueva acuñación del principio de razón suficiente, y donde se reproduce la ya criticada identidad entre razón lógica y causa ontológica: «lo que hacemos es tomar, erróneamente, la exposición lógica del pensamiento por una determinación metafísica del objeto» (B 409). Esta ilusión es natural y necesaria, «la razón de ello es que debemos asignar a priori y necesariamente a todas las cosas las propiedades que nos permiten pensarlas» (A 346-7, B 405).

Estamos en el mundo de *Matrix*. Con esos textos se reabren todas las heridas que había intentado cerrar en vano la modernidad sobre la existencia del mundo externo. Con

ello queda sentenciada también la dialéctica kantiana del idealismo. Tengamos un poco más de paciencia para seguir el razonamiento. Kant ha afirmado que es necesaria la existencia de objetos exteriores para determinar nuestra existencia en el tiempo. Pero no ha demostrado esa necesidad, sino que la ha supuesto, y, de hecho, la verdaderamente «exterior», el objeto trascendental, aunque posibilita la experiencia, no es contemplado –ni hace falta, dice Kant- en ella. En definitiva, no ha superado el idealismo problemático de Descartes.

Y tampoco ha superado el idealismo dogmático de Berkeley –a veces el idealismo a secas-, que niega la existencia de la materia en sentido trascendental, pero no en el que le atribuye Kant. Este dice: soy consciente de mis representaciones, tanto de las del sentido interno como externo, luego existen objetos exteriores; y recalca que no se trata de una inferencia, sino de una percepción inmediata. Es decir, afirma que lo real es lo dado en la percepción, es la percepción misma. Y añade: «un conocimiento de objetos de la percepción puede surgir mediante el simple juego de la imaginación o mediante la experiencia» (A 376). Y, ¿cómo sabemos la diferencia?: «para evitar la ilusión engañosa se procede según la regla siguiente: es real lo que, de acuerdo con las reglas empíricas, se halla vinculado a una percepción» (A 377). Al leer esto no queda otra alternativa que convertirse en ese «idealista escéptico...bienhechor de la razón humana» (A 377-8).

De este modo, la pretendida fenomenología de la conciencia de la realidad se queda en una fenomenología de la conciencia del yo, o, lo que es lo mismo, del objeto

trascendental, de los efectos de su causalidad inteligible. Esa fenomenología es un idealismo fenomenista.

Pero con ello no está dicha la última palabra. Si no podemos saber qué son, sí podemos preguntar quiénes son esos sujeto y objeto trascendentales. La respuesta está en el proceder de la razón, que persigue incansablemente la unidad de los conocimientos, aspirando a conseguir la totalidad de las condiciones que los hacen posibles. Esa totalidad es lo incondicionado, el abismo de la razón. Por salir de él, «la razón es incapaz de concebir tal unidad de otro modo que dando un objeto a su idea, pero un objeto que ninguna experiencia puede darnos» (A 680-1, B 708-9). Ese objeto es Dios, el ideal de la razón. Es la creación de un pensamiento racional, que lo necesita para dar un fundamento suficiente de la completa determinación de sus conceptos al entendimiento. La razón es incapaz de concebir la posibilidad real de las cosas si no es como dependiendo de la posibilidad de una realidad suprema. La necesita y, por eso, la crea, es decir, la realiza, la hipostasía, y la personifica. Y «como esta idea no tiene otra base que mi razón, puedo concebir ese ser como una razón independiente que sea, a través de las ideas de la máxima armonía y unidad, causa del universo» (A 678, B 706). Dios es para Kant la razón que se busca a sí misma, inútil y desgarradamente en el entendimiento.

En este supuesto, todo el ámbito del conocimiento y de la realidad están estructurados para nosotros *como si* procedieran de una causa necesaria. La unidad y regularidad de los juicios, es decir, de la conciencia, tienen su base en Dios, que conociendo crea. El ideal de la razón es un

concepto heurístico, un principio regulador de la experiencia. Pero no basta el *como si*, y tiene que convertirse en constitutivo. Dios para Kant es una ilusión trascendental, aunque natural y necesaria. Y así concluye: «De acuerdo con estas consideraciones el ideal del ser supremo no es otra cosa que un *principio regulador* de la razón que nos permite considerar toda conexión en el mundo *como si* procediera de una causa necesaria y omnisuficiente. Su finalidad es servir de fundamento a la regla de una unidad sistemática y necesaria según leyes universales a la hora de explicar dicha conexión. Ese ideal no es, pues, la afirmación de una existencia necesaria en sí. Pero no podemos evitar, al propio tiempo, el representarnos este principio formal, por medio de una subrepción trascendental, como constitutivo y el concebir esa unidad como hipostática (A 619, B 647).

Kant no ha intentado hacer una fisiología, sino una analítica trascendental, un estudio de las condiciones de posibilidad de la experiencia. La paradoja está en que esas condiciones siempre sobrepasan la experiencia, por lo que es necesario demostrar cuál es la validez objetiva de los conocimientos, o, lo que lo mismo, la realidad objetiva de los objetos. Y para ello tiene que recurrir a Dios, que sigue siendo – al final de la modernidad – la garantía de las dos. Con el principio supremo, Kant no ha hecho sino formular los límites del idealismo, pero no lo ha superado. Por el contrario, ha repetido que la solución del problema crítico está en la teología trascendental. El idealismo fenomenista desemboca en una teología trascendental. La tesis kantiana sobre el ser, como posición absoluta de una cosa, ha sido

formulada al hilo del problema de la existencia de Dios. Y, si la existencia es posición, Dios es el auténtico idealista, como señalará más tarde Feuerbach.

Sin embargo, el objetivo de la dialéctica kantiana de las pruebas de la existencia de Dios es colocarnos ante la aporía: «es decir, nunca soy capaz de completar el regreso a las condiciones del existir sin admitir un ser necesario, pero tampoco puedo arrancar de él» (A 616, B 644). La idea de Dios es el término del proceder natural de la razón, pero partir de esa idea para derivar su existencia, es algo antinatural, «una simple innovación del ingenio académico», la «desdichada prueba ontológica», en suma. A pesar de todo, Dios tiene que existir porque es el objetivo último de los intereses de la razón. Si en su uso teórico tiene como límite la existencia, en su uso práctico crea sus objetivos: Dios es un postulado de la razón práctica, de la voluntad. La teología trascendental se consume en una teología moral.

Es la razón quien postula a Dios, abismo de la razón, como fundamento de todas sus construcciones. Kant hace seguir a la razón el «seguro camino de la ciencia», pero para desembocar en un «ideal de la razón», que está más allá de su alcance. En su tarea crítica, la razón nos libera de errores, pero construyendo ficciones. Y así llegamos a la pregunta: ¿en qué consiste, pues, la filosofía negativa kantiana como dialéctica del idealismo?. Al comienzo de la *Crítica* se leen las siguientes palabras: «La razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza

de la razón, pero a la que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades» (A VII). Este texto significa tanto un desafío a la filosofía anterior, como al postkantismo, lo vamos a retomar enseguida a propósito de los límites de la pasión romántica, y es una perfecta definición de los límites de la *Crítica*. Es el resultado de someter las exigencias de la razón al tribunal de la crítica de la razón pura. Es cierto que no hace falta cuando se trata del uso empírico, porque se cuenta con la «piedra de toque de la experiencia», pero sí en el uso trascendental, donde no existe, y es preciso refrenar y marcar límites a la razón, hasta tal punto «que toda la filosofía de razón pura no intenta otra cosa que prestar este servicio negativo» (A711-, B 740), y su tarea «consiste precisamente en conocer los límites propios» (A 727, B 755).

Ahora bien, la razón sólo se define y limita en la medida en que se extralimita, en que es dialéctica. Esta palabra tiene un significado equívoco en Kant, por lo que es preciso aclararla. En sentido vulgar quiere decir «apariencia», y así la usa Kant cuando afirma que la lógica general, empleada como *organon* es dialéctica, lógica de la apariencia. Pero añade que «semejante enseñanza está en absoluto desacuerdo con la dignidad de la filosofía. Por ello se ha preferido asignar a la lógica el nombre de dialéctica en cuanto *crítica de la apariencia dialéctica*, y este es el sentido en que queremos se entienda aquí» (A 62, B 86). Es decir, la dialéctica trascendental no es el arte de la apariencia sino el descubrimiento y crítica de la misma. Este es el segundo sentido, crítico, de la dialéctica en Kant.

Si la dialéctica kantiana no puede ser identificada, sin más, con «apariencia», tampoco puede ser medida con el rasero hegeliano, reduciéndola a una prefiguración incompleta suya, por muy meritoria que sea. Simplemente, es distinta. Lo esencial de la dialéctica kantiana es un método escéptico basado en la objeción crítica. La razón entra en conflicto consigo misma cuanto tiende a constituir objetos que ninguna experiencia puede haberle dado. El método escéptico provoca y observa esas antinomias dogmáticas de la razón, no para pronunciarse por una u otra postura, ni para ofrecer otra alternativa mejor, sino para mostrar que el problema discutido carece de sentido (Cfr., A 388-9; A 423, B 451), «que cierta ilusión trascendental les ha hecho creer que hay una realidad donde no existe ninguna» (A 502-3, B 529-30). La objeción crítica derriba teorías, pero no aporta otras nuevas.

Esto no es escepticismo, sino todo lo contrario: búsqueda de certeza. Si el método escéptico critica los «hechos de la razón», sus ilusiones y extravíos, es para demostrar que tiene límites. El fijar «cuáles son esos límites es, sin embargo, la tarea de una crítica de la razón, y debe hacerse a priori. La misión de la objeción crítica es la de llevarnos al reconocimiento de la propia ignorancia, pero en sentido positivo, es decir, ciencia (Cfr., A 758, B 786 ss).

Pero, ¿es posible la certeza?, ¿no es la razón inevitablemente dialéctica?. Kant oscila entre la duda y la esperanza. Ha recalcado que las ideas de la razón no son necesariamente dialécticas en su uso regulativo e inmanente, aunque sí en su abuso constitutivo y trascendente. Y este parece ineludible si hay una razón «en nosotros» que se

resiste a caminar por la senda tan trabajosamente abierta por el entendimiento. Hay una época infantil dogmática, que se prolonga en la adolescencia académica, para hacer crisis en la madurez escéptica, y desembocar en la senectud crítica. Al final, los intereses de la razón son más fuertes que nosotros, y siempre nos adentraremos en ese proceloso mar de la apariencia, buscando lo que no puede, pero debe haber. La «astucia de la razón» nos obliga a edificar su soberbio edificio en el abismo de lo incondicionado, del sujeto y objeto trascendentales, de un Dios sin el que no hay ni experiencia ni esperanza. La filosofía, hija del entendimiento y de la razón, se conforma con detectar la ilusión y evitar el engaño, pero es incapaz de eliminarla. La razón sobrepasará siempre los límites del entendimiento por la indicación, la metáfora, el *como si*, el lenguaje creador, en suma. El saber siempre dejará paso a la fe. No podemos escapar del «genio maligno», tan sólo jugar con él (Cfr., A 297, B 354).

Hay, pues, en el ser humano la necesidad ineludible que crear ilusiones y ficciones. El *making of* de la dialéctica trascendental kantiana lo pone de manifiesto en un somero análisis de sus entresijos. Pero también se revela que el ser humano puede y debe saber que son nada más y nada menos, que ficciones. Aquí los intereses del ilustrado y del hombre corriente convergen. Y la industria cultural los satisface fabricando ficciones y también mostrando en su *making of*, que no son sino ficciones. La industria cultural produce ficciones, efectos especiales, reales como la vida misma, y, desde luego necesarios para ella, asumiendo la tarea «escéptica» y «crítica» de mostrarlos como tales...cobrando

por ello. La razón técnica es una productora incansable de ficciones, que culmina en la ficción crítica como crítica de la ficción. Es, a la vez, juez y parte, como ya le criticara Herder a Kant, en su *Metacrítica de la crítica de la razón pura*.

El programa sistemático más antiguo del idealismo publicitario.

La separación kantiana entre sentimiento y conocimiento en la estética es una de las fuentes del esteticismo actual, presente especialmente en la publicidad. La prueba de que la razón se convierte en mito (porque ella misma lo fabrica) está en la propuesta de una nueva mitología de la razón que se encuentra en el llamado «Programa sistemático más antiguo del idealismo alemán», uno de los manifiestos fundadores de la estética romántica. Puede leerse a la luz de la «dialéctica trascendental kantiana» y de la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno. En la primera, la razón es la fabricadora de mitos en el sentido de ilusiones trascendentales, y, al mismo tiempo, cumple una tarea crítica, de desilusionar, mostrando los mecanismos de esa creación. En la segunda, los autores demuestran que ya en el mito opera la astucia de la razón, la cual sobrevive en la necesaria creación de mitos de la que se nutre la sociedad de consumo en forma de industria cultural.

El contenido del «Programa» consiste en la propuesta de una nueva mitología, de una mitología de la razón, que consiste en hacer sensibles las ideas, es decir, en convertirlas en estéticas, de modo que se reúnan todas las ideas en torno a la idea de belleza, tomada en sentido platónico. Así tendrán

las ideas interés para el pueblo y «así los [hombres] ilustrados y los no ilustrados tienen que darse la mano».

En el «Programa» se indica que el máximo acto de la razón tiene un carácter «estético» y consiste en reunir las ideas de bondad y verdad en torno a la de *belleza*. Efectivamente, se trata de un acto supremo en todos los sentidos. Y es la primera formulación de la obra de arte total. En el sentido tópico de reducir todo a algo, en este caso de reunir todas las ideas en torno a una, como sucede con la reducción de todas las artes a una. Es, pues, una obra de arte total del conocimiento. Pero significa algo más, reunir los trascendentales de la tradición, lo verdadero, lo bello, lo bueno, en la más pura tradición platónica e incluso escolástica. Es la restauración de la armonía en un mundo no armónico. No queda ahí todo, pues no se trata sólo del ámbito del conocer, sino muy especialmente el de ser. El planteamiento es idealista, ya que se centra en la «idea de belleza». Y a través de ella se estetiza todo: abarca el conocimiento, el ser, la vida entera. Todo *es* bello. En eso consiste la esencia (ideal) de lo real. Y esta idea en intención de los autores debe llenar el espacio público. Hacerla sensible conlleva hacerla pública, publicitarla.

Es la industria cultural quien a través de las diversas formas de publicidad y del consumo «personalizado», lleva a cabo esa tarea de sensibilización y de mediación, quien acerca la alta y la baja cultura, los ilustrados y los no ilustrados. En un doble sentido: de la palabra a la imagen y viceversa. Y en un sentido platónico, ya que el de la caverna platónica es uno de los mitos predilectos de la industria cultural. La industria cultural y de la imagen es platónica

ya que produce imágenes para los prisioneros y publica los libros o financia las conferencias del filósofo liberador que explica a todos de qué va realmente la jugada. Ya no hay lugar a la visión trágica o sacrificial del filósofo. Hay una convergencia entre los ideales del consumidor y el consumidor de ideales. El ideal es en todo caso el sueño insatisfecho de lo real. El no ser capaces de alcanzarlos, lejos de servir en contra, les refuerza, pues todo ideal lo es en la medida en que reclama su realización, pero no se realiza. Los dioses huidos están en la publicidad del ciberespacio. Los dioses han huido al ciberespacio.

Lo valioso en la publicidad no son los productos sino el ideal asociado a ellos, que se hace sensible a través de la belleza atrayente. Es ese algo más de lo real en que consiste el ideal que se consume pero no se agota. La publicidad es el magnífico ejemplo de una religión sensible: cada anuncio es una Anunciación, una buena nueva para el consumidor, al que se le ofrece siempre más que lo que paga, porque se le ofrece algo más que no puede pagar, una vida mejor asociada al producto. Contra más intrascendente es el producto, más se apela a la trascendencia.

Es especialmente en la creación digital donde desarrolla todas sus virtualidades el «Programa». Especialmente en dos ideas que suponen una dialéctica de la ilustración: la idea central del Yo como absolutamente libre y junto a ella la de un mundo creado de la nada. Nunca como hasta ahora se ha buscado en la publicidad, se ha cultivado el individualismo. El mensaje es que eres único, y por ello a ti, y sólo a ti se ofrece este producto. No sólo ha sido creado para ti, sino que lo ha sido de la nada. La creación digital es

capaz de mostrar lo incondicionado, el ideal de la razón: lo real, el producto, es ideal. Su realización tiene lugar mediante la decisión: se es libre de elegir, este u otro producto, pero no se es libre de no elegir.



Cara, 2009

DELIMITACIÓN PRELIMINAR DEL CONCEPTO ARENDTIANO DE TOTALITARISMO

—●—
Agustín Serrano de Haro

Aunque son múltiples los méritos intelectuales de Hannah Arendt y está lejos de haberse agotado la discusión de sus aportaciones a «la filosofía política» -un rótulo disciplinar que a ella misma le desagradaba-, no cabe duda de que el nombre de la pensadora judía quedará asociado al descubrimiento y a la categorización del totalitarismo como la experiencia política decisiva del siglo XX. El hecho de que el incómodo término «totalitarismo», con sus diversos derivados, esté en boca de todos y sea usado a mansalva como tópico de combate por políticos y periodistas de cualquier orientación podría considerarse, erróneamente, como un indicio de la vigencia del pensamiento de Arendt. Cualquier realidad autoritaria, a veces hasta cualquier ejercicio de autoridad puede hoy suscitar la asociación con el término que Arendt quiso conceptualizar con verdadero rigor. Ciertamente que hace sólo

dos décadas el concepto de totalitarismo no tenía excesivo curso teórico y era poco más que un tecnicismo discutible. Antes aún, en la década de los cincuenta y los sesenta era más bien, para la izquierda política e intelectual, una noción contaminada ideológicamente, que en consecuencia debía evitarse. Pero la enorme difusión actual de la expresión entraña el riesgo, no menos lamentable, de que un logro teórico asombroso, ganado a la vez contra las fórmulas ideológicas en vigor y contra las supuestas evidencias del sentido común, se convierta en una obviedad inane que vale para todo, y por tanto para nada.

En este proceso de vulgarización inerte, la experiencia límite del totalitarismo pierde inevitablemente sus perfiles descriptivos y su relevancia categorial. Con ello no sólo se falsean las situaciones políticas insostenibles que están a su base: la emergencia y triunfo, en parte simultáneos, del nazismo y del estalinismo. Sino que la pérdida de rigor redundará asimismo en detrimento de la lucidez sobre el presente y de la comprensión de las amenazas globales que puedan pesar sobre él. Pues Arendt siempre sostuvo que «elementos totalitarios» más o menos inconexos habían sobrevivido a la derrota de los experimentos totalitarios y que ellos formaban parte difusa pero permanente de la realidad histórica contemporánea. La noción clave de totalitarismo afronta, pues, un doble peligro: morir de éxito por difusión incontrolada, o morir de inanición por un atenimiento repetitivo a las tesis originales solidificadas en torno al parentesco exclusivo de nazismo y estalinismo.

Mi perspectiva personal es más bien que el concepto de totalitarismo tiene en la acuñación de Arendt un sentido

que es indisociablemente histórico y filosófico. Se trata de un concepto para un acontecimiento histórico -o para dos, pero, en contra del supuesto de la irrelevancia epistemológica de lo individual, el acontecimiento ocurrido revistió alcance ontológico: afectó a la condición humana en cuanto tal y en su conjunto, revelando posibilidades y vulnerabilidades inauditas de ella -revelándolas sólo al realizarlas-. En cierto sentido legítimo, la condición del hombre no es ya la misma antes y después de haber experimentado el mal radical específico del totalitarismo. Así, la categoría *in individuo* de totalitarismo tendría un estatuto más similar al de conceptos como Modernidad, Antigüedad o Cristianismo, que designan a la vez sucesos históricos, matrices de sucesos -algo así como eones de la Historia- y determinaciones filosóficas acerca del hombre y del mundo.

Pero mi propósito en las páginas que siguen es mucho más modesto y tiene carácter meramente preliminar. Lo que presento a continuación es una ordenación de ciertas tesis fundamentales que defiende *Los orígenes del totalitarismo*. O todavía menos: antes que la peculiaridad categorial del totalitarismo, en la que habría que cifrar su alcance ontológico y su relevancia para todo pensamiento filosófico, lo que esbozo seguidamente es sólo la peculiaridad del análisis histórico-político que propone el gran libro de Arendt de 1951. Me atengo muy preferentemente, pues, a la vertiente histórica del concepto y al costado político del acontecimiento, tal como los presenta Arendt y tal como ella misma tematiza sus «orígenes», y pospongo la consideración de la vertiente más

propriadamente filosófica, sin que esto implique desdecirme de que ambas dimensiones están radicalmente unidas¹. Las seis tesis en que trato de recoger la enorme riqueza de la obra perfilan «el referente», por así decir, del totalitarismo, a la espera de que la radicalización del análisis ofrezca una tematización del «sentido» pleno del concepto, y con él del alcance del desastre y de la vigencia de la amenaza.

Paso directamente, en consecuencia, a formular las seis grandes tesis generales en que yo concentro el núcleo histórico-político de la obra. Antes que un conjunto de rasgos abstractos o de similitudes empíricas, forman un cuadro complejo de tensiones y contrastes que mi exposición se limitará a presentar.

I- El totalitarismo como régimen de dominación política es una novedad absoluta en la Historia de Occidente y de la Humanidad.

El enfoque de Arendt descansa sobre esta tesis central, la clarifica y justifica. La profunda novedad del totalitarismo quiere por lo pronto decir que los regímenes totalitarios no son formas de despotismo, tiranía o dictadura, sólo que particularmente crueles, violentas o implacables. Tiranías y dictaduras atentan contra las libertades civiles, suprimen la libertad política, coartan las libertades personales. Pero el totalitarismo empieza allí donde acaba el despotismo. Si

¹En relación con la vertiente más propiadamente filosófica me permito remitir a mi ensayo «Totalitarismo y filosofía», en: *Isegoría* 23 (2000) -que ahora también puede leerse en: Reyes Mate (ed.), *La filosofía después del Holocausto*, Riopiedras, 2002, p. 23-53-.

se conviniera en que son la libertad de los seres humanos y la dignidad de la coexistencia civil los bienes violentados o destruidos en la dictadura, sobre ello es la propia condición humana en cuanto tal y el mundo de la vida en su conjunto el objeto de la trasgresión totalitaria. El totalitarismo no está, pues, en relación de grado (máximo) con las formas dictatoriales de gobierno, ni siquiera cuando éstas se conjugan con la razón de Estado moderna, sino que los regímenes totalitarios son, además de ello, «otra cosa», que anteriormente era desconocida.

II- La novedad absoluta del totalitarismo es, sin embargo, doble o dual.

La forma desconocida de dominación no se presentó, empero, como un *unicum* absoluto, como un acontecimiento radicalmente individual y quizá por ello irrepetible, sino, paradójicamente, como una dualidad. Lo hasta entonces nunca visto irrumpió por partida doble, sin que exista ninguna dependencia causal entre ambos regímenes totalitarios -más bien al contrario una independencia básica y una oposición de principio-.

Como es sabido, y a veces es casi lo único sabido, los dos ejemplos de experiencias totalitarias son para Arendt la Alemania del nacionalsocialismo y la Unión Soviética del estalinismo. O, con mayor precisión, la Alemania nazi de entre 1938 y 1945 y por extensión la Europa ocupada por el nazismo, y, de otro lado, la Unión Soviética de las purgas masivas, las deportaciones sistemáticas de población y los juicios políticos ficticios, de entre 1930 y 1941

-o bien, de entre 1936-41 en caso de no considerarse la colectivización forzosa del campesinado y la consiguiente hambre devastadora de principios de la década como un designio político-. En el caso del nazismo, la guerra mundial por él provocada no condicionó, al contrario hizo posible las políticas propiamente totalitarias de exterminio de poblaciones y despoblación de territorios. En el segundo caso, en cambio, la violencia propiamente totalitaria se interrumpe durante la guerra en beneficio de la supervivencia del régimen, y al término de ella reaparece con menor nitidez hasta 1953. Aunque Arendt ensayó el concepto de «imperialismo totalitario» para describir el aplastamiento de la Revolución húngara de 1956, en general rechazó con claridad que el régimen soviético postestalinista fuera verdaderamente totalitario. No identificó, por tanto, comunismo con totalitarismo (al modo, por ejemplo, de Francois Furet), aun consciente de que en la Guerra Fría estaba en juego el futuro de la libertad. En el otro caso tampoco interpretó el nazismo como una forma extrema de fascismo (al modo, por ejemplo, de Ian Kershaw o de Ernst Nolte). Aun consciente de que en cierto modo el régimen nazi se transformó de una dictadura fascista en totalitarismo (esta última afirmación se matiza en la tesis IV), ella aboga por no identificar ambos términos.

Esta dualidad de experiencias totalitarias implica, pues, que tampoco la oposición tradicional de derecha e izquierda, que desde la Revolución francesa sirve para caracterizar las opciones políticas en Europa, consigue aprehender lo específico del acontecimiento. O, por sacar otra conclusión obvia, la oposición de sistemas económicos y sociales, la

variación del sistema capitalista al comunista, ni explica la emergencia del totalitarismo ni la previene. En el enfoque de Arendt, sin embargo, la vigencia formal del totalitarismo queda notablemente circunscrita en ambos casos, pues en realidad se limita sólo a un puñado de años. Y en esta perspectiva la fecha de inicio de tal vigencia plena, 1938 y 1930 (ó 36), resulta significativa para la determinación precisa del concepto. La violencia política ejercida por la dictadura del partido nazi tras la conquista del poder en 1933 hasta 1938, y la practicada por la revolución bolchevique durante y después de la Guerra Civil y a lo largo de la década de los años veinte hasta 1930, no tienen quizá fáciles parangones en la Historia europea, dada la brutalidad extrema y la enorme magnitud de las persecuciones. Pero en ambos casos la eliminación implacable de los adversarios, la represión contra los restantes grupos políticos, contra toda organización no dispuesta a colaborar y contra los sectores desafectos de la población, respondían, por así decir, a «la lógica del poder» y en esta misma medida eran medios adecuados a un fin reconocible. El propósito de hacerse con el poder y, una vez conquistado éste, de consolidarse en él y asegurarse un ejercicio indiscutido del gobierno explicaría básicamente, en función de las particularidades históricas de cada caso, la escala de la persecución en ambos momentos pretotalitarios. Aunque masivo, el uso de la violencia que en ellos se produce es «instrumental»: está ordenado a la consecución de objetivos políticos definibles, tal como otros ensayos revolucionarios y ejercicios dictatoriales, sobre todo en situaciones de confrontación civil, han ejemplificado

abundante y terriblemente. En este sentido la violencia bolchevique hasta 1930 o la nacionalsocialistas hasta 1938 no merecería calificarse todavía de novedad absoluta.

Ahora bien, hacia 1930 el régimen soviético y hacia 1938 el nacionalsocialista ya habían alcanzado ampliamente todos los objetivos del terror revolucionario o contrarrevolucionario y del tiránico. Para ambas fechas la violencia estatal y paraestatal había hecho desaparecer toda oposición mínimamente significativa en el interior del país y había consumado la atemorización preventiva de cualquiera disidencia; ambos regímenes contaban, además, con una aceptación general en el interior y con reconocimiento oficial en el exterior. Las condiciones en que generalmente, por la «lógica» de la situación, esto es, por el propio interés del régimen político y de su más fácil supervivencia, se normaliza, legaliza y con ello atenúa la aplicación de la violencia, fueron, sin embargo, en ambos supuestos de referencia (y quizá sólo en ellos), más bien el punto de partida para el desencadenamiento de una violencia de otro orden y a otra escala. Pues este terror ya no era instrumental sino sustantivo, afectaba a colectivos enteros de población con independencia de sus acciones e incluso de sus pensamientos u opiniones, se aplicaba sistemática e incluso exponencialmente, y en cierto modo -al menos muy claramente en el caso del nazismo- desbordaba por completo el marco legal del propio Estado controlado dictatorialmente.

Tesis central de la obra es, en suma, que la política totalitaria responde no a una pura dinámica de poder, mucho menos por supuesto a una política nacional, de Estado o de clase, sino fundamentalmente a una dinámica ideológica, a

una «visión del mundo» en un sentido privativo. Esta «cosmovisión» reduce por lo pronto el conjunto de la realidad a una sola idea, que es convertida en el contenido eterno de la naturaleza y en el motor absoluto de la Historia: lucha perpetua de las razas por la supervivencia y la supremacía; clasismo biologicista en el que clases sociales moribundas frenan el avance inexorable de la necesidad histórica. Pero lo radicalmente original estribaba en que esta supuesta matriz sobrehumana del Universo que la ideología proclamaba se encarnaba sin mediaciones de ningún tipo en la práctica activa del movimiento político totalitario, el cual la convertía en el contenido efectivo de la realidad dominada: el partido nazi trasladaba a la realidad el dictado ideológico que reconoce una raza superior en su capacidad de eliminar a las inferiores; el régimen estalinista aceleraba la consumación de la Historia eliminando a todas las clases parasitarias que se oponían a su avance (y cualquier grupo organizado, dentro o fuera del partido, era un residuo burgués).

La ideología determinista en que «todo es necesario, todo está escrito y prescrito», se conjugaba entonces por medio de un «todo está permitido y todo es posible», que a primera vista diríase su opuesto contradictorio: todo se vuelve materia o material de poder para el movimiento que devuelve su verdadera forma ideológica a la realidad. Las fechas en cada caso iniciales de 1930 y 1938 señalan el momento en que poblaciones sin delito individual tipificable se tornaron, como culpables de un crimen más allá de toda ley, objeto de la persecución sistemática que la ideología prescribía y cuyo brazo ejecutor era el propio movimiento totalitario.

En este marco interpretativo encaja plenamente la conocida tesis de que el régimen nacionalsocialista era un «Estado dual». En él, un entramado institucional autoritario, al que pertenecía el aparato de violencia de la policía civil, la Administración, el propio Ejército, convivía con el nervio más oculto y decisivo del poder, que no era ya el partido nazi en su conjunto sino las formaciones de élite, y singularmente las SS; éstas, situadas fuera de la jerarquía estatal y más allá de toda regulación legal, operaban al servicio directo e incondicional del líder totalitario. El estricto análogo de esta estructura dual, tan diferente de las formas autoritarias de gobierno cuya pretensión es copar monolítica y jerárquicamente el aparato del Estado, es la centralidad y supremacía absolutas de la policía política sobre todo organismo del Estado soviético y sobre toda escala interna del propio partido bolchevique; también en este caso la conexión entre el líder totalitario y el Estado controlado se produce a través de una correa especial de transmisión que actúa como policía secreta.

Esta peculiaridad de la estructura totalitaria de poder se concreta y sustancia en el hecho de que sólo las formaciones de élite o la policía secreta tenían encomendadas el control y gestión de los campos de concentración, que son «la institución más coherente del gobierno totalitario». El establecimiento con carácter permanente de campos de concentración, alimentados por el proceso incesante de deportación de nuevos y nuevos internos, es un rasgo distintivo de ambas formas de totalitarismo. En realidad el «universo concentracionario» es una misma cosa que el totalitarismo en acto, realizado, consumado. Bien es verdad

que la realización es sólo parcial, pues sigue existiendo una sociedad y un mundo ligados a este universo alternativo pero todavía externos a él; de modo que las condiciones concentracionarias son más bien el experimento o laboratorio de la dominación total de los seres humanos. En este otro mundo en que los hombres individuales y la propia condición humana capaz de acción y comprensión están de sobra se cumple la matriz sobrehumana de la Historia que exige la eliminación de las razas inferiores o las clases moribundas.

III. Entre las dos formas independientes de regímenes políticos totalitarios hay comunidad de esencia, pero también cierta disparidad cualitativa.

La disparidad en cuestión, a la que se vincula la distinta potencia de mal de ambos regímenes, se deja observar justamente en las dos formas de universo concentracionario. Ambas tienen carácter permanente y valor sustantivo, no utilitario, y son inherentes, en efecto, al experimento de dominación total. Pero si se recurre a las imágenes escatológicas de la tradición religiosa, que según Arendt son las más adecuadas para describir estos territorios que están más allá del mundo normalizado de la vida, se observa que el Gulag representa una suerte de Purgatorio al que se abandonan en total desamparo incesantes contingentes humanos; sombras humanas arrojadas a un destino en que no hay otra esperanza que escapar a la tortura. Pero Auschwitz no es ya un Purgatorio sino el Infierno mismo construido en la Tierra: es campo de concentración y de

exterminio en que se opera la destrucción sin resto de la condición humana y en que todo se ordena a disponer de los vivos como si ya estuvieran muertos (según la figura límite del llamado *musulmán*) y de los muertos como si nunca hubieran estado vivos (aniquilación industrial que no deja siquiera el cadáver).

IV. El totalitarismo no es en ningún caso el resultado accidental de acontecimientos previos o simultáneos a su irrupción. El totalitarismo es necesariamente obra intencional de movimientos totalitarios.

Dada la estricta limitación temporal de la vigencia totalitaria, dada incluso su dualidad de formas por sobre la aparente disparidad ideológica, podría quizá pensarse que los aspectos distintivos de los regímenes totalitarios vienen a ser el resultado contingente de circunstancias imprevisibles, suerte de precipitado accidental de múltiples factores históricos en un contexto hipercomplejo. Pero frente a esta interpretación contingentista la obra arendtiana defiende una comprensión más bien intencional, en la que los movimientos políticos determinantes del acontecimiento eran totalitarios incluso antes de la toma del poder, ya en los años de lucha por la consecución del gobierno. De nuevo esta tesis rige más claramente para el partido nazi que para el partido bolchevique y el régimen soviético, respecto del cual Arendt se alinea con quienes observan una discontinuidad significativa entre la revolución leninista y el período estalinista. La tesis cuarta afirma, en todo caso, que el totalitarismo es «obra» de movimientos y

organizaciones justamente totalitarios, que hacen suya la ideología de la omnipotencia necesaria y pretenden encarnarla y ejecutarla. Dicho en negativo, el totalitarismo no es un reflejo de causalidades más profundas (las dinámicas ciegas de la Modernidad, la burocratización del gobierno de las sociedades avanzadas, el capitalismo), ni los movimientos totalitarios son un elemento más o menos prescindible, variable o sustituible, en la secuencia de los hechos.

En el contexto de un debate historiográfico importante, habría que decir que en la perspectiva de Arendt el camino hacia «Auschwitz» fue, en efecto, «sinuoso»: no estaba unívocamente diseñado de antemano, desde principios de los años veinte, y sólo hubo que ir cumpliendo las etapas necesarias, que ir poniendo los medios adecuados. Pero la cuestión está en que este camino largo y sinuoso sólo podía concebirlo y emprenderlo un movimiento político que por su autodefinición ideológica aspiraba por encima de todo a ejecutar políticas de población (y despoblación). Todos los elementos y factores que sirvieron a este fin último -una Administración de gran eficiencia racional, un enorme despliegue técnico, una sociedad atomizada y servil- hubieron primero de redefinirse y reacomodarse a semejantes designios.

V. La novedad radical del totalitarismo tiene tras de sí, sin embargo, una historia que en parte lo hace posible y que es rastreable en la política europea del siglo XIX.

Esta tesis quinta da expresión a su vez a una doble paradoja. De una parte, la novedad radical, circunscrita con

precisión, ligada indisociablemente a determinados movimientos políticos de masas, tiene en verdad historia. Sin dejar de ser acontecimiento contingente e imprevisible, el totalitarismo cuenta con determinadas condiciones previas que permiten hablar con justicia, desde el título mismo de la obra, de «orígenes del totalitarismo». Pero en segundo lugar, y una vez más sin perjuicio de todo lo anterior, estos orígenes no poseen carácter nacional sino europeo, no incumben sólo ni principalmente a la historia de Alemania y de Rusia sino fundamentalmente al imperialismo decimonónico de las grandes potencias europeas.

Los orígenes en cuestión no son, por tanto, causas efectivas en una continuidad histórica lineal. Pero tampoco dibujan un mero contexto de referencia que sea básicamente accidental, ilimitadamente variable. En el fenómeno del imperialismo decimonónico, y en otro sentido, en el del antisemitismo también decimonónico, se produce una cierta génesis de los «elementos totalitarios» de gobierno. La integración de estos factores en un régimen de alcance totalitario no es mecánica, automática, ni siquiera semimecánica o semiautomática (un «tenía que ocurrir» aquí o allá). La cristalización necesita, como decía antes, de los movimientos totalitarios de masas que alcanzarán el poder en la situación de crisis del Estado-nación y de colapso de la coexistencia europea de naciones.

Mirado un poco más de cerca, son quizá dos los aspectos fundamentales en que el imperialismo europeo de fecha tan tardía -según Arendt- como 1870 entra aquí en consideración. Por una parte, las políticas de extensión de

la soberanía europea sobre vastísimos territorios africanos y asiáticos responden a una motivación que Arendt califica de «expansión por la expansión». La anexión de territorios lejanos opera como la única garantía de rentabilización de las inversiones en ellos realizados y de la consiguiente explotación de sus riquezas; pero con ello el poder, entendido como dominación directa, se convierte en el contenido único de la acción política. En otras palabras, el imperialismo es un ejercicio del poder sin establecimiento de ninguna comunidad política entre dominantes y dominados. Pues las poblaciones nativas son inasimilables por principio a la realidad y legalidad británica o francesa: no merecen estatuto de ciudadanía (como vanamente intentó la ocupación francesa, dispensándolas de la vigencia de la ley general); no son propiamente súbditos (ya que en tal caso los millones de nativos estarían en proceso de homogeneización a la población nacional) y ni siquiera tienen el reconocimiento límite de población esclava. De aquí -y éste es el segundo aspecto- que la expansión por la expansión ilimitada aboque al ejercicio directo del poder a través de una administración específica -la llamada administración colonial- y de las correspondientes fuerzas de policía o de violencia a su cargo. En una fase avanzada de la construcción del Estado de Derecho en el seno de las sociedades europeas occidentales, en las colonias de África o Asia se pasó más bien a un modo de gobierno por decreto, sin amparo de leyes generales, sin órgano legislativo constituido; y tal gobierno se hacía valer a través de las fuerzas de coacción, sin necesidad de una autoridad política en el marco de una comunidad política reconocida.

La forma del Estado-nación, basada en cierta homogeneidad básica de población-territorio-cultura, era la más inadecuada para tomar la forma de un Imperio saqueador. Tal incongruencia de principio determinó un resquebrajamiento institucional cuya permanente crisis denunciarán los movimientos totalitarios y que suscitará una «mala conciencia» política utilizada por éstos en provecho propio. Pues, por otra parte, aquí había emergido en concreto la posibilidad real de dominar poblaciones merced a la pura articulación de una burocracia especializada con las fuerzas de policía; y se mostraba en los hechos que esta articulación se adaptaba mejor que ninguna otra al motor y al motivo de una expansión continua del poder. A esta luz, cobra en efecto sentido que ciertos elementos básicos de la dominación totalitaria provengan de la introyección o retroyección sobre poblaciones europeas y sobre la política europea de los principios experimentados en el gobierno colonial. Una vez desechada la dualidad que distingue la política nacional de la exterior, puesta la expansión del poder al servicio ni siquiera del poder mismo sino de la ficción ideológica y concebida la eliminación sistemática de población como motor y contenido de la realización ideológica, se habría pasado ya (a través del nexo imprescindible de la Primera Guerra Mundial) del imperialismo no totalitario a las vísperas totalitarias.

El antisemitismo decimonónico, al que Arendt dedica el primer libro de la obra, es origen del totalitarismo en otro sentido menos definido. Al contrario de la visión tópica de que la hostilidad a los judíos recorre inalterada la Historia

européa y culmina en Auschwitz, la perspectiva arendtiana analiza más bien por qué una cuestión menor de la política europea occidental a comienzos del siglo XIX, cual era la situación legal de la minoría judía -cuestión que además, a raíz de las políticas de emancipación auspiciadas por la Revolución francesa, parecía en vías de solución definitiva-, pudo llegar a convertirse, al final de la centuria, en el catalizador de la crisis general del Estado-nación, tal como mostró en la República por excelencia el asunto Dreyfus. No voy a recordar los fundamentos del extraordinario análisis, y sí indicaré sólo que el antisemitismo se acreditó como un subproducto ideológico que, aun sin fundamento ninguno en la experiencia efectiva, encerraba unas virtualidades asombrosas para subvertir el orden legal y transmutar la realidad política nacional e internacional.

VI. No existen, sin embargo, orígenes intelectuales efectivos del totalitarismo. No hay ningún análogo en el orden del pensamiento de lo que el imperialismo supone para el totalitarismo en el orden político.

Esta última tesis quiere decir que la búsqueda de filosofías o cosmovisiones que se encuentren a la base de las ideologías totalitarias descansa en una malinterpretación radical de la peculiaridad de éstas últimas. La forma en que las ideologías totalitarias funden a través del terror el «todo es necesario» de una visión determinista de la Historia con el «todo es posible» de la movilización y dominación omnímoda carece de fundamentos o apoyaturas teóricas. A este respecto no tiene condición de posibilidad, y sí

únicamente realidad o realización. Ninguna filosofía o cosmovisión ha dado soporte racional a Auschwitz o al Gulag como empresas de recreación de la condición humana.

Pero de nuevo en esta afirmación se impone una matización. Pues mientras que el nazismo carece, según la pensadora judía, y en contra de una inmensa literatura, de todo origen intelectual, ya sea en la tradición de la filosofía alemana, en la del espíritu luterano o en las honduras del alma germánica, en el caso del estalinismo lo que se produjo es más bien una trasmutación totalitaria del marxismo, el cual sí es una construcción teórica plenamente inserta en la historia del pensamiento occidental. Como ha quedado a la vista tras la publicación en 2002 del ensayo inédito «Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental», Arendt defiende una serie de cesuras del pensamiento original de Marx a los partidos políticos marxistas, y de éstos al leninismo, y finalmente, en contra de Francois Furet o de Martin Amis, también del bolchevismo leninista al estalinismo totalitario. La consecuencia es que «la línea de Aristóteles a Marx [es decir, la línea de la tradición del pensamiento político occidental] muestra a la vez menos quiebras y menos decisivas que la línea que va de Marx a Stalin»; de tal modo -infiero yo- que ambas ideologías totalitarias: nazismo y estalinismo, tienen entre sí mucho más en común y esto es mucho más determinante y original, de lo que el estalinismo puede compartir con la tradición marxista.

Como es notorio, Arendt representa en este punto la perspectiva más contraria que pueda pensarse al enfoque

de Karl Popper en *La sociedad abierta y sus enemigos*. Ni en Platón ni en Hegel, ni en el conjunto que va de Platón a Hegel y que llega luego hasta Marx y Nietzsche, cabría rastrear la pista totalitaria. Lo que sí puede ocurrir en caso de secundarse esta reconstrucción teórica sobreabarcadora es que se extravíe el fenómeno totalitario y no se repare en el hecho capital de que el totalitarismo opera sobre el suelo -si cabe hablar así- de la ruptura de la tradición intelectual y espiritual, moral y política, de Occidente, a la vez que pretende, por otra parte, la destrucción definitiva de esta misma tradición. El totalitarismo como mal radical no es siquiera una forma de nihilismo.



Libro, 2009

) ` > "

“LIBERTAD, IGUALDAD, FRATERNIDAD”

—●—
Antonio Blanco Caballero

Si existen en la «Historia de los Pueblos» expresiones «bien sonantes», social y políticamente hablando, una de ellas es, sin duda, este lema, al parecer de «creación popular francesa»: «libertad, igualdad, fraternidad».

Es posible que tal lema se inspirase como «paradigma» de los llamados «derechos civiles» durante la «revolución francesa» de 1789; pero han pasado ya algunos años y no creemos que ese «tan precioso ideal» se haya podido llevar a la práctica; no ya en Europa, ni mucho menos aún en el resto del «mundo», sino ni siquiera en esa propia «nación» llamada Francia, que posee la patente de su «creación». Tal vez porque dicho «proyecto social» no era ni real, ni posible, sino la simple «ilusión» de un «iusnaturalismo racionalista utópico».

Lo curioso de tal «consigna» es que expresa, de algún modo, un «ideal universal», pero en el que apenas se ha

profundizado en su conocimiento, «a fondo», respecto del auténtico sentido «mítico» del mismo; esto es, del simbolismo que representa a nivel social, a nivel político y, de modo especial, a nivel jurídico. Pues se trata en realidad de asumir en la práctica social, económica, cultural y educativa, las raíces del «sentido ambiguo y equívoco» (para no llamarlo «falso y cínico», al menos para «cierta oligarquía social y feudal» existente) del concepto de libertad y de su auténtico contenido sociopolítico en cuanto a las posibilidades de autorrealización del ser humano.

Se trata así mismo de analizar el falso planteamiento y concepción del contenido de la «igualdad entre los hombres», sobre todo si lo asociamos a factores naturales, educativos y económicos. Y como consecuencia de todo un cúmulo de «incoherencias y contradicciones» en la cultura occidental, especialmente la de signo «religioso cristiano» – estadísticamente mayoritaria -, se trata de reconocer y asumir la falta de verdadera fraternidad universal en la «naturaleza y condición humana».

En fin, amigo lector, después de esta breve disertación sobre el «mundo de la libertad, la igualdad y la fraternidad» del «homo homini lupus», nos disponemos a dar a conocer nuestras más íntimas convicciones en este sentido, intentando que «nuestra información» sea asequible, al mismo tiempo que intenta ser una visión objetiva de tales conceptos o «valores» culturales y humanos del «mundo occidental» de tanta trascendencia en la Historia contemporánea. Analizaremos cada uno de ellos por separado.

A - La cuestión de la libertad.

Suponemos que con lo hasta ahora dicho puedas hacerte una idea de lo que pensamos acerca de la libertad o libertades humanas. Se trata entonces en esta parte de analizar un aspecto o concepto fundamental en la vida humana individual y sobre todo sociopolítica, dada su importancia en el mundo actual en que tales valores no sólo están «desprestigiados», aunque se afirme a nivel «nacional e internacional» todo lo contrario con un cinismo y una ignorancia a veces grotesca. Pero es una realidad cotidiana en el mundo de la «información» la defensa, al menos teórica y aparente, de los «derechos y libertades humanas». Por tal motivo vamos a intentar analizar, a nuestro modo, los «fundamentos filosóficos» de dicho término con la clara, pero «pacífica» intencionalidad, de «desfacer algún entuerto» en este sentido.

Para empezar, la libertad o «libertades formales», llamémoslas «sociopolíticas» o «cívicas», e incluso, «espirituales», «culturales» e «ideológicas», pero sobre todo, «burocráticas»..., carecen de sentido como tal visión parcial de la libertad, si no van unidas a auténticas «libertades materiales», esto es, libertades «de hecho» o de verdadera práctica y en la propia experiencia del cuerpo humano concreto para el desarrollo individual desde el nacimiento del niño hasta su más adecuada integración social.

¿Pero qué es la «libertad formal»? Sencillamente, la libertad aparente, la «ficción jurídica», o lo que llamamos «derecho», siempre que «los derechos» no sean realmente «aplicables» y, por otra parte, efectivos o aplicados «de hecho»,

en la vida ordinaria con toda garantía. Pues, «de hecho» tales «ficciones jurídicas» en la práctica pueden depender de la interpretación subjetiva respecto del caso concreto. Por lo tanto, la libertad formal es «pura entelequia», si no se tiene «verdadera conciencia» de las «libertades materiales».

Ahora bien, ni unas ni otras tienen sentido, si no existen posibilidades prácticas en los aspectos socioeconómicos y laborales que hagan posible el desarrollo de cada ser humano hasta donde sea capaz de «evolución» su idea de «persona», «ciudadano», o «ser humano» dentro de la comunidad sociocultural a la que pertenece.

Indudablemente que «libertad» no es «hacer uno lo que quiera» o «lo que le venga en gana»; entre otras razones porque nadie va a poder hacer «determinadas cosas»; y mucho menos «tendrá ganas» de hacer «otras», aunque se esté obligado por «ley social».

Es posible que el propio Aristóteles considerase la libertad, en cuanto problema, dentro de la categoría de la «relación». Pues la cuestión de la libertad se reduce en realidad a un problema de «relación con...». Relación absoluta o relativa, pero lo que llamamos «relación absoluta», respecto del sentido de la libertad, acaba siempre en la propia «conciencia subjetiva» de cada individuo, mientras que la libertad, en cuanto «relación respecto de los otros», es simplemente el fundamento de una cesión individual y subjetiva para lograr lo que consideramos «libertad social», como diría Locke.

Tal vez la raíz del problema resida en el tercer término de dicha expresión, «la fraternidad», como luego veremos. Sin duda otro de los grandes «mitos», este de «la fraternidad

universal», del que hablan las distintas religiones e ideologías altruistas.

¡Ojalá actuásemos como «auténticos amigos» en el sentido de «humanos, demasiado humanos», esto es, con una auténtica comprensión de las diferencias y de las «mutuas miserias» con que hemos de enfrentarnos a lo largo de nuestra existencia! Lo curioso es que el mito de «un primer hombre» y «una primera mujer» tiene un sentido de símbolo universal respecto de la filiación u origen común de toda la llamada «Humanidad» en un único ser o «padre humano». Sin embargo pocos científicos aceptarían hoy esta «teoría o doctrina religiosa» como verdadera explicación del «origen del hombre».

El auténtico dilema de la libertad en el sentido de «algo espiritual», algo íntimo y «absoluto», del «ser o no ser libres» de un modo indefinido o de infinitos significados relativos a cada ser humano individual y concreto, sin duda, creemos, reside en esta «ideal concepción»: el resultado de nuestra imaginación, de lo más profundo de nuestra imaginación, como tal vez afirmarían el propio Kant, pero que por ello mismo, muy próxima a la ilusión o, si se prefiere, a la ocultación e ignorancia de la propia realidad presente y existencial, hasta el punto de creernos «puros espíritus libres» y llenos de posibles «cualidades sobrenaturales», lo que no deja de ser una simple paranoia o mera neurosis obsesiva, posible producto de una cínica o torpe deformación educativa.

Trataré de explicarme, querido lector. No es posible dudar ya, o ningún ser humano consciente debería dudar ya a estas alturas de nuestra civilización occidental y del

propio desarrollo de la Humanidad, de que la libertad, nuestra libertad, es un arma al menos de un doble filo, al utilizarla cual flecha o lanza contra quienes nos enfrentamos dialécticamente o consideramos nuestros enemigos, teórica o prácticamente. El instinto de agresividad. ¿no lo utilizamos como arma para defender «nuestras libertades»? ¿Acaso lo que cada pueblo considera «sus libertades» no ha dado origen ya a infinidad de guerras y de muertes? ¿O es acaso la libertad el puro instinto natural de la voluntad?

Tal vez ocurra algo parecido con todas aquellas palabras o términos clave en las concepciones de una cultura al ser utilizados por el ser humano en sus relaciones con «los otros». He aquí algunos ejemplos de lo que afirmamos: «amor», «virtud», «ley», «justicia», «derecho», «amistad»... Recordemos que algunos de los grandes sofistas afirmaba hace siglos que «la palabra era el mayor de los tiranos».

En cualquier caso, el uso de la libertad en este sentido implica generalmente la carencia absoluta de la misma en quien, olvidando la libertad de «los otros», «no sabe», «no quiere» o «no puede» expresar lo que siente ante tanto sofisma político, tanta demagogia cínica y descarada en las deformaciones y panfletos de todo tipo de prensa; pero especialmente de tanta ficción e incluso falseamiento a través de la palabra o de la imagen, en bajas o altas esferas sociales, de iluminados o místicos «salvadores», que juegan con los sentimientos y la libertad ajena. Si «la verdad existe», y en nuestro caso creemos en ella, querido lector, está «más allá de las palabras» o de las múltiples imágenes ficticias que nos ofrece «determinada cultura actual».

Lo cierto es que, desde el punto de vista lingüístico, cada palabra o término clave suele tener su antónimo para contradecir de algún modo al oponente, No nos afectaría gran cosa, sin embargo, tal «contrariedad simbólica» en cualquier lenguaje hablado o por hablar, si en lugar de dejarnos llevar por las palabras, nos «dejásemos guiar por los hechos» y por las actitudes y conductas humanas.

Porque es en «los hechos» y en la práctica del comportamiento humano donde se encuentra el «posible núcleo originario» de la «verdad social» sin más. Esta «verdad social», «a secas», de los hechos, no es fácilmente expresable, o bien los «múltiples puntos de vista» nos impedirían descubrirla. Tal verdad sólo se siente: se ve, se oye, se saborea, se vive... o simplemente sirve para relajar y apaciguar o, muy por el contrario, para provocar sentimientos adversos y agresivos, si no aceptas y asumes «lo vivido».

Pero sigamos hablando de la libertad, no de las palabras. Es posible que «la libertad» sea sencillamente eso, una palabra de contenido absolutamente distinto para cada ser humano y es posible que para cada sistema de comunicación de los distintos lenguajes ordinarios. En cualquier caso, el ser humano en cuanto individuo necesita la libertad para sobrevivir y realizarse como tal. Ahora bien, en cuanto tal individuo puede multiplicarse de un modo indefinido en un espacio y un tiempo tan limitados como nuestro planeta Tierra, no es fácil, al menos desde un punto de vista práctico, pensar en la libertad como utópica panacea, especialmente en lo que respecta a posibles soluciones de problemas sociales y económicos.

Finalmente, si enfocamos el problema desde el punto de vista del «divino espíritu monetario-materialista», el llamado capitalismo neoliberal (es indiferente que se le llame neoliberalismo capitalista) y la salvaje economía de competencia de mercado en la línea de la «ley de la selva» o del «todo vale» en función de un determinado objetivo que es casi siempre el mismo: «orgullo», «soberbia», «ambición», «poder», etc, etc, en tales casos, afirmamos, la libertad es algo más que una palabra, pero sobre todo para una determinada oligarquía nacional, internacional o de signo «global intercontinental», para quienes los «derechos de los demás», simplemente, no existen, porque ni les afecta a ellos, ni les interesa esa misma concepción de «su libertad» para el resto de los humanos.

La libertad desde esta perspectiva implicaría la «igualdad de disponibilidad» de todos los medios económicos, tecnológicos y sobre todo culturales para cualquier ser humano. Se descubriría así la verdadera raíz de las «desigualdades formales», esto es, desigualdades socioeconómicas, educativas y jurídicas en función de un factor que, sin duda, «a priori» es extraño y ajeno a todo tipo de igualdades o desigualdades, pero que «a posteriori» se convierte en el fundamento de toda polémica o batalla, cruenta o incruenta, acerca de la libertad, la igualdad y, de un modo muy específico, de la fraternidad. Ese factor no es otro que la conocida «sacralización de la propiedad privada», y en especial de un sentido arracional de «dominio absoluto» de la Tierra. Pero es posible que «en esto», «con la iglesia henos topado», como diría «la tradición popular».

B - La cuestión de la igualdad.

De la misma manera que en el concepto de libertad, la idea o cuestión de la «igualdad», de «las igualdades formales» y al mismo tiempo burocráticas, se convierte en un verdadero sarcasmo, si no existen determinadas condiciones y medidas socioeconómicas concretas y «materialmente prácticas», que posibiliten la libre opción y autorrealización de cada ser humano y «ciudadano» como tal.

Para empezar, respecto de la cuestión de la igualdad entre los seres humanos tal como «dogmatizan», de un modo tan ingenuo o tan cínicamente ignorante y demagógico, todo tipo de «Declaraciones sobre los Derechos Humanos», lo primero que es preciso aclarar, amigo lector, es lo siguiente: ¿en qué consiste eso de la «igualdad»?

En efecto, desde un punto de vista «técnico o científico», para no repetir el término «filosófico», existen o pueden existir lo que se denominan «igualdades materiales» e «igualdades formales», pero ni unas ni otras parecen tan claras y evidentes, cuando se comparan fríamente tales conceptos con la realidad o se intenta hacer un análisis crítico del «cinismo religioso y político occidental», en este sentido.

En cualquier caso, ¿respecto de qué se puede considerar cualquier ser humano «igual» a otro y, sobre todo, a muchos? ¿Qué es o en qué consiste la «igualdad formal»? Más aún, ¿existen en realidad «igualdades materiales» o físicas? ¿Cuál sería el principio objetivo o empírico en que se fundamentan, si prescindimos de los planteamientos «mítico-religiosos» y políticos de «igualdad de todos los hombres» ante un posible «Ser superior o supremo»,

por razones de «imagen y semejanza divina», o bien simplemente en función de una posible y casi siempre utópica «ley justa»? Ahora bien, ¿cuál es ese «criterio» o «ley justa»?

En el propio ser humano no existe sin duda tal fundamento objetivo, ya que la «igualdad material» no existe y ni siquiera sería conveniente para la Humanidad. Las llamadas «igualdades formales» funcionan, o deberían funcionar, de un modo completamente distinto.

En consecuencia, si existe tal «principio de igualdad» respecto de los seres humanos, ese principio ha de estar en función de un factor «extrínseco» al ser humano mismo y que tenga al mismo tiempo una estrecha relación con sus necesidades legítimas de derechos y deberes para el desarrollo y evolución de lo que se consideren «derechos humanos fundamentales» y siempre que tales derechos se pongan en práctica en la comunidad a la que cada ciudadano pertenece. Pero tampoco puede considerarse tal principio como «algo ideal» y que «trascienda» a las posibilidades prácticas o de utilidad para cada ser humano, cualquiera que sea su condición como tal.

Afirmar el principio de «igualdad formal» con un sentido de «identidad casi absoluta» o «igualdad material» entre seres humanos, e incluso aunque sea entre simples seres naturales, es una de las mayores aberraciones técnicas y científicas dentro de lo que podríamos denominar «concepciones» del hombre. A no ser que hablásemos de verdadera ciencia-ficción, lo que nos llevaría a otras consecuencias.

Ello equivaldría a afirmar que un hombre es una mujer, o a la inversa; o bien que un simple joven (con minoría o

mayoría de edad sería indiferente) podría ser un señor ya maduro o de la llamada «tercera edad». En términos «lógico-filosóficos», tomaríamos el verbo o cópula «es»(=), en cuanto simple relación formal entre un sujeto simbólico y un predicado simbólico, como una relación de identidad absoluta entre un ser material y concreto y otro cualquiera, lo que ni siquiera es posible entre «seres clonizados», ya que en tales casos se trataría de un mismo ser o «sustancia» identificados en una misma masa y energía orgánica, tanto desde el punto de vista «cuantitativo» como desde el punto de vista «cualitativo»; o lo que es lo mismo, sería un sólo ser humano en dos distintos o en varios, lo que nos llevaría a tradiciones míticas y religiosas «místicas» y a la idea de un «absoluto poder» de «ubiquidad espiritual e invisible».

La igualdad, tal como se entiende en matemáticas, es un simple símbolo formal o un mero signo lingüístico, especialmente porque tal «principio formal» se suele malinterpretar o entender como sinónimo de «identidad». Pero el principio de «identidad material» no se basa en la «idea formal», y menos aun en un simple signo lingüístico, sino en el propio «principio de realidad» que cada ser humano encierra en sí mismo o la «sustancia» única e irrepetible de cada naturaleza como ser concreto existente o de posible existencia futura. En este sentido, la llamada «igualdad de naturaleza» no tendría el mismo valor significativo que «igualdad de desarrollo humano individual».

La evolución mental en las diferentes culturas varía incluso de individuo a individuo y el ser humano no es sólo naturaleza, sino educación, evolución y «lucha contra sí mismo» en el proceso de individuación. El hombre no nace,

creemos haber afirmado en otro lugar, sino que se hace. Y el logro y concienciación de la «dignidad» o «indignidad» humanas no nace en el vientre de la madre o en una probeta.

En el caso del ser humano la «igualdad formal» es necesario entenderla como una verdadera ficción, fundamentalmente en lo que se refiere a la Filosofía y Sociología del Derecho. En este sentido, la igualdad (formal, por supuesto) es una simple «relación burocrática» o de mero ritual cínico y protocolo social. Consiste en una simple relación indirecta entre individuos humanos respecto de la «norma social» vigente y más o menos legítima, aunque sea necesaria para toda sociedad mejor o peor organizada, pero insuficiente.

Frente a esta «ficción jurídica» de la noción de igualdad existen infinitas razones, filosóficas y científicas, con fundamento en la propia realidad, que nos confirman las diferentes «formas» o manifestaciones de «desigualdad» o «desigualdades» entre los hombres y de la «heterogeneidad» de todo lo existente, sometido a la espacio-temporalidad de su identidad física e irreplicable en su concreción histórica. En cambio lo idéntico es sólo igual a sí mismo, porque sólo puede ser ello mismo.

El principio de diversidad étnica y cultural implica además que existen infinitas diferencias y «absolutas desigualdades espirituales», en muchos casos irreconciliables, entre las distintas concepciones del ser humano y de la propia colectividad que hace imposible, por no decir absurdo e inasumible, el sentido religioso y político del «igualitarismo».

Por otra parte, lo que podríamos denominar «principio de identidad formal» sería una verdadera perogrullada. Nadie que tenga sentido común podría negarlo, pero tampoco creemos que hubiese algún insensato que afirmase: «la unidad» es un camello, o un dinosaurio, o la luna, o el sol, etc,etc. Todo lo que podría afirmar en este sentido sería: «la unidad» es «la unidad»; «el camello» es «el camello»...; pero identificar un simple signo con la realidad a la que pueda aludir es volver de nuevo al sexo de «los ángeles».

No por ello habría que negar la «abstracción universal» de las ideas o conceptos tal como afirmaba la lógica clásica. Se trata sin duda de un «instrumento lingüístico» necesario, del que nos servimos mentalmente en nuestros razonamientos y relaciones humanas, dando un «salto simbólico» desde la realidad hasta tales conceptos o ideas aplicando lo que, según la tradición lógica, recibía el nombre de «analogía» y sobre todo en el nominalismo se denominó «suppositio».

De hecho, tales instrumentos son los medios imprescindibles, no sólo de la comunicación humana, sino de la acción conjunta entre las distintas culturas para llegar a transformar esa realidad natural, de la que todos formamos parte, en un «mundo mejor», más «perfecto» y más «equitativo» respecto de los seres humanos.

Pero en definitiva, la «igualdad entre los hombres» no es algo que tenga que ver con signos, ni con ficciones o símbolos, mucho menos aún con «realidades virtuales», sino con la posibilidad de desarrollo y evolución educativa del ser humano en todas sus dimensiones o facultades, mediante

una verdadera justicia social y distributiva en Derechos y Deberes mutuos.

Por tanto, la «igualdad formal» o «igualdades formales», (ya que es un contrasentido hablar de «igualdades materiales») sólo serán posibles si dejan de existir determinadas condiciones sociales, económicas y objetivas que nieguen el derecho a la autorrealización práctica y efectiva de todos y cada uno de los seres humanos que pueblan la Tierra o la poblarán en un futuro no muy lejano. De otro modo, no sólo se negará la «igualdad» en «naturaleza humana», sino que se pondrán los cimientos para «necesarias y legítimas revanchas», a corto y largo plazo, de cualquier ser humano, «insatisfecho» por causas ajenas a él mismo.

La primera condición que niega la «igualdad formal» y de desarrollo pleno de la «personalidad humana» es sin duda la «propiedad material», privatizada e ilegítima, de la Tierra, de las distintas partes del planeta llamado «GEA», «TERRA», etc, etc; pero, sobre todo, en manos de una «oligarquía cínica y burocrática», que posiblemente desearía una vuelta al latifundismo y servilismo de la Edad Media, incluso al imperialismo socioeconómico esclavista y militarista de tipo romano, o tal vez más primario.

Segunda condición es que tal «igualdad» sea práctica y políticamente legítima, dada la condición anterior, para que cada ser humano, nacido, o no, en vientre de mujer, disponga de los medios necesarios y suficientes en orden a su plena evolución humana mediante los mismos derechos-deberes generales como «ciudadano del mundo».

Tercera y definitiva condición: que tales derechos y deberes respondan no al origen y situación o «status» de «clase social», cultural y étnico, sino al equilibrio entre los factores indicados, esto es, derechos y deberes de cada ser humano, y en función de sus propios méritos, no en función de «privilegios de herencia», origen social, o incluso «documental» que atente contra las bases anteriores. En resumen, «Derecho Público» frente a «Derecho Privado».

Esta última condición no será posible jamás para todos y cada uno de los seres humanos, mientras el desarrollo de la educación de un niño se diferencie de la de otro, no ya de un modo accidental (lo cual es siempre indiferente), sino en los medios disponibles sea cual sea el origen de tales instrumentos: centros educativos, economía familiar, profesorado...

De otro modo, la carga de la responsabilidad será siempre de la sociedad, especialmente de las «autoridades públicas», incluida fundamentalmente la de los propios padres o tutores, ya que nadie le ha propuesto a un niño que esté para nacer si desea o no, libre y voluntariamente, venir a este «nuestro mundo», especialmente si existen «determinadas e infernales condiciones «a priori»» en las que no tiene ni arte ni parte.

C - La cuestión de la fraternidad.

¿Cuál era el sentido de la «fraternidad» para los franceses al finalizar el s. XVIII? Personalmente no lo sabemos, amigo lector, pero visto lo ocurrido posteriormente en sus colonias y en otras de igual o análogos «sistemas políticos»,

dudamos que fuesen siquiera de mínima amistad con los pueblos «colonizados». Tampoco creemos que la tuviesen entre ellos, los propios franceses o asimilados.

Realmente, ¿qué significa «fraternidad universal»? La propia expresión en sí nos recuerda a la masonería, pero su origen parece ser más bien «cristiano», ya que «lo humano» es demasiado natural para aceptar, sin condiciones, determinadas «utopías masoquistas» y sin algún sentido o sentimiento real de «felicidad terrenal».

El mito de Caín y Abel, en aquel no menos mítico «paraíso» en la Tierra, podría venir a simbolizar el «arquetipo» del lado oscuro, (llámesele «inconsciente» al modo freudiano), de lo que podríamos denominar «fraternidad» o «hermandad» entre los seres humanos. Sin comentarios. Pero indudablemente hace falta tener un sentimiento altruista a prueba de bomba para de algún modo sentirse «hermano» de determinada «clase» de seres humanos indeseables dentro de nuestra misma especie, aunque tales individuos pudiesen afirmar que sienten «eso mismo» de «los otros».

Es aquí donde radica la cuestión fundamental de ese sentimiento humano, tan «contrario y contradictorio» a veces, de esa «actitud moral» que los humanos llamamos «fraternidad» y que igualmente podríamos llamar «amistad», «comprensión» o respeto por la «vida humana».

Este «mito bíblico» es posiblemente, (para empezar la «historia sagrada judía» -que no «romana»-), una forma original de ver el «maniqueísmo sociológico» con el que posteriormente nos «programó» durante siglos la iglesia de Roma a través de la educación, la confesión, la

inquisición, etc,etc, junto con otros no menos sádicos, por no decir «satánicos», instrumentos criminales y de «ambición de poder», cultural y «espiritual», pero ante todo, «terrenal». Es posible que la redacción de dicho mito pertenezca a la época de Moisés, si bien en nuestro caso poco importa que fuese una «interpolación» posterior.

Ya sabemos que la «guerra entre hermanos» o «entre familias» también se plasmó en gestas y poemas hindúes de épocas bastante anteriores a las «bíblicas»; y la cultura griega en su primitivo pensamiento filosófico, Heráclito por ejemplo, nos confirma, de un modo que no debía ser sólo alegórico o poético, que «la guerra es padre de todo». ¿Quería afirmar Heráclito en este fragmento que la guerra como tal era un principio de la misma Naturaleza, padre o madre del género humano?

Tal vez haya que tener aquí en cuenta el mito de Lilit, o de cualquier otra «diosa madre» como «símbolo demoníaco» frente a la Eva del Paraíso, en fin de cuentas de «origen divino» y siempre de posible «regeneración y vuelta al Padre». Tal «origen demoníaco» o pagano de esta «diosa meretriz» representaría, sin duda, la «naturaleza amoral» en sus raíces matriarcales y sin relación con el patriarcalista «pecado original» que simboliza los designios de Yahvé, Jehová o cualquier otro «nombre divino» o «demoníaco» de raíz semita-hebrea, por ejemplo, Eloi o Ely, etc, etc, e incluso Alá.

Como vemos, desde tal planteamiento a la «simbiosis neomaniquea cristianizada», como interpretación poético-religiosa del «mundo», sólo hay un paso. Pero, por supuesto, que «la fraternidad», desde este punto de vista, no es algo

que tenga que ver con «la familia», si queremos entender a ésta en sentido semita o romano-cristiano; mucho menos aún, algo que tenga que ver con la raza, la nación o la patria, e incluso el propio sentido de la igualdad, estimados chovinistas franceses.

Posiblemente tenga bastante que ver, desde una «perspectiva moral», con la distinción entre «el género humano común» y lo que sería su complemento, «la diferencia específica» entre sexos, a pesar de las tendencias homosexuales del momento contemporáneo. Sin la «diferencia específica» de los sexos no se explicarían determinados «problemas familiares», sociales (y por supuesto económicos) especialmente los denominados «íntimos» en esas relaciones sexuales, donde «el amor y el odio» es algo originario y común a la «naturaleza animal-humana» y sin duda que tales relaciones no son ajenas a la «guerra entre hermanos».

El sofisma fundamental puede encerrarse en el propio término «fraternidad»; pero no encontramos otro término que pueda sustituirlo sin rodeos «lingüísticos o semánticos», aunque jamás lo asociáramos a cualquier modelo o tipo de «familia tradicional», a la religión o a la propia política de los llamados «derechos humanos» por muy general o universal que ésta se considere «en teoría» respecto de todos los pueblos de la Tierra.

En realidad, todos estos «camino de la vida»: familia tradicional, religión, política, costumbres..., (conceptos clave en la Historia de la Humanidad «cristianizada» o asimiladas) todos ellos, decimos, reniegan de la naturaleza común del «animal humano», del ser u «hombre de carne y hueso»

como afirmaba D. Miguel. Del «ser humano» que come y bebe, de la misma manera que «descome y desbebe»; de la misma manera que «se mueve y trabaja» o duerme y descansa.

Determinado tipo de «oligarquía humana», refinada y «angelical», no acepta esta condición común de «carne y huesos terrenales» y sus frecuentes «miseras consecuencias», único fundamento de nuestra «posible igualdad» de naturaleza. Prefiere que «los otros» vivan y trabajen para ellos, les quiten «la mierda» de «su casa», incluso de «su vida», sean la alcantarilla de su «mente sucia» y, por lo mismo, de su cuerpo. Y, por supuesto, desearían que les «lamieran el culo» como si de «entes divinos o «superiores» se tratase. Problema distinto, por ser el lado oscuro de la conducta humana, es que no existirían «señores», si dejase de haber «esclavos».

Y, aunque, sin duda, este sentido «faraónico» o «servil-esclavista» de la Vida es algo pasado, no lo es en todo lugar y cultura de nuestro globo terrestre, incluido el llamado «mundo occidental y civilizado», en teoría defensor de la conocida «Declaración Universal de los Derechos Humanos».

¿Se trata de diferentes funciones sociales, distintos oficios o profesiones mejor o peor remuneradas en uno y otro caso? ¡No!, y mil veces, ¡¡no!! Se trata de simple «clasismo y servilismo económico» basado en el conocido «derecho sagrado de la propiedad individual y familiar», única forma de concepción «materialista radical» capaz de negar la «igualdad y fraternidad» en naturaleza.

El problema de la «fraternidad», por lo tanto, o de su negación, entre los seres humanos, es posible que surja por «razones morales» o «espirituales», si se prefiere; pero

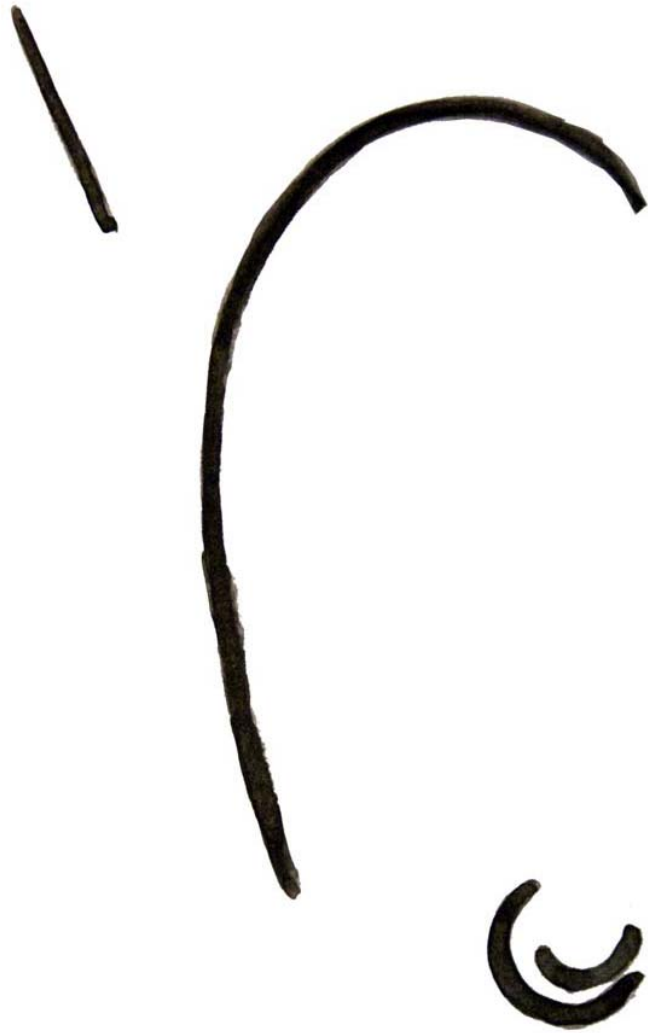
creemos más evidente el hecho siguiente: que mientras que nazca un nuevo ser humano y la Comunidad nacional o internacional sea incapaz de asumir el posible desarrollo de su vida en condiciones mínimas de realización individual, el sentido de la «fraternidad francesa» u occidental será un simple «flatus vocis».

Por lo que respecta a «sentimientos mutuos» en afinidad de proyectos vitales conscientes o simple necesidad sexual y de ambiciones socioeconómicas personales, se podrá utilizar un nuevo ser humano como coartada, pero que nada tiene que ver con sus decisiones individuales. Sin embargo tales decisiones de pareja van a condicionar social, económica y jurídicamente al nuevo ser humano, pero ante todo psicológica y «espiritualmente» como tal individuo.

En otros términos: mientras que en el «animal humano» se anteponga el «instinto animal» hacia la «creación de un nuevo ser semejante a él frente al sentido y voluntad de su realización mediante la educación, individualización y desarrollo evolutivo.

Lo planteamos de otro modo, si lo deseas, amigo lector: mientras no se acepte el principio de que la hermandad de todos los «hombres» y «mujeres», del mismo modo que la «maternidad» o la «paternidad» no es sólo un problema de «familia», «raza» o «etnia», «patria», «nación», «lenguaje», «cultura»...; menos aún, de «moral cristiana» o «moral religiosa occidental», en general, sino de «natura común» o, como dirían algunos filósofos griegos «physis», esto es, pura energía orgánica «transformada» o «convertida» en lo que conocemos como «espíritu humano concreto»(o el sentido de «alma» particular de cada uno); mientras no sea

así, insistimos, no se iniciará el camino hacia una solución de «Paz en la Tierra» frente a los problemas de «guerras fratricidas», crímenes por ansias de poder o ambición y sin duda convertidos en «alimañas humanas», a costa del sacrificio y muerte de «los otros».



Mariposa, 2009

«DIGNIDAD HUMANA» Y SENTIDO DE «LO SAGRADO»

Antonio Blanco Caballero

Partimos del siguiente «criterio inicial»: el «sentido simbólico» o más bien «el sentimiento de lo sagrado» del «pensamiento religioso cristiano» no tiene otro fundamento que el recurso a la llamada «dignidad humana» y a su «igualdad formal» en cuanto «imagen y semejanza» de su propia divinidad; o al menos es a la única conclusión ética posible acerca del «valor sagrado» sobre el ser humano, a la que se puede llegar, una vez que dicho «pensamiento mítico», pero al mismo tiempo «religioso-político», considera (o al menos, consideró) la divinidad única y exclusiva del «universo» como «padre y creador» de «todo lo existente», pero especialmente del «ser humano» como «imagen y semejanza de «sí mismo». Sólo así es posible salvar «el problema y las contradicciones» de la llamada «encarnación divina», ya que de otro modo podríamos volver a la mitología politeísta de las culturas primitivas.

Otros «objetos materiales» o cualquier otro «símbolo de lo sagrado» es algo secundario o simplemente representa un sincretismo de otras muchas religiones anteriores «asumidas» a lo largo de «su historia». Cuestión distinta es, sin duda, la propia herencia del judaísmo o la inverosímil semejanza con que se quiere identificar «tal creencia monoteísta» con otras tradiciones «mítico-religiosas» consideradas asimismo «monoteístas», especialmente el judaísmo y el islamismo.

Sentadas estas mínimas bases de nuestro planteamiento, la cuestión siguiente es sin duda ésta: ¿qué es la «dignidad humana» o qué tiene que ver con el sentido de «lo sagrado» en «nuestro mundo»? ¿Existe «algo sagrado» en este momento histórico de nuestras civilizaciones humanas frente a lo que, de hecho, implicaría el sentido del término «profano» y «laico»? En otras palabras, aún a costa de ser reiterativo, ¿en que sentido se afirma o en que se fundamenta el «valor de la dignidad humana» como «algo sagrado o santo»? ¿Acaso lo que se considera «sagrado», incluso «lo más sagrado», no se considera en alguna otra creencia o religión como «lo más profano»? Por ejemplo, la «guerra santa» frente a la paz o el amor; o el sentido del «infiel e impío» frente al «prójimo»? Si para el propio Islam «el impío» o «el infiel» carecen de «valor alguno», todo el resto de la Humanidad «merece la Muerte» ¿no es así para los islamistas fanáticos? A no ser, claro está, que se conviertan al Islam, lo cual les identifica con ese mismo afán de la «tradición cristiana» de que fuera de «ella» no existe «salvación», si bien tal actitud parece proceder de esa «eterna y privilegiada elección» hacia el pueblo judío del «único y exclusivo dios»: Jahvé o Jehová (¿Elohim?).

Ahora bien, desde tales planteamientos, los interrogantes no cesarían en cuestiones como las siguientes: ¿por qué es «digna» y no «indigna» la llamada «persona humana» (a la que, sin duda, hemos preferido denominar «ser humano»)? Más aún, ¿por qué hemos de aceptar que cualquiera de estos dos conceptos sean antagónicos o «dialécticamente opuestos»? ¿Acaso entre sí son contradictorios? ¿Qué es, o qué significa «persona humana», con independencia del término y de las polémicas «medievales» y «religioso-semánticas» derivadas? Hoy aceptamos sencillamente que con tal término nos referimos al «ser humano» que «nace, crece, se reproduce y muere», o al menos es esta la única base con fundamento «filosófico y científico» de que disponemos con mayor seguridad en nuestro conocimiento de ese «ser natural» que en términos genéricos llamamos «hombre» en el lenguaje ibérico y genérico más común.

De lo que se trata, en realidad, respecto de ese «ser natural humano», es de encontrar su propia «esencia» mediante su «realidad existencial», vivida en sí mismo como tal «individuo» o como miembro de una determinada cultura y de una determinada forma de comportamiento social. Tales condiciones creemos que son necesarias, aunque no sean suficientes, en esta toma de conciencia del ser humano consigo mismo. Por otra parte, si «creemos» en «el ser humano», las ficciones y apariencias son «simples formas» externas que cambian de un modo indefinido en las diferentes «culturas y civilizaciones» a lo largo de la Historia y de los distintos «países» o «naciones» de la Tierra.

Volvemos por tanto a replantear la cuestión: ¿qué es el «ser humano» para que no se le considere una «simple

ficción», mera «forma» y «apariencia externa»; o, por el contrario, para que sea «algo digno de valor», «algo que es sagrado» o «santo», esto es, «algo elegido» como tal, incluso «privilegiado» entre los demás «seres naturales» y que «simbolice» «algo permanente» o, si se desea, «eterno»? Pero, en definitiva, ¿«sagrado», «santo» o «elegido» por quién y en base a qué, o en función de qué?

Ahora bien, si generalizamos el «valor y dignidad» de todo ser humano en este sentido, hay que aceptar que un criminal, un asesino, un simple mafioso o un ladrón, incluso un genocida o un criminal de guerra, aunque estén bajo el «imperio» de «una ley», tengan que ser considerados igualmente y del mismo modo «dignos de...» o «elegidos por»... Porque, además, cabe preguntarse incluso, ¿por qué es más digno «un elegido» entre «los arquetipos cristianos» que un posible «elegido» entre los budistas, o islamistas, judíos, taoístas, etc, etc? Así surgiría de nuevo el problema de «los santos» y, sobre todo, de quien consideran «la divinidad encarnada» en la «persona del Cristo».

En efecto, no olvidemos que «Jesús el Galileo» sería la «divinidad en persona» en cuanto hijo del «único dios»; esto es, «el Enviado» o «Elegido» por antonomasia. En la propia tradición budista Krisna es también la encarnación del dios Visnú. ¡No olvides esto, querido lector! Porque no se olvide que Krisna es un mito o «divinidad mítica hindú», pero no es menos cierto que el ser humano que fuese aquel judío de Israel al que llamaban «el Galileo» se convirtió o «fue convertido» en un mito. Qué tipo de mito o cuál sea la «naturaleza» de este mito en concreto, he ahí la cuestión y el «auténtico calvario» de ese «sentir religioso» que

llamamos «pensamiento humano cristiano», En estos momentos nos viene a la mente nuestro querido D. Miguel de Unamuno y su «agonía christiana».

No obstante, el sentido de «lo sagrado» no es sólo aplicable o relativo al «ser humano». Muy por el contrario, como demuestra con suficiente precisión el conocido historiador de las religiones Mircea Eliade, «lo sagrado» puede hacer referencia a cualquier elemento natural que se pueda considerar como tal, desde los objetos que podrían ser más insignificantes, hasta los astros más alejados del planeta Tierra. Sabemos, por otra parte, que en la «tradición» y en los «rituales cristianos», un vaso o cáliz, un trozo de pan sin levadura, (al menos mediante determinadas condiciones «rituales» del «culto divino»), un simple ornamento dentro de los habituales «aparejos» que utiliza el sacerdote cristiano en lo que se considera el «oficio divino», conocido como «santa misa», etc, etc: a todo ello se lo denomina también «santo» o «sagrado».

Por otro lado existen «reliquias», «exvotos», etc, etc. Toda una serie de instrumentos o medios utilizados por el «clero» o por los «fieles» en el culto y ritos de cualquier religión por muy primitiva que fuese, que se consideran según este mismo «orden divino» como «algo sagrado», aunque sea de un valor inferior en el orden jerárquico de la «valoración religiosa». Pero, según dicha concepción del «orden divino», ¿no tendría que considerarse con mucho mayor fundamento el valor del «ser humano» o de «su dignidad» como «algo» mucho más sagrado o santo que todo lo demás, incluso aceptando «la muerte» del «dios exclusivo y único» del monoteísmo?

Realmente es en el anterior interrogante donde residiría la verdadera cuestión de lo que a nivel «gnóstico» y «profano» (léase también «laico») se suele considerar como el auténtico problema del «mito judeocristiano» que podría traducirse como: «Jesús», «hombre» (ser humano) y «dios». Para el «pensamiento cristiano» todo el sentido de lo «sagrado» estaría por supuesto en función de tal «planteamiento religioso» y de «creencia». Por tanto, en función de un mito muy concreto, si generalizamos de un modo «objetivo» y «sin misterios». Pero el mito, aunque estemos en un momento histórico de imaginado «fin de las utopías», es algo que el ser humano se niega a rechazar plenamente, siquiera sea en el sentido de «una vida mas justa», si al menos aceptamos el propio término de JUSTICIA, aunque reconozcamos el imposible acuerdo entre los distintos «códigos jurídicos» acerca del mismo y sobre todo respecto de su posible aplicación práctica.

Por nuestra parte, estas y otras muchas cuestiones, curioso lector, son las que nos han impulsado a buscar las motivaciones y fundamentos históricos, o simplemente «filosóficos», del sentido radical de la igualdad de los «derechos formales» de todos los hombres; o en otras palabras, el fundamento filosófico y «metalingüístico» del valor de la dignidad humana y de los principios en que ésta tendría que constituirse como tal fundamento de derecho a la igualdad. Pero «tal igualdad», en cuanto «ficción jurídica», (que no «igualdad física» e identidad material entre «todos los seres humanos») implica el hecho de «igual seguridad» a su propia vida e integridad de la misma, su educación, desarrollo y realización integral y,

en último término, a su felicidad posible. Pero ¡ para todos, sin posible excepción! Ahora bien, ¿para qué y en función de qué «condiciones externas y objetivas» tal sentimiento o sentido de la «igualdad humana»?

Además, que ello pueda tener algún fundamento en el pensamiento religioso cristiano es otro de los grandes enigmas de la Historia y de la propia Filosofía de la Historia ¿Razones de «imagen y semejanza divinas»? En tal caso, el «mito del Paraíso» relativo al sentido intencional del «demonio-serpiente» o «divinidad maligna» en aquella «revelación»: «y seréis como dioses» (al comer del fruto del «bien y del mal») sería algo así como un «símbolo heterodoxo» e impío incluso de «signo demoníaco» o maléfico respecto de la superación del propio ser humano en la línea del «superhombre nietzscheano», es decir, en el sentido de un «mas allá del Bien y del Mal»; o lo que es lo mismo, un «más allá del Bien y del Mal» como sinónimos de un «Bien-Mal Absolutos» en cuanto «divinidades» en sí mismas excluyentes y contradictorias, pero de «un mismo valor metafísico». ¿O es que «Bien» y «Mal» tienen la misma raíz y aún no hemos superado el conocido Maniqueísmo después de tantos siglos?

No obstante, el hecho de haber contribuido el Cristianismo de un «modo indirecto» a valorar más dignamente a la «persona humana», no implica que otras muchas corrientes ideológicas de estricta orientación humanística e incluso «agnósticas» o «ateas» y sobre todo revolucionarias contra «tradiciones» y «privilegios clasistas» amparados por esa misma «iglesia cristiana», no hayan influido con mucho mayor énfasis en este mismo

sentido, como de hecho ocurrió con la Revolución francesa de 1789. Y no obstante ¿qué podríamos decir hoy de aquella utópica consigna: «libertad, igualdad, fraternidad»? Porque además, si aceptamos la «tradición judía» y la existencia histórica de Jesús el Galileo al que se le conocería posteriormente como «el Cristo», «el Elegido», «el Enviado» etc, él mismo sería un verdadero hereje, un verdadero heterodoxo frente a esa misma tradición de la que se consideraba heredero.

Por estas y otras muchas «razones», recurrimos a tu curiosidad e imaginación, amigo lector, e incluso imaginamos que a estas alturas de nuestra evolución humana no llegues a creer en la existencia de algún «genio» o «espíritu maligno» o mejor, «satánico»; o tal vez «demoníaco», al estilo de ciertos mitos griegos. A pesar de todo, deseáramos te atrevieses a reflexionar sobre los datos que, a nuestro modo, exponemos, aunque parezcan ser simples especulaciones o que simplemente te atrevas a informarte («sapere aude», diría el amigo Kant) en determinados estudios de autores especializados, ya que tales materias desbordan en exceso la sola labor individual.

No obstante, y desde la perspectiva que venimos analizando esta cuestión planteada, proponemos un doble enfoque en el que consideramos que es necesario plantear el problema hoy del sentido de «lo sagrado», especialmente desde la inclusión de la llamada «persona» o «ser humano» en dicho concepto en cuanto se pueda considerar «digno de un valor muy determinado» y «elegido» al menos por sí mismo y por la comunidad que lo acepta como tal entre los suyos, si es que realmente ello es así. (Por otra parte,

respecto del sentido de lo sagrado en general como elemento esencial de toda creencia religiosa, ya hemos comentado lo suficiente en otro momento a propósito de la Religión y la Política).

A -¿«Dignidad» o «indignidad» del «ser humano»?.

«Lo sagrado», «lo divino», «lo santo»..., por tanto, son meras «ideas complejas», cuyo origen y fundamento real o simbólico podría ser «religioso». «Podría ser religioso» significa que en la mayoría de los casos tal origen es socio-cultural. De ahí que cuando Sigmund Freud hacía referencia en su excelente ensayo, Tótem y tabú, al origen de «lo sagrado», en determinadas culturas primitivas (que como nos describen Sir J. Frazer y otros antropólogos de finales del XIX y principios del XX), ponga verdadero énfasis en el miedo y el peligro ante «lo desconocido», «lo ignorado» o «peligroso», pero ante todo, en lo «temible»; incluso «terrible», llegado el caso, sea a nivel individual, sea a nivel colectivo o tribal.

Gustavo Bueno considera por su parte que «el valor» de «lo sagrado» es atribuible a «númenes, fetiches y santos». Qué sean cada uno de tales «objetos formales» de «la sacralidad» es otra cuestión, pero tanto el fetichismo, como el «sentido numérico» de determinados «secretos» o «misterios naturales» es hartamente conocido en La Historia de las Religiones. Consideramos, sin embargo, que el problema fundamental en este aspecto, es el de la «sacralidad» del propio ser humano. ¿Cómo? He aquí la cuestión que intentamos abordar.

Mircéa Eliade, en su extraordinaria síntesis acerca de la Historia de las Religiones , Tratado de Historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado, no niega que el factor radical de cualquier religión sea el sentido de lo sagrado en sus múltiples manifestaciones o aspectos, desarrollados a lo largo de la Historia, pero plantea una cuestión de bastante interés en el sentido de que parece que todo el proceso o evolución del sentido de lo sagrado a lo largo de la Historia estaba como proyectado hacia la concepción sagrada del ser humano en sí mismo, aunque con cierta frialdad afirma que tal dirección estaría enfocada sobre «la persona» de «Jesús- el Cristo»....

Cuestión distinta será «el valor social» que se quiera dar a un «determinado ser», natural o artificial. El ejemplo del arte como «valor social», al menos desde un punto de vista económico y el «valor moral» de la «amistad, el cariño, el amor» etc, son ejemplos que pueden servir como elementos de posible comparación, aunque sea por simple «analogía». Además, si analizamos los tres términos antes indicados: «sagrado», «divino» o «santo», desde un punto de vista etimológico o semántico, acabaríamos «topando con mitos» y, en todo caso, con «simbologías socialmente elegidas» (léase «sanctus»).

Por otra parte, el mismo Durkheim afirma que la religión, cualquier religión, se reduce a una dimensión social, incluso aunque tal dimensión tenga suficiente interés como para no pasar nunca desapercibida en determinadas condiciones socioculturales y educativas, pero sobre todo económicas y evolutivas respecto de los seres humanos. En esta misma línea también afirma Durkheim que la noción de lo sagrado

es considerada como algo ambiguo dentro de la dimensión social de toda religión y de sus actividades rituales, lo que tampoco niega el propio Eliade al considerar lo sagrado dentro de la «dialéctica de los contrarios».

Sin embargo, como punto de partida en este tema, preferimos situarnos en los tiempos modernos, e incluso contemporáneos, al tratar un aspecto que creemos de interés vital en la actualidad, no sólo desde el punto de vista religioso o sociológico, sino político y económico, si bien el aspecto que «consideramos» el fundamento de todo ello es el «sentido ético-jurídico» del «ser humano» dentro del Universo. De ahí el «recurso» sociopolítico e incluso «diplomático» al propio sentido actual de los llamados Derechos Humanos, en cuanto actitud práctica mínima de ese posible reconocimiento de la «dignidad humana» en la política internacional.

En efecto, como es sabido, (seas quien seas, amable lector), la llamada «Declaración Universal» de los «Derechos Humanos» proclamada por las Naciones Unidas, «reza» así:

Art. 1º. «Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de dignidad y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros».

Con cierta ironía volvemos a reiterar nuestra postura «un tanto escéptica» respecto de la «ingenua creencia» en «la libertad» e «igualdad» por «razones de nacimiento» de cualquier ser humano, pero no deseamos ahondar en el «mal endémico» de «las diferencias», y la «posible incredulidad» acerca del «sentido absoluto» de la libertad humana.

Sinceramente, con tal «proclama» inicial sería suficiente para hacer un análisis sarcástico de este «ideal declarativo», que no «jurídico» y mucho menos de necesaria aplicabilidad según la teoría de la llamada por los Estados de la O.N.U. «Justicia Internacional». Prescindiendo de ironías, sin embargo, lo cierto es que este primer art. suena a «música celestial», pero especialmente en lo que respecta al «nacer libres e iguales en dignidad y derechos...».

Nos situamos, pues, ante la consideración de la «dignidad humana» por parte de la Organización Internacional más importante y numerosa de lo que denominamos «planeta Tierra» y de la que forman parte la mayoría de sus «naciones» o «estados» y países o «nacionalidades». No creemos necesario, por tanto, recordar el sentido que hemos querido dar anteriormente al concepto de «libertad e igualdad», pero sí deseamos analizar el hecho, más que el concepto, de la llamada «dignidad humana» en nuestros días.

Por otra parte, deseamos transcribir el párrafo 1º del siguiente artículo para que tú mismo, amable lector, lo puedas comprobar con mayor precisión y observes el auténtico cinismo con que se «desenvuelve» la «Diplomacia» llamada «internacional».

Art.2º. «Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración sin distinción ninguna de raza, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición.»

El inicio de este 2º artículo más que un sarcasmo es ya una risotada a carcajadas y de auténtico desprecio no sólo teórico sino práctico del «verdadero sentido sagrado» del

«ser humano», no ya desde un punto de vista religioso, sino impío y laico, pero sobre todo «jurídico-político».

En efecto, es posible que el sentido de la «dignidad humana» esté relacionado con el «sentido de la educación» de la propia concepción del «ser humano» que cada uno tenga. Pero afirmar esta posibilidad sería como una blasfemia ético-jurídica, puesto que el valor de la educación es neutro desde un punto de vista moral, ya que, de no ser así, no podría entenderse el sentido de las guerras y menos aún de las propias academias o centros militares, que bajo el amparo de ley, alaban y hasta «dignifican» un modelo de «educación patriótica e instrucción» para «mejor destruir al enemigo».

Por consiguiente habría que aceptar, por principio, que no toda educación se puede considerar «moralmente universal» y con fundamento en el respeto al valor de la «dignidad humana» sin distinción de razas, color, clase social, economía feudal o de «Tradición histórica», etc,etc. ¿Queda claro, señores que se dicen ser «representantes de los pueblos» en la O.N.U.?

No satisfechos con este sentido de «tal ideal antropológico altruista» las «Cortes internacionales», en el párrafo segundo de este mismo artículo 2º, convierten a todos los seres humanos que habitan la «madre Tierra» en... ¿..? «ciudadanos del mundo» con la siguiente proclamación:

«Además, no se hará distinción alguna fundada en el estatuto político, jurídico o internacional del país o territorio de cuya jurisdicción dependa una persona, tanto si se trata de un país independiente, como de un territorio bajo administración fiduciaria, no autónomo o sometido a cualquier otra limitación de soberanía».

Quizá no es posible desconocer el valor del «pensamiento y tradición cristiana» en este sentido, pero si el «ser humano» se aproximase a «ser imagen y semejanza de alguna divinidad», en tal caso tendrían que existir divinidades con suficiente capacidad criminal y, por expresarlo en un «lenguaje religioso muy común», con tan «inmenso poder demoníaco o satánico» que ni la «divinidad única y exclusiva» del «pensamiento monoteísta» (léase, judaísmo, cristianismo e islamismo) sería capaz de dominar. Más aún, habría que pensar que cualquiera de estas dos «entidades religiosas» o de «creencia» vendrían a ser la doble cara o imagen de «una misma moneda».

Por tanto, y aún aceptando el valor del sentido «cristiano-occidental» respecto de la «persona humana» en la visión que se trata de dar, no dudamos en afirmar que el valor de la «dignidad humana» nos viene dado por la propia capacidad y libre voluntad de «evolución» del propio ser humano mismo» para encontrar, si es que ello es posible, «el lugar y el sentido» que desearía para sí como tal individuo o como «especie terrenal» en el entorno «interestelar» o intergaláctico» del que formamos parte y al que estamos, querámoslo o no, «unidos» por «propia naturaleza», sea para «lo bueno», sea para «lo malo».

Habría, pues, que afirmar que este «sentido cristiano» de lo sagrado es insuficiente, ya que de hecho responde a una antigua tradición dualista heredada del «maniqueísmo» de Agustín de Hipona, aunque parece ser que hoy la «iglesia católica» rechaza el propio sentido del «mal infernal» como castigo para «el pecador» y por lo mismo ya no tendría sentido la «tradicional creencia» en el mito del Demonio,

Diablo, Lucifer, Satán, etc, etc, ya que, de hecho, éstas y otras denominaciones respondían sin duda al conocido «principio del Mal», bien se considerase como «mal moral» e incluso como «mal físico». Y éste sería el caso si fuese «una catástrofe» originada por algún movimiento de esa misma «madre Tierra», aunque tal vez desde el punto de vista «místico» sería causada siempre por «los pecados humanos», individual o colectivamente considerados. Tales concepciones «mítico-religiosas» las observamos a todo lo largo de la Historia de la Humanidad, no sólo en el llamado «pensamiento» o «creencia cristiana». Véase el s. XX o lo ya vivido del XXI.

Por lo tanto, y para situarnos en la línea de lo «humano, demasiado humano», sin necesidad del «recurso a divinidades transcendentales» e incluso «transcendentales», el sentido de «lo sagrado», tal como se entendía en las primitivas culturas mágicas y mítico-religiosas, no podría consistir, de hecho, en cualquier otra «realidad emocional» que en un «sentimiento animista» hacia las distintas «fuerzas naturales» sobre las que sentían miedo o impotencia y a las que tratarían de implorar su protección. Pero tales «divinidades», «númenes», o simplemente «efectos fenoménicos» de la «Madre Naturaleza intergaláctica», de la que todo ser humano forma parte, han llegado a convertirse, con la propia evolución de la Humanidad en verdaderos «entes de un imaginario arcaico».

Por otra parte, el hecho de que las «primeras manifestaciones filosóficas», todavía condicionadas al mito o a las primitivas religiones derivadas de aquel, se orientasen hacia la «reflexión» e intentasen «indagar» acerca de la

«veracidad» u «objetividad» de tales tradiciones, implicaba simplemente madurez y evolución en el desarrollo de la «mente humana» y su capacidad para «analizar» los hechos naturales e incluso la «posible realidad objetiva» o bien «encontrar el camino de la verdad», como diría Parménides, al amparo de la «fría lógica humana».

La proyección «antropológica y moral», e incluso jurídica, aunque fuese en normas y costumbres primarias, que toda religión positiva conlleva, daría lugar sin embargo a una de las reflexiones «filosófico-religiosas» que más impacto ha causado en la Historia del «occidente cristiano»: el dualismo maniqueo, bien sea en su vertiente religiosa o política, pero sobre todo «ético-jurídica», sin duda estrechamente ligada a las anteriores.

Todo el «sentimiento antropológico» de lo sagrado va unido a esta «lucha de contrarios» que en realidad va inserta en la propia «realidad humana». De ahí el antagonismo de lo que podría considerarse como «dogmatismo religioso incompatible», aunque realmente tenga una raíz más «materialista», o natural y biológica, que «espiritual». Preferimos olvidar por el momento la raíz «social, educativa y económica».

Cuando, por lo tanto, observamos detenidamente la maldad y mezquindad de algunos seres humanos, su «sentido amoral» y de «criminal impiedad» hacia el sufrimiento de «los demás» o de «los otros», «incompatibles» con el «propio credo religioso-político», no nos es posible pensar «únicamente» en la sola «bondad del ser humano», sin pensar en la hiena o «alimaña salvaje» que lleva dentro. ¿Es esto «el Mal»? ¡Sin duda que no!

Pero tampoco «un bien» y menos aún «el Bien» o «la Bondad absoluta». Entre otras razones, porque «tales entidades divinas» son simples ficciones, productos de la imaginación humana, como lo es cualquier «entidad abstracta».

Pero cualquier «ser humano», o es responsable de sus actos, o, por el contrario, se le puede considerar un «ser animal» de «peor calaña» que cualquier animal carroñero, no sólo de entre los vertebrados, sino de cualquier especie por nefasta que nos parezca. De ello «sabe mucho», tanto cualquier «alienígena» y «competitivo» video juego, como la propia «ciencia ficción». Sin embargo, ¿vamos a negar que «un niño» carece del sentido de «lo bueno» y de «lo malo» e incluso del propio «sentimiento» de «hacer el bien» o «hacer el mal»?

A pesar de ello ¿no consideramos a un niño en el momento actual como «lo más sagrado» y al mismo tiempo «lo más profano», si hacemos comparaciones entre determinadas etnias y situaciones «socioeconómicas» contemporáneas?

Visto desde otras perspectivas: ¿a qué se debe «la crueldad» de determinados «seres humanos» o el «salvajismo» de «determinadas guerras» y enfrentamientos entre ellos? ¿Es «algún dios» o divinidad, «buena» o «mala», quien los guía o tal vez «los instruye»? Si afirmamos tales interrogantes, en tal caso seguimos pensando aún que existen «divinidades buenas» y «divinidades malas», «dioses» y «demonios» con «idéntico poder», incluso que cada uno de ellos «disfrutan» de un «omnímodo poder» para «gozar», con una auténtica «actitud sádica», de «nuestro bien» o de «nuestro mal».

¿Existe, pues, «el Mal» en «la naturaleza humana»? No creemos que de una manera absoluta, pero se puede afirmar

que «todo ser humano» es «dueño y responsable» de «su mal» o de «su maldad», como lo puede ser de «su bien» o de «su bondad». ¿Cuál es «su origen»? Sea cual fuere su origen, lo que nos parece evidente es que la propia «realidad natural» no acepta, hoy por hoy, «dualismos morales». Ni siquiera las aceptaría desde una «visión naturalista» e incluso física o «materialista» del «universo intergaláctico», para no mencionar otros términos o calificativos como el de «científico». Hay que asumir que «el ser humano» ni es «malo por naturaleza», ni es «bueno», por «la misma razón natural». Pero puede ser indistintamente «ambas cosas».

No es posible, por tanto, hablar de «dignidad», sin recordar la «indignidad», en «todo ser humano»; como no hay que aceptar, sin más, su «posible bondad» sin tener en cuenta la maldad o «malicia» en infinidad de sus actos. Lo «negativo» de toda conducta humana va unido «intrínsecamente» a lo «positivo», porque ambos aspectos, «factores» o «elementos», lo están en el mismo sentido natural y biológico. La Naturaleza, el «mundo físico» de que forma parte el ser humano, es «amoral» y, en el mejor de los casos, «injusta». En cambio, la «actitud ética humana» es sencillamente «voluntad de acción» –si exceptuamos el «principio de inercia» en determinadas conductas humanas–, de superación, de lucha, si se prefiere. Y si a esto se le denomina «poder», habría que afirmar con el amigo Nietzsche, sin olvidar a Goethe, que la «naturaleza humana» es en sí «voluntad de acción y de poder», dinamismo orgánico, sin otra dirección que la superación y «perfección de sí misma». ¿«Perfección» en qué y para qué?

El problema del «valor» y de la «dignidad» del ser humano es que, como tal valor y dignidad, no existen, de hecho, en mayor grado que pueden existir su «contravalor» e «indignidad». Por simple «analogía», ello equivaldría a afirmar que cualquier «ser natural», no sólo animal o vegetal, sino un simple tronco de árbol, vaso o un trozo de roca, podrían llegar a considerarse como «elementos sagrados»; y así se observa en casi todas las «religiones primitivas» y en consecuencia, la propia Naturaleza sería positiva y negativa, aunque ambos «valores» pudiesen «funcionar» indistintamente en un sentido o en el contrario, especialmente en el «plano moral».

Ahora bien, si el valor de la «dignidad humana» se considera «algo sagrado» (o al menos es posible concebirlo así de algún modo «análogo») como tal hecho social, es porque tal valor ha sido «conquistado» o «ganado» por dicho «ser humano» a lo largo de «su historia», o al menos, de la Historia de «su especie». Pero no es el «carácter colectivo» de dicho atributo lo que supondría la «mayor perfección» del «animal humano» frente al resto de los «seres vivos», sino la actitud de «autoconciencia individual no-cínica» y «espontánea» de sí mismo como «tal individuo concreto».

Los principios de «honestidad», «veracidad» y «sinceridad» impiden la equiparación de una actitud cínica o de múltiples «intenciones ambiguas» e hipócritas, frente a los demás y frente a uno mismo, con quien realmente sostiene con responsabilidad, o sin titubeos y ambigüedades, tales valores necesarios para la convivencia en paz entre «seres humanos verdaderamente civilizados».

¿ Implicarían tales principios que «un ser humano» esté por encima de «lo bueno» y de «lo malo»? Es posible, pero sobre todo implica «estar por encima de «la indignidad» y de «la mediocridad humanas», inclinadas siempre a la «charlatanería» y a la falta de auténticos criterios objetivos, responsables sobre sí mismo y sobre todo lo que les rodea. ¿Se reduce a esto la propia «indignidad humana»? No necesariamente, creemos, aunque sí forme parte de ella. Pero el «principio de responsabilidad» frente a los propios actos, y sobre la propia conducta a seguir en los mismos, es lo que hace al ser humano que se comporte como tal y no como un «puro instinto arracional».

A pesar de todo ello, tal planteamiento no tiene por qué apartarnos del «sentir común» de los demás, de ese «espíritu común» que tiene su origen en la «solidaridad natural humana». De otro modo, nos situaríamos en el siempre resbaladizo terreno de los mitos y los mitos son sólo eso: «arquetipos imaginados» o «abstractos», «consagrados» sin duda por quienes se proponen y pueden obtener algún beneficio socio-político o económico por medio de tales «símbolos» o mantener vigentes en lo posible determinados «poderes fácticos» y «privilegios» que niegan a «los otros».

Lo que finalmente es evidente es que el «animal» que «encarna» el «ser humano» no es ningún «angel» o «divinidad bondadosa» y para demostrarlo no es necesario que «indiquemos» o «citemos» a «personajes- alimaña» o simples «verdugos» y «genocidas» de «parte» de la Humanidad.

De dónde proceda tal «malicia», o «sádica y demoníaca actitud de conducta» es algo de lo que, hoy por hoy, no es posible sacar muchas conclusiones, pero lo que sí es casi

evidente es que la «raíz» de la misma está en el propio ser humano, como lo puede estar su «divina bondad» o «santidad». Pero el problema residirá siempre en esa «conducta», «espíritu», «alma», o «simple pensamiento», «mente-cerebro», etc, de los que proceda: ¿origen individual o social?, ¿genético y heredado o aprendido y modificado por el medio?

Porque sería una verdadera «blasfemia», tanto desde el punto de vista religioso como laico, recurrir aún a cualquier tipo de «divinidad maléfica o benéfica» o bien a «las dos» unidas en «una sola», lo cual sería tal vez más exacto ya que ambas vienen unidas en la propia Naturaleza cósmica.

B –El «sentido sagrado» del «ser humano».

¿Cómo entender, por tanto, que en determinadas religiones positivas, especialmente en la católica, de la misma manera que en las «primitivas creencias míticas», se intente «sacralizar» o «santificar» a unos hombres concretos, y en cierto modo tratando de «homologarlos» con una «divinidad antropomórfica», tal como en la Antigua India o Grecia se hacía con sus «semidioses» y «héroes» por el simple hecho legendario de que los consideraban «hijos de alguna divinidad» y, por lo mismo «encarnación» de ellas?

¿En qué se fundamentan tales «entidades» o «instituciones sociopolíticas y religiosas»? ¿En «tradiciones»? ¿Por qué hablar de «objetos sagrados», «lugares sagrados», incluso de unos «seres sagrados», sean humanos o inhumanos, o bien animales de cualquier especie, y se les considere «santos» y «elegidos» (divinos)

y de otros, en cambio, no? ¿Elección «divina» o «política oportunista», buscando la «vox populi», es decir, la ingenuidad e ignorancia del pueblo o de los pueblos?

Porque si algún sentido tiene esta «elección», procede, sin duda alguna, de la «voluntad de los hombres» y de sus «múltiples intenciones e intereses», aunque tales intenciones e intereses sean «inconscientes». No se puede aceptar bajo ningún fundamento humano, sea filosófico o científico, que se dé la «desfachatez» descarada y cínica de creer que «un dios» haya «revelado» o «inspirado» a determinados «seres humanos», sin que lo pueda hacer de igual modo a otros con sentimientos contrarios o actitudes antagónicas respecto de Leyendas, Mitos o Tradiciones y Costumbres, que posteriormente se hayan convertido en «normas» y «leyes positivas». «Leyes positivas» que, sin embargo, entre sí «luchan a muerte» o promueven guerras fratricidas y genocidas, sea desde unos planteamientos nacionales o internacionales e interpretándolas según intereses de los «eternos gobiernos oligárquicos».

Cuando el propio Mircea Eliade trata de llegar a la conclusión de que tal vez todo el proceso religioso primitivo estaba avocado al fenómeno de la epifanía de la encarnación en el «Hijo del Hombre», es decir, de la propia divinidad suprema hecha hombre o ser humano (hierofanía antropomorfa como manifestación de esa misma capacidad omnipotente de toda divinidad suprema), no está haciendo otra cosa que «sacralizar todo ser humano» con esa visión un tanto ambigua de lo sagrado, pero sobre todo «humanizando el sentido de lo sagrado» y dando un «valor universal» y «divino, sagrado o santo» a «todo ser humano»

en cuanto digno y elegido en sí mismo por la comunidad que lo recibe como tal parte de ella misma.

La Costumbre es fuente de la Ley y también «determinadas Tradiciones», pero en tal caso habría que «quemar en la hoguera» determinadas Tradiciones, Costumbres y Leyes, y no tan primitivas, por «antihumanas» y «sanguinarias», más parecidas a la llamada «ley de la selva», y aun más sádicas incluso, que a verdaderas normas de «seres humanos civilizados». Llámesele, por ejemplo, «Esclavitud», «Servidumbre inhumana», «Guerra total», «Pena de Muerte criminal», aunque esté total e ilegítimamente justificada; léase sin más, «Ley indiscriminada del más fuerte», o bien del «Todo vale» como el mentir de un modo incontestable a «hechos total y objetivamente reconocidos» por la inmensa mayoría de los ciudadanos, medios informativos etc, etc., como podría ser una masacre genocida, especialmente si tales «falseamientos», «mentiras» o «farsas» proceden de unos «gobiernos(que a sí mismos se llaman) democráticos».

Desde un punto de vista o perspectiva antropológica y por tanto con verdadero fundamento real, filosófico o científico, aunque sea subjetivo, pero generalizable, incluso hasta poder llegar a considerarse de un «valor universal», el «sentido de lo sagrado» tiene su origen en la propia sensibilidad individual de los «seres humanos», esto es, en un sentimiento de «distinción» y «perfección sublimada», sea positiva o negativa, «buena» o «mala»; pero en ambos casos de un modo recíproco hacia aquello que se considera como tal, es decir, «elegido»: con tal «supremo» o «distinguido valor», que nada sería comparable a ello, al

menos emocionalmente. De ahí la búsqueda de «un Bien-para-mí-Todopoderoso» frente a «un Mal» con «Poder equivalente», pero «intercambiables», según punto de vista o perspectiva.

Ahora bien, ¿quién o qué cosa puede considerarse en el momento actual con tal «supremo valor», que pueda estar por encima de «todo lo existente», incluido el propio «ser humano»? He ahí la cuestión. No deseamos introducirnos en el mundo de «otros seres sagrados» como desearía el profesor Bueno, sean númenes o fetiches, aunque demos por aceptable su concepción materialista acerca de la Religión.

Sin embargo, cuando un ser humano, cualquier «ser humano», es capaz de contemplar «todo» el Universo con una actitud de verdadera «mente divina», esto es, se «auto-elige» de un modo racional y consciente, pero con actitud «casi mística», para expresarlo en «términos religiosos», y se contempla a sí mismo en una «auténtica visión» real y no ficticia o imaginaria, deja de verse a sí mismo como «un ser humano común», en el sentido de «lo distinto», tal como afirma Mircéa Eliade; es decir, deja de ser para sí mismo un simple individuo dentro de la colectividad a la que pertenece, o bien, aunque «suene» a «algo despectivo», deja de formar parte del «rebaño humano».

Ahora bien, esta es la «visión del elegido» que ha mantenido durante siglos el llamado «clero cristiano católico» y sobre todo su «jerarquía» respecto del «pueblo llano» del que procedía, incluso llamando «ovejas» a los simples fieles. Pero no menos siguen manteniendo tal actitud incluso «distintas creencias» contemporáneas, incluida la cínica y bien intencionada «creencia» (que no

«ciencia», ni verdadero postulado jurídico) en la «dignidad humana». Tales creencias, sin embargo, desearían por encima de todo, convertir en «normas» o «leyes universales» su actitud de reivindicaciones sociopolíticas y económicas respecto de la dignidad del ser humano. ¿Por qué?

Desde una «perspectiva laica» (prescindiendo de esta «pseudo elección» clasista «educativa y políticamente» comprensible en épocas de «subconsciente imperialismo»), «tal visión» de «lo sagrado» habrá momentos en que, a quien se sienta «elegido», le parecerá estallar en sus oídos, o en todo su cuerpo. Incluso, a veces, puede ir asociada a ella un exceso de celo por una determinada actitud o postura teórica e ideológica, pero tales casos es posible que degeneren en simple fanatismo «religioso-político» o «político-religioso», incluido el suicida.

No es por tanto este aspecto «desviado» del «verdadero sentimiento» de «lo sagrado» lo que nos impulsa a ver en el «ser humano» la semilla y raíz de lo que las diferentes declaraciones de Derechos Humanos llaman «dignidad» y que no es en realidad otra cosa que una «determinada distinción individual» que implica el hecho de que solamente el «ser humano» es capaz de sentir esa elección o, si se prefiere, esa «diferenciación» respecto de los demás «seres naturales». Este sentimiento de la «individualización» no sólo lo han vivido o «experimentado» grandes intelectuales como podría ser un Nietzsche, sino muchos «místicos auto-elegidos» por su propio sentimiento de «inspiración o revelación». De ello nos podría hablar el propio islamismo sufí.

¿Acaso no se sienten «inspirados» y «auto-elegidos» quienes consideran, afirman y asumen, que «un determinado ser humano», como podría ser un Karol Woytilla o un «monseñor» que nos obliga a seguir «su camino», sean tenidos por «santos»? ¿Acaso «santo» no es equivalente a «sagrado»? ¿O son acaso «divinidades», «elegidas» por «seres humanos»?

Además ¿por qué «tales elegidos» (llámeseles «cristianos y católicos», si es que «saben de verdad» lo que todo ello «significa») no han «pensado nunca» que «sus sagrados santos» han sido simplemente unos «animales políticos» con «forma antropomórfica», no por ellos elegidos, sino por una institución o instituciones oligárquicas que les han utilizado o «programado» para ello? ¿Por qué ellos sí y «otros» no, aun siendo «creyentes» y «practicantes» de la misma iglesia?

Es «duro» tal planteamiento, ¿no es así, señores «creyentes»? Pues como diría algún «profeta» que deberíais conocer, queridísimos compañeros, incluso amigos «católicos» sobre todo: «mayores cosas veréis» u oiréis. También parece que ese mismo «profeta» (¿o «dios»?) afirmaba que «la verdad os hará libres», ¿no es así?

Se trata de una «visión filosófica» en sentido clásico griego, que no de «una visión religiosa» o «afectivo sentimental y poética», pero sobre todo «ideológico-política» y «sociológica»; incluso se trata, si es posible hablar así, de una «visión científica», esto es, de una visión en la que existe un conocimiento de causa en aquello y sobre aquello que «se contempla». Por esta misma razón, el verdadero sentido de «lo Divino», «lo Sagrado» o «lo

Santo» no reside aquí en un determinado ser real o humano, o no es sólo un ser humano concreto, uno mismo, sino en cuanto que forma parte del «TODO UNIVERSAL», unidad fundamental y consciente de la propia «visión-interpretación» de un posible «infinito mundo contemplado», pero sobre todo «auto-elegido a posteriori» de nuestro «ser-en el mundo». ¿Panteísmo? ¡Sin duda que no! Al menos en el sentido tradicional de este término.

Es esa inmensidad del Universo mismo lo que parece precisamente que va a estallar en quienes pueden contemplarlo con verdadera «mente humano-divina»; es nuestra propia capacidad o energía interna lo que parece desbordarse en ese Universo del que forma parte. De ahí que a veces pueda ir unido también a una tensión y desbordamiento libidinal o bien a un fuerte impulso de sublimación de ese mismo instinto. Es entonces cuando pueden presentarse verdaderas fuerzas o energías antagónicas hasta el punto de que se podría afirmar que se trata de una verdadera «lucha de contrarios» en el interior de esa «unidad humana» de que estamos constituidos cada uno de nosotros como «individuos» y que tal vez ese mismo individuo que siente tal «especie de arrebatos de su propia energía», sin duda intentaría «asumirlos» y adaptarlos al entorno social, económico y cultural, pero ante todo, «jurídico internacional», en que, tal vez, «deberían integrarse»

Sin duda entonces que la «mente divina» que puede encarnar un «ser humano» es un factor de origen cultural y educativo y que puede «adquirirse», «asumirse», o «aprenderse»..., mediante un proceso de verdadera lucha

contra uno mismo, y a veces contra «los otros», mediante los diversos medios que le ofrece la cultura o culturas y civilizaciones «integradas en su mente». ¿Y qué otro fin puede tener este proceso de «individualización», si no es de posible desarrollo y «perfección» de uno mismo en cuanto «animal humano-divino»?

Un «ser humano» verdaderamente «civilizado», verdaderamente «divinizado» o «endiosado», forma parte de varias culturas y civilizaciones que se «unifican» en su «persona» (tomando este término en sentido literal griego). Es aquí donde aparece el «ser humano divinizado», «endiosado» o, si se prefiere, «semi-endiosado», tal como aparecen en los diferente «mitos» de las distintas culturas primitivas.

El ser humano se manifestaría así históricamente en cuanto «materia animal espiritualmente forjada», cultural y civilizadamente formada o «educada», a través de un proceso evolutivo de desarrollo y perfeccionamiento. Ello no implica, en el estado actual de nuestra especie, perder el lastre de aquella «materia animal recibida» con todo lo que conlleva de agresividad, instinto de muerte y de verdadera «lucha de contrarios» que encierra en sí mismo.

Por otra parte, la concienciación de «lo sagrado» en el «ser» o «animal humano», la valoración y autoestima en el sí mismo de cada uno, es algo que, por principio, es incomunicable para otro ser humano, al menos de un modo objetivo y directo. En otras palabras, la auto-concienciación del ser humano como «algo en sí mismo sagrado» es siempre una actitud subjetiva y casi imposible de hacer valer «por la fuerza de la teoría objetiva» u objetivable, en otro ser que no fuera ese «yo-mismo en espíritu»,

«realizado», «sacralizado», «dignificado», «elegido» o «santificado» en función de «múltiples ideas-yo», sintetizadas o asumidas por el «ser animal humano» que cada uno de nosotros es.

Es posible que en tal relación o relaciones intervenga el fenómeno de la «transferencia», ya que por el momento es lo «psico-patológico», lo considerado «no normal», desde el punto de vista de la experiencia humana psicológica, o «subjetivamente filosófica», si se prefiere, lo que permite, a cada uno, identificarse con «el otro», sea a nivel individual, sea a nivel colectivo.

Pero en realidad todo ocurre como si algún Platón en plena civilización atómica afirmase que sólo es posible salir de la «caverna de la ignorancia» o, lo que es lo mismo, del «mundo de la sensibilidad animal» por «propia decisión individual», por propia capacidad de voluntad inteligente y libre, aunque haya siempre una «mediación» de otro u otros hacia la luz del conocimiento del «sí mismo», de su «inalienable idea-yo» individualizada, que ilumine su sentimiento o su sentido de la Vida y de lo «digno» o «indigno» de su propia «elección» frente a los demás y frente al propio Universo.

Pero en cualquier caso, la cuestión o el problema de la dignidad o indignidad del ser humano, del sentido de lo «sagrado» o «profano» en sí mismo o en todo lo que le rodea, es que como tal no reside en mí, ni en ti, querido lector. No somos tú, ni yo o cualquier otro ser humano, sino que puede estar en ti o en mí, si bien podemos ignorarlo. El problema es la Naturaleza, madre o padre; esto es, padre y madre de «tu naturaleza», «mi naturaleza»,

«su naturaleza»...Y superar la Naturaleza, sobreponerse a «lo bueno» o «lo malo» de la misma, estar por encima de ella o más allá de ella, he ahí una de las grandes o caminos de «solución» al «problema humano». Sin embargo dicha solución no es posible, o no es fácil de encontrar «fuera de uno mismo»: la «lucha individual» contra nuestro propio instinto físico o biológico y el propio «sufrimiento necesario» como medio de «transformación» del propio «yo físico» en cuanto posible «conditio sine qua non».

Cuando el «espíritu universal» de la «cultura humana» se encierre en la mente de un individuo o en toda su estructura biológica y orgánica, a través de la educación y de la lucha consigo mismo, contra sí mismo cabría decir, (y esto es posible, además de necesario y tal vez imprescindible en el ser humano, para su superación hacia una mayor perfección, como tal «ser humano»), se iniciaría tal vez entonces un proceso de «evolución individual» que nos permitiera pensar en que ya no forma parte de la masa gregaria de los individuos que simplemente se «dejan arrastrar» por el «inconsciente colectivo» o «animal primario» que todos llevamos dentro desde nuestra niñez e infancia, sino que el propio ser humano podría convertirse en el «verdadero cosmopolita» del futuro.

Tal lucha «contra uno mismo» es posible que sea un hábito. Y toda educación, toda cultura y civilización esta hecha o forjada a base de hábitos de la Humanidad a lo largo de su existencia. Pero cuando un niño nace en condiciones de carencia total de medios para sobrevivir y consigue «concienciarse» de una situación que le ha marcado su vida, aun habiendo superado tal situación,

no puede dejar de pensar en las «diferencia sociales y económicas» que impiden a infinidad de niños como él lograr «un mínimo nivel de vida aceptable» y sin duda se sentirá «infeliz», al mismo tiempo que sufrirá por las posibles «mezquindades humanas».

Orientación Bibliográfica

A - Sobre «Libertad, Igualdad, Fraternidad».

Es evidente que la consigna de los revolucionarios franceses de «libertad, igualdad, fraternidad» ha supuesto uno de los grandes pilares reivindicativos de los Derechos fundamentales del Ciudadano en la Historia Contemporánea, pero en cualquier caso no es la teoría lo que realmente importa hoy, sino la aplicación de tales principios sobre lo Derechos Humanos desde la práctica del Derecho Internacional. De ahí que creamos que el texto de Albert Verdoodt sea tal vez el de mayor interés en este sentido, sobre todo en los apartados que citamos:

- a) Declaración Universal de los Derechos del Hombre, Véase el capítulo I – «Origen inmediato de la Declaración Universal», páginas 42-43. Sobre los Estatutos de Igualdad, Estatuto de Libertad, etc así como las palabras de T. Roosevelt en el mensaje de enero de 1941 sobre la Libertad, pagna 39.
- b) Es también complementario en este sentido el texto de Bertrand Russel Los caminos de la libertad.
- c) Caos y Orden. Autor: Antonio Escohotado. Editorial

Espasa-Ensayo. 3ª Edición. Madrid 1999. En el texto de A. E., en los capítulos XII y XIII de la 2ª parte, páginas 221-259 que encuadra bajo el denominador común de «El caos de la libertad», se puede encontrar una análisis del «problema de la libertad» en la actualidad bastante interesante, aunque el sentido de la libertad esté expuesto aquí como «relación externa» respecto del individuo.

B- Sobre «Dignidad humana y sentido de lo Sagrado»

- a) Desde el punto de vista socio-político el texto más adecuado que puede servir de interés al lector respecto de la «dignidad del ser humano» en general, así como de la posible «indignidad» de «algunos individuos humanos» por simple deducción y «oposición de contarios», es la obra citada anteriormente de Albert Verdoodt: Declaración Universal de los Derechos Humanos. Nacimiento y Significación. Editorial, Mensajero, Bilbao 1970.

El sentido del «respeto» a los derechos del «Ser Humano», con las salvedades propuestas, es sin duda el fundamento de la propia dignidad en cuanto propuesta de las Naciones Unidas, aunque tal fundamento tiene un origen histórico lleno de conflictos y luchas para salir de la «esclavitud divina» y «las servidumbres» humanas.

- b) La obra que mejor expone esa evolución histórica hacia el sentido o sentimiento y nacimiento de «lo sagrado», aplicable, por supuesto, al ser humano es,

sin embargo el Tratado de Historia de las Religiones, de Mircea Eliade. El subtítulo es bastante significativo en el sentido que hemos analizado: Morfología y dinámica de lo sagrado. Ediciones Cristiandad. S. A. Madrid, 2000.

- c) Una obra que consideramos de gran importancia en el sentido de búsqueda de las raíces antropológicas de lo sagrado sigue siendo Tótem y tabú, de Sigmund Freud. La edición de Alianza Editorial es de lo más asequible. Varias ediciones.
- d) De gran interés es también la excelente obra de Rudolf Otto, Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios. Editada en Alianza Editorial.
- e) Lo curioso en este aspecto de «lo sagrado» o «santo», esto es, «elegido», «separado», incluso «prohibido» o «tabú» como afirma Freud y con toda la «ambigüedad moral» y sobre todo «ética» que conllevan dichos términos, es que la Iglesia de Roma excluye del sentido de «elegidos» a todos aquellos que no entran en su concepción «ideológico-dogmática». Ello indica que la «religión», cualquier religión, incluidas las llamadas «religiones del libro» o «reveladas» no son otra cosa que «una respuesta mítico-cultural y casi étnico-lingüística» a determinados problemas subjetivos e ideológicos. En este aspecto se pueden citar, por simple curiosidad de contraste, dos obras afines a la «sacralidad humana» propuesta por la religión de Roma. Nos referimos a La leyenda dorada, de Santiago de la Vorágine, escrita en 1264 por dicho autor. Editorial

Alianza Forma. 2 Volúmenes. Reimpresión de 1987. Se trata de una Historia del «santoral cristiano-romano» descrito de un modo tal vez ingenuo, pero sin duda también «apologético» y posiblemente sin intención de ver el «lado oscuro» de tales «seres humanos». Y en esta misma línea, pero actualizada se puede ver El libro de los «santos», de José M^a Montes, en Alianza Editorial, S. A. Madrid 1996.

- f) Como contraste de las dos obras anteriores puede verse el trabajo de Emile Durkheim, Las formas elementales de la vida religiosa, en Alianza Editorial. El análisis del sentido de la religión y por tanto de «lo sagrado» se plantea aquí desde un punto de vista racional y laico; y prácticamente desde una perspectiva de «ritual y formalismo socio-político»-



Cara 2, 2009

«EL EJEMPLARISMO MORAL COMO BASE DE LA LEY NATURAL EN SAN BUENAVENTURA»

—●—
Manuel Lázaro Pulido

1. Introducción¹

La ley natural es un concepto antropológico y moral de gran tradición en el pensamiento occidental, gestándose en la filosofía grecorromana y elaborándose gracias al enriquecimiento de la experiencia y especulación cristiana. La ley natural en la síntesis cristiana se entiende como participación de la ley eterna divina, el plan salvífico de Dios sobre el hombre y el mundo. Esta doctrina está inmersa en la reflexión de la teología moral desde las primeras sistematizaciones. Recordamos esta doctrina general para señalar el hecho de que dicha «participación» ha de ser

¹ Comunicación presentada en el Congreso «XLIV Reuniones Filosóficas: La Ley Natural», organizado por el Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra. Celebrado en Pamplona. 27 de marzo de 2006.

explicada no sólo con categorías de la Escritura y la teología, sino que afecta, también, a categorías filosóficas.

En san Buenaventura la ley natural tiene una doble fuente: la revelación y la especulación teológica, que implica un esquema metafísico coherente. Nos preguntamos en esta comunicación si el ejemplarismo moral es el fundamento especulativo (filosófico-teológico) de la concepción bonaventuriana de la ley natural.

La respuesta a esta cuestión nos lleva a clarificar tres cuestiones. Para ello estructuramos la comunicación en tres puntos que intentan aclarar las interrogaciones propuestas: ¿qué es el ejemplarismo moral? (1) ¿cómo entiende san Buenaventura la ley natural? (2), por último ¿se fundamenta la concepción bonaventuriana de la ley natural en el ejemplarismo moral? (conclusión, 3).

Entendemos que la cuestión no es baladí, pues cimentar bien la «participación» que la ley natural tiene de la ley eterna y su presencia en el ser humano evita cuestiones tan engorrosas como la de la coerción de la libertad intrínseca del hombre creado por Dios.

2. Ejemplarismo moral

El ejemplarismo moral constituye una aportación de gran altura especulativa que combina la tradición agustiniana con la originalidad del genio franciscano. Supone, a su vez, la aplicación al campo de la moral de la doctrina metafísica de ejemplarismo. San Buenaventura dedica muchas reflexiones y cuestiones específicas al ejemplarismo filosófico y epistemológico, no así al ejemplarismo moral, pero esto no es de extrañar, ni mucho menos, si tenemos en

cuenta que en san Buenaventura la reflexión teológico-racional se asimila y se conduce al campo de la práctica moral. El *Itinerario* del hombre hacia Dios es el camino epistemológico-místico del ser humano en un dinamismo metafísico que culmina en el encuentro con el Bien divino. El alma tiende hacia Dios captando la verdad y bondad de los seres en un camino epistemológico, pero, sobre todo, moral². Por eso el Doctor Seráfico afirma, siguiendo el esquema trinitario, que «toda la filosofía o es natural, o racional, o moral. La primera trata sobre la causa de la existencia y conduce a la potencia del Padre; la segunda versa sobre la razón de entender y nos lleva a la sabiduría del Verbo; la tercera estudia la norma de vivir y ello nos lleva a la bondad del Espíritu santo»³.

Este balance en la clasificación filosófica y racional se extiende a la misma revelación. La Escritura y la ciencia teológica que la acompaña tienen como fruto la «plenitud de la bienaventuranza eterna»⁴. Efectivamente, la tropología o sentido moral es uno de los sentidos que posee la Escritura (junto al literal, la alegoría y la anagogía)⁵. La reflexión teológica como discurso ético implica que la especulación

² «Cum enim secundum statum conditionis nostrae ipsa rerum universitas sit scala ad ascendendum in Deum; et in rebus quaedam sint vestigium, quaedam imago, quaedam corporalia, quaedam spiritualia, quaedam temporalia, quaedam aeviterna, ac per hoc quaedam extra nos, quaedam intra nos; ad hoc quod perveniamus ad primum principium considerandum» (S. Buenaventura, *Itinerarium*, c. 1, n. 2: V, 297a).

³ «Nam omnis philosophia aut est naturalis, aut rationalis, aut moralis. Prima agit de causa essendi, et ideo ducit in potentiam Patris; secunda de ratione intelligendi, et ideo ducit in sapientiam Verbi; tertia de ordine vivendi, et ideo ducit in bonitatem Spiritus sancti» (*Ibidem*, c. 3, n. 6: V, 305b). La misma clasificación la podemos ver en *De reductione artium ad theologiam*, n. 4: V, 320b-321a, *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, col 4, nn. 6-11: V, 474b-475a y *Collationes in Hexaëmeron*, col. 5, n.1: V, 353a-354b.

⁴ S. Buenaventura, *Breviloquium*, prol., n. 4: V, 201b.

⁵ *Ibidem*, prol., § 4, n. 1: V, 201a. Cf. *Collationes in Hexaëmeron*, col. 2, n.11-18: V, 338a-339b. En concreto sobre la tropología n 17. También en *Ibidem*, col. 13, n. 11: V, 338b. Sobre los sentidos de la escritura cf. H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*, 4 vols, Aubier, Paris, 1964.

teológica impregna el desarrollo moral. El ejemplarismo moral es un ejemplo de esta vinculación entre la teología especulativa y la moral. Por eso teología especulativa, teología moral y teología mística van de la mano, porque en el maestro franciscano la unidad entre teología y vida constituye la raíz de su pensamiento. En la base de la especulación moral se halla el ejemplarismo, que no es una doctrina original de san Buenaventura, pero sí es una doctrina original en san Buenaventura. El ejemplarismo bonaventuriano está más acabado que en otros autores agustinistas anteriores a él, es más completo y tiene una dinámica metafísica de gran fuerza, calado y actualidad.

2. 1. El ejemplarismo

La obra bonaventuriana desborda ejemplarismo desde el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* hasta las *Collationes in Hexaëmeron* su última obra, pasando por la breve suma del *Breviloquium* y el opúsculo místico-teológico *Itinerarium mentis in Deum*, por ello existen variados y muy buenos estudios sobre esta doctrina seráfica⁶.

⁶ Señalamos algunos estudios destacados: J. –M. Bissen, *L'exemplarisme divin selon Saint Bonaventure*, J. Vrin, Paris, 1929; M. Oromí, «Filosofía ejemplarista de San Buenaventura. Introducción general», *Obras de san Buenaventura*, vol. 3, BAC, Madrid, 1957, pp. 3-138; T. Manferdini, «L'exemplarismo in san Bonaventura», *Incontri Bonaventiriani*, 7 (1972), pp. 41-80; C. Valderrama, «Sentido de la filosofía a la luz del ejemplarismo bonaventuriano», *Bolívar*, 16-20 (1953), pp. 963-972; Id., «Filosofía ejemplarista. Acercamiento al pensamiento de San Buenaventura», *Franciscanum*, 16 (1974), pp. 160-468; Filosofía ejemplarista. Acercamiento al pensamiento de san Buenaventura, Santafé de Bogotá, 1993; R. Javelet, «Réflexions sur l'exemplarisme bonaventurien», *Comissionis Internationalis Bonaventuriana*, *San Bonaventura 1274-1974*, vol. 4., Ed. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata (Roma), 1974, pp. 349-370.

Sólo vamos a recordar en unas líneas en qué consiste el ejemplarismo con el fin de ayudar a nuestro análisis.

Con raíces profundas en la teoría platónica y su lectura neoplatónica, el ejemplarismo queda reformulado para el cristianismo por los Santos Padres, sobre todo, el gran referente medieval: san Agustín⁷. La realidad agustiniana es arquetípica y descansa en Dios. Con esto quiere desterrar la diferenciación de dos mundos totalmente distintos, el inteligible y el material. La realidad existe en Dios, Dios es ser, y los seres no son en comparación al ser de Dios. Su ser es participado. La realidad creada participa de la del Creador. San Agustín se arrima más a la visión neoplatónica de la emanación del Entendimiento a partir de la Unidad, sin caer, lógicamente en el emanantismo. El ejemplarismo metafísico constituye la base metafísica de la teoría de la iluminación de corte epistemológico. El ejemplarismo agustiniano lo podemos visualizar direccionalmente de arriba (Dios, el arte eterno), hacia abajo (la creatura). En otros sitios nos hemos fijado más en la otra cara de la moneda del ejemplarismo bonaventuriano que completa el recorrido agustiniano y que visualmente lo podemos denominar de abajo hacia arriba, apoyado en la elaboración medieval de la teología simbólica⁸.

El ejemplarismo bonaventuriano se puede definir según la formulación clásica elaborada por J. –M. Bissen como «la doctrina de las *relaciones de expresión* existentes

⁷ Como señala R. Javelet: «Entre les Pères et lui, il y a continuité sélective» (R. Javelet, *op. cit.*, p. 350).

⁸ Cf. M. Lázaro, *La creación en Buenaventura. Acercamiento filosófico a la metafísica expresiva del ser finito*, Frati Editori di Quaracchi, Grottaferrata (Roma), 2005, pp. 61-101.

entre las creaturas tal como son en sí mismas y tal como son en Dios o en el Verbo»⁹. Esta definición nos muestra los elementos a tener en cuenta respecto al ejemplarismo bonaventuriano.

En primer lugar, se subraya la prioridad metafísica de Dios. Es el arquetipo divino. Su prioridad en el orden del ser no es sólo ontológica y fenomenológica, sino metafísica, es decir, es el verdadero fundamento de la realidad.

En segundo lugar, Dios es fundamento de lo existente. Las cosas, la realidad creada, «son en Dios». Dios posee una absoluta trascendencia.

En tercer lugar, consecuentemente la creatura existe en un plano inferior a Dios, fundamento y prototipo de lo existente. La creatura se define por su vanidad.

Estos tres puntos presentan los dos protagonistas de la relación que intenta explicar el ejemplarismo, pero evitando cualquier peligro panteísta. Sin embargo, esta diferenciación no impide la relación.

En cuarto lugar, el ejemplarismo implica una relación de expresión. La relación existe en un orden que es entendido epistemológicamente en un discurso apofántico-simbólico.

En quinto lugar, para que sea posible esta relación es necesario un fundamento de los seres creados en cuantos arquetipos divinos llevados a la existencia. Su ser cobra sentido en su relación del ser primero del que participa, del que bebe como fuente (*fontalis plenitudo*¹⁰) de modo jerárquico en cuanto vestigio, imagen y semejanza.

⁹ J. -M. Bissen, *op. cit.*, p. 4 (la traducción es mía).

¹⁰ Cf. A. Villalmonete, «El padre plenitud fontal de la deidad», *Comissionis Internationalis Bonaventuriana*, *op. cit.*, pp. 221-242.

En sexto lugar, la realidad del ser creado se define por su relación con Dios y ello es posible no por vía de necesidad, sino por vía de gratuidad por la mediación del Verbo. El ejemplarismo supone una técnica dialéctica en el que todo este recorrido encuentra su epicentro en la mediación reductiva del Verbo.

En conclusión, el ejemplarismo muestra una vinculación de la creación (en su gradación metafísico-simbólica) a Dios, Trinitario y Sumo Bien, del que participa y cuya vocación es, en un movimiento metafísico y a través del esfuerzo epistemológico, alcanzar el Principio del que deriva mediante la mente (inteligencia y, sobre todo, voluntad y sindéresis).

2. 2. El ejemplarismo moral

El ejemplarismo moral no es sino la consecuencia en la acción humana del ejemplarismo metafísico y epistemológico. De este modo, la moral descansa en Dios como causa ejemplar de los seres creados.

El hombre, ser creado, de naturaleza definida en parámetros bíblicos como *imagen* de Dios y llamado por la incorporación de la gracia (el Bien de Dios, Sumo Bien) a su similitud, halla en su interior a Dios que le sale al encuentro. El ejemplarismo es ejemplarismo moral en cuanto que antes es ejemplarismo metafísico y epistemológico. El Primer principio es el ser que no necesita de nadie para existir siendo Él razón de ser; pero, también, siendo en sus valores positivos verdad y bien; es la razón de conocimiento y la regla de vida.

En el *Itinerarium mentis in Deum* aparece claramente la vinculación entre interioridad impresa de Dios, sabiduría y bondad. Los seres creados expresan y comunican por su condición la potencia, sabiduría y bondad divinas¹¹. Efectivamente junto al origen, grandeza, multitud, belleza, plenitud y, después, orden, la «acción (u operación) múltiple, según sea natural, artificial, y moral, con su variedad, multiplicada en extremo, demuestra la inmensidad de aquella virtud, arte y bondad, que es ciertamente para todos «la causa de existir, la razón de conocer y el orden de vivir»¹². Si el ejemplarismo metafísico busca la verdad de las cosas a través de la naturaleza y el ejemplarismo epistemológico la verdad de las voces mediante la razón, el ejemplarismo moral busca la verdad de las costumbres mediante la voluntad y la afección. Se apoya en el Primer principio entendido como Bien. El hombre utiliza el camino ejemplarista para encontrar la vida práctica conforme al bien. La afección del alma humana se vuelve a las costumbres mediante la voluntad siguiendo el mismo camino de entendimiento. En la Colación VIII de las *Collationes de septem donis Spiritus Sancti* sobre el don del entendimiento, el Doctor Seráfico señala que si bien la cualidad intelectual es multiforme, tiene tres reglas

¹¹ «Haec autem consideratio dilatatur secundum septiformem conditionem creaturarum, quae est divinae potentiae et bonitatis testimonium» (S. Buenaventura, *Itinerarium*, c. 1, n. 14: V, 299a).

¹² «Operatio multiplex, secundum quod est naturales, secundum quod est artificialis, secundum quod est moralis, sua multiplicissima varietate ostendit immensitatem illius virtutis, artis et bonitatis, quae quidem est omnibus «causa essendi, ratio intelligendi et ordo vivendi». (S. Buenaventura, *Itinerarium*, c. 1, n. 14: V, 299a-b). Cita san Buenaventura a san Agustín: «aliquid tale de Deo sentiunt, ut in illo inveniatur et causa subsistendi, et ratio intelligendi, et ordo vivendi» (S. Agustín, *De civitate Dei*, lib. 8, c. 4, PL 41, 228).

principales en las que se quiere detener: «el entendimiento es regla de las circunspecciones morales, puerta de las consideraciones esenciales y llave de las contemplaciones celestiales»¹³. No es por casualidad que las morales sean las primeras, pues es *la prudencia* la virtud que nos lleva a buscar el bien y evitar el mal. Es el reflejo moral y noético de la búsqueda del alma al Bien divino, pues como dice el inicio del *Itinerarium*: «No siendo la felicidad otra cosa que la fruición del sumo bien, y estando el sumo bien sobre nosotros, nadie puede ser feliz si no sube sobre sí mismo, no con subida corporal, sino cordial»¹⁴. He aquí explicado el ejemplarismo moral.

El ejemplarismo moral extiende al terreno de las virtudes la ejemplaridad de la realidad. Y aquí, no sólo se esgrimen razones teológicas, sino argumentos de autoridad filosóficos quedan patentes, en concreto neoplatónicos: «Digo, pues, que la luz eterna es ejemplar de todas las cosas, y que la mente elevada, como la mente de otros nobles y antiguos filósofos, llegó a esto. En aquella luz, pues, se ofrecen al alma en primer término los ejemplares de las virtudes. «Porque es absurdo, como dice Plotino, que existan en Dios los ejemplares de las demás cosas y no existan los ejemplares de las virtudes»»¹⁵. Las virtudes cardinales nacen

¹³ «Intellectus est regula circumspectionum moralium, ianua considerationum scientialium et clavis contemplationum caelestium» (San Buenaventura, *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, col. 8, n. 6: V, 495a).

¹⁴ «Cum beatitudo nihil aliud sit, quam summi boni fruitio; et summum bonum sit supra nos: nullus potest effici beatus, nisi supra semetipsum ascendat, non ascensu corporali, ser cordiali» (S. Buenaventura, *Itinerarium*, c. 1, n. 1: V, 296b).

¹⁵ «Dico, ergo, quod illa lux aeterna est exemplar omnium, et quod mens elevata, ut mens aliorum nobilium philosophorum antiquorum, ad hoc pervenit. In illa ergo primo occurrunt animae exemplaria virtutum. «Absurdum enim est, ut dicit Plotinus, quod exemplaria aliarum rerum sint in Deo, et non exemplaria virtutum»» (S. Buenaventura, *Collationes in Hexaëmeron*, col. 6, n. 6, V, 361b). Utiliza la exposición de Macrobio sobre Plotino.

de las virtudes ejemplares. Aquí ve san Buenaventura un gran error de Aristóteles quien no entendió ni explicó la causalidad ejemplar del platonismo¹⁶. Esto imposibilita a los peripatéticos llegar a la sabiduría y al ejercicio de las virtudes. San Buenaventura, en este terreno, expone la doctrina de Plotino, quien hablaba de las virtudes ejemplares, al que le dedica los nn. 27-32 de la colación VI del *Hexaëmeron* y no escatima en elogios: «príncipe con Platón entre los profesores de la filosofía»¹⁷. Ahora bien, la filosofía es un armazón importante pero no suficiente. La fe (colación VII) completa la filosofía de los neoplatónicos y perfecciona el ejemplarismo moral bonaventuriano, pues dota de una explicación causal acabada (causa final) y del protagonista ejemplar, Dios Trino, donde residen realmente las virtudes que el hombre conoce como cardinales y ello con virtudes teologales, que completan las anteriores: «estas virtudes informes y desnudas son de los filósofos, mas vestidas son nuestras»¹⁸.

Las virtudes morales cardinales son recibidas e impresas en el alma humana de la luz eterna. Ahora bien, si nuestra realidad práctica y virtuosa descansa en el ejemplar, Dios, poseedor en sí de las virtudes ejemplares en virtud de la ley eterna, y ella se difunde en el hombre¹⁹, queda por ver cómo en el alma se recibe y cómo se tiene acceso a la

¹⁶ «Nam aliquid negaverunt, in impia esse exemplaria rerum: quorum princeps videtur fuisse Aristoteles, qui et in principio Metaphysicae et in fine et in multis aliis locis execratur ideas Platonis» (S. Buenaventura, *Ibidem*, col. 6, n. 2, V, 360b).

¹⁷ «Sed Plotinus, inter philosophiae professores cum Platone princeps» (S. Buenaventura, *Ibidem*, col. 6, n. 27, V, 364a).

¹⁸ «Hae ergo virtutes informes et nudaae sunt philosophorum, vestitae autem sunt nostrae» (S. Buenaventura, *Ibidem*, col. 7, n. 15, V, 367b).

¹⁹ Cf. S. Buenaventura, *Ibidem*, col. 6, n. 9, V, 362a.

comprensión de las virtudes y el comportamiento moral. Las facultades respetan la libertad del hombre y tiene como protagonistas las facultades bases de dicha libertad: el entendimiento y la voluntad²⁰. De ellas la primacía, que no exclusividad, reside en la voluntad, pues ella perfecciona y acaba el acto que había sido presentado como objeto por el entendimiento y es más importante en la práctica moral su realización que la simple comprensión²¹. Desde el ejemplarismo moral, apuntando a la bondad radical de Dios y a la tendencia del hombre hacia su fin que ha de ser bondad, la voluntad inclina la conciencia (entendimiento práctico) hacia el bien: la *sindéresis*. La intención de la voluntad hacia el bien ilumina la conciencia del acto moral hacia el objeto bueno en virtud de su fin y en sí mismo. Como estas facultades son incompletas, san Buenaventura encuentra en el ejemplarismo epistemológico la solución: Dios ejemplar ilumina y dirige la creación (ejemplarismo metafísico) iluminando el entendimiento práctico y orientando la voluntad hacia el objeto del que dimana: el bien²². Y esto es así, porque como hemos señalado, Dios es la causa del ser, la razón de entender y el orden (o norma) de vivir.

²⁰ «Unde intuenti usum potentiarum manifesto iudicio apparebit, quod maior est differentia intelligentia ad voluntatem, quam sit intelligentiae ad memoriam, vel etiam irascibilis ad conspiscibilem» (S. Buenaventura, *In secundum librum sententiarum*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 1, concl: II, 560b).

²¹ Cf. M. Oromí, *op. cit.*, p. 118.

²² «Item, sicut affectus se habet ad bonum, ita intellectus se habet ad verum, et sicut omne bonum a summa bonitate, ita omne verum a summa veritate; sed impossibile est, quod affectus noster directe feratur in bonum, quin aliquo modo attingat summam bonitatem: ergo imposible est, quod intellectus noster certitudinaliter cognoscat aliquod verum, quin attingat aliquo modo summam veritatem» (S. Buenaventura, *De scientia Christi*, q. 4, fund. 29: V, 20a).

3. La ley natural

San Buenaventura no dedica ningún apartado o capítulo especial a la ley natural, sobrentendiendo su significado. Significado que define en aras de sus explicaciones teológicas en *De perfectione evangelica*. En la obra, el maestro franciscano sigue la doctrina común, expuesta por san Agustín, sobre la ley natural definiéndola como «impresión o impronta que deja la ley eterna en el alma», siendo la ley eterna «aquella que, permaneciendo inmutable, ordena las demás cosas»²³. La ley natural ordena a la rectitud y la honestidad de la vida. Siendo así, fundamenta el intelecto o razón en cuanto que inclina el afecto a la operación. Ley natural es la ciencia de la *prudencia* y la virtud²⁴.

En la virtud de la prudencia, que mencionamos anteriormente, podemos ver la influencia de la ley divina, sobre la ley natural que la sustenta. Efectivamente, el Doctor Seráfico subraya la insuficiencia de la definición estrictamente filosófica y de una fundamentación naturalista y racional de la ley natural. La prudencia nacida de la ley natural y que ayuda al hombre en cuanto hábito a discernir racionalmente lo que está bien y mal según definición de la

²³ «Lex naturalis est impressio facta in anima a lege aeterna; lex autem aeterna est illa, qua incommutabili permanente, cetera ordinantur» (S. Buenaventura, *De perfectione evangelica*, q. 4, a. 1, concl.: V, 181a). Cf. S. Agustín, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, lib. 1, q. 53, n. 2, PL 40, 36.

²⁴ «Quaedam autem est, quae consistit in intellectu sive ratione, in quantum inclinatur ad operationem; et haec fundata est super principia iuris naturalis, quae ordinatur ad rectitudinem et honestatem vitae; et huiusmodi est scientia prudentiae-virtutis» (San Buenaventura, *In tertium librum Sententiarum*, d. 35, a. un., q. 2, concl.: III, 776b).

Ética aristotélica, es insuficiente²⁵. Si ayuda al hombre a encontrar la honestidad es en cuanto que está dirigida por los principios de la fe inscritos en la ley divina²⁶. La prudencia se convierte así en una virtud cardinal propia de la razón que apunta al bien²⁷, pero un bien orientado y fundamentado en el Bien (de Dios), pues «las virtudes cardinales son virtudes gratuitas»²⁸. Efectivamente, la ley natural mediante la prudencia apunta a la bondad ante lo que es bueno; pero ella es superada por la ley de la gracia que apunta al bien incluso ante el mal, y ello es debido a la gracia abundante de Jesucristo que es ejemplar del bien que se retiene en la gracia y en la prudencia²⁹. La ejemplaridad de Cristo es razón de entendimiento de la prudencia en un sentido superador del de la filosofía aristotélica, propio de la inteligencia de la gracia de Dios.

La ley natural aparece, también, en san Buenaventura ligado al problema de la actividad intelectual respecto del bien y el mal moral. En el comentario a la distinción 39 del segundo libro del *Comentario a las Sentencias*, se pregunta sobre la naturaleza de la conciencia y la sindéresis. Aquí lo dicho al hablar del ejemplarismo moral aparece en simbiosis. Efectivamente, la ley natural puede recibirse tanto por la conciencia como por la sindéresis. Entendimiento y voluntad están empeñados. El entendimiento capta, razona y recopila los preceptos de la

²⁵ S. Buenaventura, *In tertium librum Sententiarum*, d. 35, a. un., q. 2, ad 3.: III, 776a Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, c. 5, 1140b4-5).

²⁶ S. Buenaventura, *In tertium librum Sententiarum*, d. 35, a. un., q. 2, concl.: III, 777a.

²⁷ S. Buenaventura, *In tertium librum Sententiarum*, d. 33, a. un., q. 4.: III, 720b.

²⁸ S. Buenaventura, *In tertium librum Sententiarum*, d. 33, a. un., q. 5, concl.: III, 723a.

²⁹ S. Buenaventura, *In tertium librum Sententiarum*, d. 35, a. un., q. 2, concl.: III, 776a.

ley natural. La conciencia es hábito de la potencia cognitiva, en cuanto es práctica, no en cuanto especulativa³⁰. La conciencia aprehende y dicta el objeto al que la sindéresis inclina. San Buenaventura entiende que para comprender la ley natural es necesario comprender el juego de las facultades que intervienen en ella. La ley se denomina natural cuando tiene como objeto la sindéresis, en cuanto la potencia de la voluntad que como habilidad natural es buena y tiende al bien; y la conciencia en cuanto habilidad del entendimiento práctico³¹.

4. Conclusión

Las razones que exponíamos para hablar de ejemplarismo moral nos llevan a hablar de su vinculación con la Ley natural, pues elementos similares intervienen. Facultades, tendencias, virtudes... aparecen al hablar del ejemplarismo como al hablar de la ley natural, pues forma parte imprescindible, sino primordial de la acción moral.

La vinculación de la ley impresa en el hombre con el ejemplar es una evidencia para el Doctor Seráfico. Ciertamente, en el capítulo 2 del *Itinerarium* (n. 9) se afirma que la verdad eterna ha de superar el problema filosófico del devenir. Por lo tanto, ha de abstraer las coordenadas espacio-temporales y apostar por la eternidad. Han de ser

³⁰ El entendimiento tiene la capacidad de comprender la contemplación de la sabiduría eterna fuente de las «razones ejemplares» y «razón de fecundidad para concebir, producir y dar a luz toda la universalidad de las leyes». «Sed quia in sapientia aeterna est ratio fecunditatis ad concipiendum, producendum et pariendum quidquid est de universitate legum. Omnes enim rationes exemplares concipiuntur ab aeterno...» (S. Buenaventura, *Collationes in Hexaëmeron*, col. 20, n. 5, V, 426a).

³¹ San Buenaventura, *In secundum librum Sententiarum*, d. 39, a. 2., q. 1, concl.: II, 911a.

razones inmutables, ilimitadas e infinitas. Eso sólo es posible que sea Dios o esté en Dios. La verdad eterna, las razones eternas, descansan en el arte eterna que «todo lo distingue como ser que tiene la primacía de la forma entre todas las cosas y como regla que todas las dirige y por la que nuestra alma juzga cuanto en ella entra por los sentidos»³².

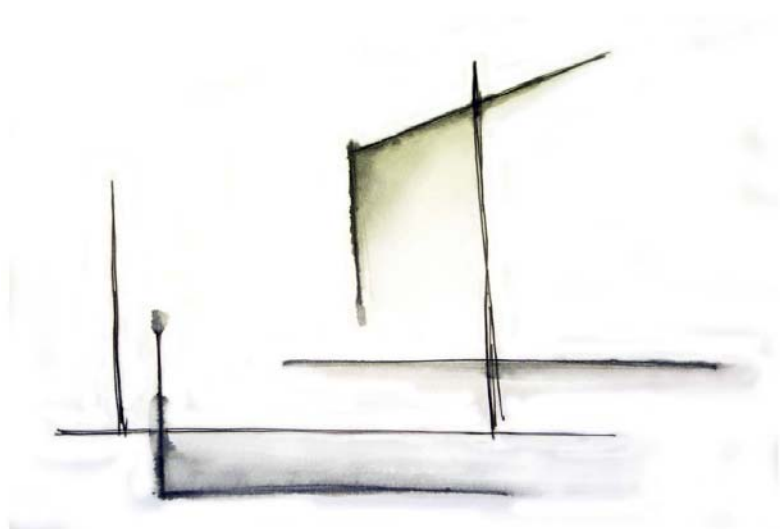
La ley natural responde, pues, al horizonte del ejemplarismo moral. De este modo, la ley eterna es fuente de la ley natural en cuanto que refleja, como espejo, los ejemplares de las virtudes. Estas virtudes «se imprimen en el alma por aquella luz ejemplar y descienden a la parte cognitiva, a la afectiva y a la operativa». Por su parte, las facultades también responden a un conocimiento ejemplar.

La ley en sus formas graduales (de la naturaleza, verdadera y santa) depende del Dios Trino del que emana y se comunican al hombre como ley moral impresa en su naturaleza³³. De ahí la afirmación tajante de san Buenaventura de que la ley natural es emanación de la ley eterna³⁴.

³² «Arte aeterna... verum etiam cuncta conservans et distinguens, tanquam ens in omnibus formam tenens et regula dirigens, et per quam diiudicat mens constra cuncta, quae per sensus intrant in ipsam» (S. Buenaventura, *Itinerarium*, c. 2, n. 9: V, 302a).

³³ S. Buenaventura, *Collationes in Hexaëmeron*, col. 21, n. 7, V, 432b

³⁴ «Lex naturalis, quae manat a lege aeterna» (S. Buenaventura, *De perfectione evangelica*, q. 4, a. 1, concl.: V, 181a).



Ciudad, 2009

LA DEMOFRATSIA COMO ÚNICA FUNDAMENTACIÓN RAZONABLE DE LA ETICOLOGÍA

Juan Verde Asorey

PREÁMBULO

A partir de un cuento sobre valores, el profesor de Eticología realiza en su clase una interesante representación.

Todos los alumnos miran extrañados. El profesor entra en clase, portando con una mano un gran florero de cristal, de unos 30 centímetros de alto, y en torno a 20 de diámetro por la entrada. Y con la otra mano llevaba un bolso de viaje, cogido por el asa. Coloca el florero encima de la mesa y el bolso sobre la silla. Después del saludo protocolario, muestra a sus alumnos el florero perfectamente limpio y totalmente vacío.

- ¿Cómo veis este recipiente?, pregunta.
- Vacío y transparente, se oyó decir.

Entonces abre el bolso y extrae de su interior dos bolas rojas de billar. Introduce una dentro del florero y la deposita

lentamente en el fondo. Coloca la otra a un lado de la superficie de la mesa. Saca a continuación una bolsa opaca llena de pelotas de golf. La va vaciando despacio dentro del envase hasta que ya no caben más.

- ¿Cómo lo veis ahora?, pregunta de nuevo.
- Completamente lleno, dijeron los alumnos.

Mete la mano de nuevo en el bolso y extrae otra bolsa que contiene bolitas de plomo. Intenta vaciarlas también en el receptáculo y consigue, mediante movimientos suaves de agitación del envase, que se vayan rellenando los huecos existentes entre las pelotas de golf. Cuando ya no caben más, les pregunta otra vez, y los estudiantes responden que ahora sí está lleno.

Una vez más, toma del interior del bolso una taleguilla que contiene arena. La va vaciando dentro del florero hasta que rellena todos los pequeños huecos que quedaban entre la bola de billar, las pelotas de golf y los perdigones. Remueve todo con suave ritmo hasta que parece que ya no queda espacio para nada más.

- Ahora está totalmente lleno, ¿no?
- Ahora sí, dicen todos.

Sin embargo, el profesor visita de nuevo el fondo del petate y coge una botella grande llena de café. Comienza a vaciarla lentamente por la boca del florero y todos iban viendo cómo el recipiente aceptaba todavía gran cantidad del oscuro y oloroso líquido.

Ahora sí que está lleno del todo, afirma seguro el profesor. Se hicieron generales las sonrisas y las caras de sorpresa también.

Después de unos instantes, se fue haciendo el silencio, como esperando una explicación. Y efectivamente el profesor se la dio: Esta representación, les dijo, es como un cuadro compuesto por cinco láminas, una filosófica (aprender a pensar) y cuatro eticológicas (aprender a ‘valorar’ para saber lo que se debe hacer).

Aspecto filosófico

Contra lo que parecía al principio, la vasija no estaba totalmente vacía, puesto que el vacío total no existe, al menos al natural. Pero es el modo de hablar cuando se trata de pensamiento ‘relativo’, es decir, que decimos que no hay nada si no está presente ninguna de las cosas a las que supuesta o expresamente nos estamos refiriendo. Por eso es preferible decir ‘cero’ (ningún o ninguna) a decir ‘nada’ (ausencia de ser). Ya que el ‘cero’ sólo hace referencia a la ausencia de elementos pertenecientes al conjunto de que se trate (y ‘ninguna’ significa ‘ni una’). No se trataba aquí de la nada absoluta. Después, habéis ido viendo cómo respondíais con excesiva seguridad, en vez de hacerlo siempre con cierta duda o cautela, mediante un ‘según’ previo. Por ejemplo:

«Según. En cuanto a bolas de golf, si está lleno, porque no cabe ninguna más». Etc.

Esto nos enseña a pensar, es decir, a tener en cuenta todos los elementos y aspectos que intervienen en una situación o problema, y a valorar su función en el conjunto. Es una tarea complicada, si se pretende hacerlo de prisa y a la perfección, pero, a un cierto nivel, si nos informamos, si

practicamos y si nos conformamos con aproximaciones razonables y progresivas, no suele ser muy difícil.

Aspecto eticológico

A veces, lo más importante termina por pasar casi inadvertido. Las bolas rojas significan los valores básicos, los que representan el presupuesto inalienable de todo lo demás. Se trata de la *vida* de cada persona, y de aquello que cada uno considera el mejor modo de vivir, es decir, la *felicidad*.

El alfabeto griego empieza con la letra ‘alfa’ y termina con la ‘omega’. Suelen utilizarse estas letras para indicar el principio y el fin de algo valioso.

Veis que esta tiene marcada las letras ‘alfa’ y ‘ve’, para significar lo primero y la vida, es decir, que para todo ser vivo la primera condición ineludible de su existencia es la vida. Por eso, para el ser humano, la vida no es un valor, sino ‘el’ valor. Esta otra bola lleva grabada la letra ‘omega’ y una ‘u’, para indicar que se trata del objetivo último a conseguir y del ideal a lograr, expresado en lo que podríamos denominar ‘utopía’ personal e individual, enmarcada dentro de una determinada utopía social.

La palabra ‘utopía’ no significa algo imposible, sino simplemente que todavía no se da en ningún sitio (‘ou’= no; ‘tópos’= lugar). Es un ideal.

Sobre el hecho de vivir hay poco que discutir, porque apenas nadie está dispuesto a dudar sobre su valor, se da

por supuesto. De lo que sí hay mucho que hablar y estudiar es de cómo vivir, y de qué es razonable esperar alcanzar. De esto nos informan los demás elementos que han conseguido llenar el florero de cristal.

Vayamos por partes

Las *pelotas de golf* representan los valores de primer orden, después de los básicos. Son imprescindibles. Con ellos es posible construir una vida plenamente ‘humana’, aunque quizás no suficientemente feliz. Podemos hablar aquí de

la justicia,
la libertad,
la igualdad,
y la salud.

Cuando alguien disfruta de una salud aceptable y de unas relaciones humanas razonablemente justas, convenientemente libres y aceptablemente igualitarias, parece que no le falta nada. Sin embargo, el ser humano tiene otros infinitos matices que no quedan satisfactoriamente complacidos con eso. Es por lo que se han añadido los *perdigones*, que vienen a representar los valores de segundo orden. Pensemos, por ejemplo, en

la educación,
la familia,
la economía,
la amistad
y la seguridad.

Pero, claro, estar informado, tener con quien compartir nuestros problemas y aficiones, disponer de lo necesario para el día siguiente y poder circular por la calle sin miedo a ser violentado tampoco basta, quizás, para disfrutar de una vida satisfactoria y alegre. De ahí que se hayan introducido en el bote infinitos valores de tercer orden, representados por los innumerables *granos de arena*. Aquí la lista sería interminable. Podríamos hablar de
todo lo relacionado con la diversión,
las aficiones,
los viajes,
las conversaciones,
las lecturas,
el descanso, etc.

El profesor hizo una pausa para limpiar unas gotas de café que habían rebosado hasta la superficie de la mesa. Entonces Miguel le pregunta:

- ¿Y por qué has terminado con el café?
- Porque, amigo mío, por mucho que hayas comido, por muy lleno que estés, siempre te cabe un café, acompañado, si es posible de una agradable conversación con tus amigos.

Se rieron todos espontáneamente, desinhibidos.

Durante unos minutos se dedicaron a comentar, a discreción, el ‘experimento’ que se les acababa de mostrar. Mientras tanto el profesor fue recogiendo todo el material disperso, dejando sobre la mesa solamente el florero lleno y la bola roja de billar colocada a un lado de la misma. Al profesor le preocupaba que nadie le preguntara por ella.

Dio un paseo entre los alumnos participando con ellos en algunos comentarios. Por fin, Margarita le pregunta: ¿Por qué ha dejado aquella bola roja sobre la mesa? En ese instante, el profesor, sin responder, se da media vuelta, se acerca a su mesa y ruega silencio. Les agradece la atención prestada y les felicita por el interés mostrado en sus comentarios.

- En primer lugar, debo completar la respuesta a la pregunta de Miguel. El *café* viene a simbolizar los valores de cuarto orden, algo así como la salsa de la vida que proviene del buen humor, de la amabilidad, del silencio escuchador en la conversación, de la serenidad, la confianza, el descanso, la ‘*ataraxía*’ de Epicuro, las aficiones sencillas y ocasionales (quizás únicas y exclusivas de cada persona), algo que pone aroma y sabor a la vida de cada uno. En fin.

En segundo lugar, quiero felicitar especialmente a Margarita por haberme preguntado por la bola desplazada, porque esto me permite terminar la representación del relato. Esta bola que, como veis, es la ‘omega-u’, debe colocarse en la parte superior de todo lo demás. Así, dice mientras le va haciendo sitio, para indicar nuestros objetivos a conseguir, dentro de cada utopía personal. Sólo ahora le podéis hacer la foto a la obra completa. Pero solamente os

debe servir para conservar la imagen de este momento, ya que la vida obliga a vaciar el recipiente y a recuperar constantemente algunos valores que desaparecen sin deber, a ir apartando algunos otros que porfían por ser siempre los primeros, sin corresponderles, y a eliminar definitivamente los inútiles. Porque habéis comprendido que unos valores son más esenciales que otros. Por ejemplo, es muy difícil ser amable sin justicia, o tener buen humor sin salud. Sin embargo, en el disfrute de la vida feliz, todos pueden ser igualmente importantes, ya que todos constituyen el conjunto de la vida ‘humana’, en la que un pequeño detalle puede agriar la totalidad, o, al revés, otro detalle distinto nos permite salir de un malestar general.

Supongamos otro ejemplo: Una persona sabe hacer bien su trabajo y tiene salud para poder desarrollarlo con facilidad, pero si no ve resultados (efectividad), si está de mal humor (ilusión) o si no consigue buenas relaciones con sus compañeros y con el público (amabilidad), su vida puede ser melancólica y sombría, además de colaborar al desánimo de otros y a la tirantez en las relaciones con los demás.

- Profesor.
- Dime, Alejandro.
- ¿Qué hubiera sucedido si hubiéramos empezado llenando el recipiente de arena? Ya no cabrían las bolas de billar, ni las pelotas de golf, ni nada.
- Fantástica pregunta, amigo mío. Todo cambiaría, pero no para bien. Porque si llenáis vuestras vidas de cosas inútiles (fruslerías), no os queda lugar ni tiempo para lo importante.

Sin embargo, la felicidad no se planifica solamente por objetivos básicos (como la economía), sino más bien por procesos (*way of life*). Por eso hay que utilizar las aficiones (aunque sean valores de cuarto o quinto orden) siempre como estímulo, nunca como obstáculo. Un alumno no suspende porque tenga afición a la práctica del fútbol, sino por no saber apreciar el saber. Toda afición debe ser utilizada como reclamo para aficionarse también a otras cosas, pero nunca conviene prohibirla como castigo; las cosas que puedan relacionarse entre sí, no tienen por qué excluirse, sino dosificarse equilibradamente.

Como veis, estamos hablando de valores como si todo el mundo supiera con claridad qué son, cómo se generan y cómo cambian. Pero, como vamos ver, no sólo es problemático su concepto, origen y transformación, sino que incluso cuando ya nos parece que todos estamos de acuerdo, puede surgir el disenso y la discusión en torno a ellos. Por consiguiente, es necesario dedicarles las pertinentes reflexiones para indicar el camino del convenio y el acuerdo, de una forma razonada y convincente. Pronto podremos comprobar que la tarea no es tan complicada, si damos con el método adecuado.

Os contaré un ejemplo relacionado con la forma de pensar, el modo de dialogar (intercambio de opiniones) desarrollado en otra clase. Hace unos días, estábamos explicando por qué una persona obra mal si su conducta perjudica el valor de su propia salud. Sabéis que hay gente que se queja de que el Parlamento legisle sobre deberes para con uno mismo, por ejemplo, sobre conductas saludables. En ese momento intervino Hugo:

- Claro. Es mi vida. Yo puedo hacer con mi salud lo que quiera.
- No. Le respondí. Si no te retiras totalmente a la selva. Y aún así, porque depende de cómo la trates.
- ¿Por qué?
- Porque si te pones enfermo, a lo mejor necesitas curarte con la medicina financiada por todos.
- ¿Y si pago un seguro particular?
- En ese caso, resuelves el problema que te acabo de plantear. Pero te queda otro más complicado.
- ¿Cuál?
- Las preocupaciones y sufrimiento de tu familia y de tus amigos, por causa de tu enfermedad, supuestamente 'voluntaria'. Y eso no se puede pagar con ningún seguro. Porque *'para el amor no hay seguro'*.
- Es verdad. Me has convencido. Dice Hugo.
- Si hubiera tal seguro, interviene con humor Silvia, se arruinaría.
- Desde luego, dice Mercedes, con lo poco que duran los amores. Pero no estaría mal que existiera. Porque así, si pierdes al ser amado, el seguro te proporcionaría otro.

Entre comentarios de humor, terminamos diciendo que, en ese supuesto, se produciría la situación grotesca y extravagante en la que el seguro te daría otro amigo, otra madre, otro novio. Pero la amistad y el amor no pasan de unas personas a otras, son resultado de un modo muy personal de relacionarnos con los demás. Se trata de una creación única, intransferible y no siempre duradera, sino más bien frágil. Por eso debe ser tratada con esmero.

PROCESO DEL PENSAMIENTO ETICOLÓGICO:

De la VIDA a la UTOPIÍA.

Después de lo dicho, no es difícil describir los elementos principales que confluyen en el sendero que nos conduce hacia lo que consideramos nuestra mejor manera de vivir (felicidad). Se comienza con el *verbo* vivir, y, para arropar a este verbo, se asocian infinitos *adverbios*, con el fin de ir configurando las diversas piezas que componen el *sustantivo* correspondiente al gran puzzle de la felicidad. Dicho de otro modo. Se trata de vivir justamente, igualitariamente, saludablemente, amablemente, divertidamente para ir disfrutando de una aceptablemente satisfactoria forma de vivir. Según lo dicho, podemos definir la felicidad como «*la aproximación progresiva entre el deseo ‘razonable’ y su satisfacción ‘relativa’, basada en el esfuerzo y en el saber. En el esfuerzo porque nos hace más constantes y fuertes. Y en el saber, porque nos hace más libres y nos permite lograr una mínima conformidad con uno mismo y una aceptable armonía con los demás y con el ambiente*» (Juan Verde Asorey. *Ética*, Mileto, 2003. Pág. 20).

La felicidad es algo así como un ser vivo, móvil, cambiante, que, para disfrutar, necesita, por una parte, eliminar al sufrimiento (aspecto negativo), y, por otra, buscar el placer (parte positiva). Y donde más propiamente se desarrolla el placer es en la actividad creativa o creadora. Por eso, la palabra ‘feliz’ (etimológicamente hablando) está relacionada con el alimento, la fecundidad y la fertilidad (feto, fémmina, heno, hijo, etc.), es decir, con la vida. No es

extraño que Nietzsche haya insistido tanto en relacionar lo 'bueno' con la 'vida', y lo 'malo' con la esclavitud, la negación, la muerte, la 'momia'.

FILOSOFÍA, CIENCIA Y ÉTICA

No dudo en afirmar que la Ética es la parte fundamental de la Filosofía. Entendiendo por Filosofía la afición, ansia y búsqueda del saber, pero no de cualquier modo, sino mediante el método adecuado para investigar lo que se quiere y para avanzar en el procedimiento o forma de conseguirlo (ciencia). La Ética (Eticología) es la encargada de indagar y justificar el cómo, por qué y para qué de lo que se busca, como prólogo; asimismo le corresponde la tarea de valorar lo que se va consiguiendo, como epílogo. Está, sobre todo, al principio y al final. Al principio para preguntar:

qué traes,
qué buscas,
qué quieres.

Al final para inquirir:

qué llevas,
qué has conseguido,
para qué sirve.

Conviene, por consiguiente, ofrecer una panorámica de la actividad filosófica y científica e indicar el lugar que, dentro de ella, ocupa la Ética, la cual, como ya hemos dicho, se sitúa sobre todo en las intenciones y en los resultados, sin olvidarse de los procesos y de los modos.

Hace algunos años (y todavía hoy), en casi todos los libros de texto de introducción a la Filosofía, los autores se dedicaban a justificar la necesidad de la Filosofía a partir del hecho de que la Ciencia no lo explica todo, de que no garantiza la felicidad, e incluso de que puede producir efectos perjudiciales para el ser humano (armamento atómico).

Ya casi nadie se plantea el posible enfrentamiento entre Filosofía y Ciencia. Pero permanecen, en algunos casos, los viejos tics: «La ciencia es un saber parcial». «La Filosofía busca el último fundamento del saber». «El sueño de la razón produce monstruos». El ‘fracaso’ de la Ilustración. Etc. Esto se debe, quizás, a un cierto y tradicional complejo de ‘desplazado’ o de ‘inútil’ de algunos filósofos, nostálgicos de las viejas glorias como Platón, Tomás de Aquino, Kant o Hegel. Y ahora, como en la época ‘helenística’, se refugian en la melancolía con el genial engendro de la ‘posmodernidad’ (eso que se explica como ‘modernidad reflexiva’, que analiza las ‘ganancias’ de lo moderno, pero valorando también sus ‘costes’; y se le dedica más tiempo a éstos que a desarrollar adecuadamente otras ‘direcciones’, seguramente más importantes).

Está claro que Filosofía y Ciencia eran la misma cosa en sus orígenes. Los términos ‘arte’ (*ars*) y ‘técnica’ (*téjne*) han sido sinónimos en Europa hasta hace tres o cuatro siglos, significando pericia, habilidad (tanto mental como manual) de médicos, zapateros o poetas. El ‘arte’ como experiencia estética entre artistas, obras y público data de esas fechas. En otras culturas siguen unidas la técnica y el arte.

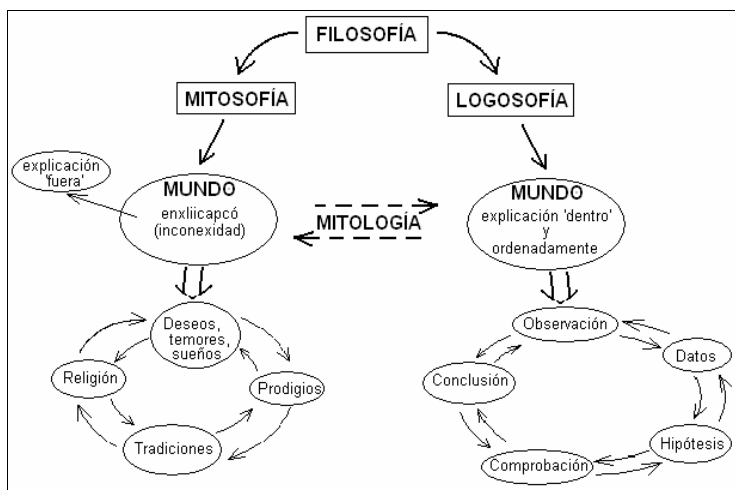
El saber y sus diversas ramificaciones

Ciertas derivaciones del saber originario griego fueron logrando su status propio, relegando el saber filosófico a las visiones generales y de conjunto (sintéticas), a las reflexiones metodológicas y, sobre todo, al planteamiento etimológico. En algunos casos, los científicos ya no reconocen a su tatarabuela ni de oídas. Pero eso le sucede también al que habla una lengua: Lo que menos piensa un estudiante de óptica es que 'lente' tiene que ver con 'lenteja' o 'lentejuela', ni un médico relaciona ya 'enfermo' con falta de firmeza (la imagen del que se tambalea), tampoco el lingüista común sabe relacionar 'sandez' con la expresión '¡santo Dios!', de la que proviene cuando alguien ve al 'sandio', y, por supuesto, el enamorado que regala un libro y una flor el día de S. Jorge (Jordi), ni siquiera se imagina que el nombre del Santo significa labriego, agricultor, el que remueve la tierra y la cultiva. Lo mismo podríamos decir quizás de muchos de nosotros cuando ignoramos el nombre de nuestros bisabuelos, sobre todo si no fueron famosos o hacendados. Tal es la relación entre los primeros saberes generales (filosofía) y las distintas especializaciones ulteriores (ciencias).

De todos modos, para explicar el origen del conocimiento hay que recurrir al concepto de filosofía, en un sentido primigenio y genérico. Ésta búsqueda del saber se fue desarrollando después por diversas vías, que fueron dando nombre a las distintas ciencias y especialidades que conocemos en la actualidad.

Brevemente voy a intentar reflejar este proceso mediante un primer gráfico en el que se muestra el nacimiento del conocimiento y sus primeras derivaciones. Con otro segundo gráfico pretendo presentar una panorámica histórica de todo su proceso.

Primer Gráfico:



El gráfico pretende representar el origen y la relación entre los diversos saberes posibles

La **FILOSOFÍA** sería el primer saber general. Se dice (Diógenes Laercio, s. III) que fue Pitágoras el primero en utilizar esta palabra, con el significado de 'afición a saber', 'amor a la sabiduría'. El concepto de 'Sabiduría' se refiere a aquel conocimiento que puede ir modificando el modo

de vivir de quien lo posee, de acuerdo con los propios intereses y en función de unos determinados valores.

MITOSOFÍA: Búsqueda del saber a través de la ficción (*'imaginación pura'*), que históricamente se ha expresado en 'disciplinas' tales como: Teosofía, Literatura fantástica, Dogmatismo autoritario, Moralismo religioso, Artes adivinatorias, etc. Es el saber más originario, más primitivo. El temor, el deseo y la imaginación son sus elementos principales. No hay control sobre lo que se afirma o niega, ni criterio objetivo para garantizar nada, dado que las razones básicas de su génesis y evolución se sitúan 'fuera' del universo observable y comprensible. Es el mundo mágico, fantástico, religioso. Por eso, debajo de la palabra MUNDO aparece el término 'explicación' formado al azar, es decir, en función de lo que resulte según la ocurrencia del 'sabio' correspondiente, si decide actuar libremente, sin someterse a las costumbres o tradiciones de sus maestros, su grupo o su pueblo.

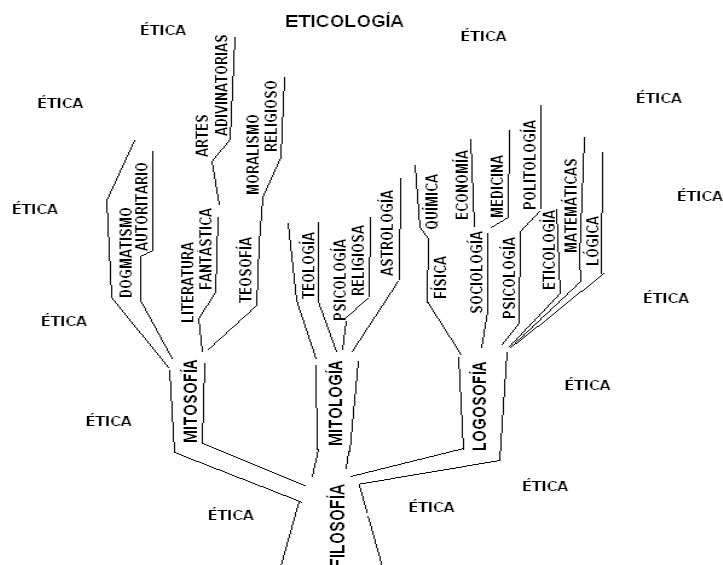
LOGOSOFÍA: Búsqueda del saber a través del '*lógos puro*' (mediante los datos de la observación, no del 'mito'), a partir del cual fueron surgiendo ciencias como: Física, Medicina, Sociología, Psicología, Ética, Matemática o Lógica.

El camino de la Logosofía surge de un modo 'concreto' de responder a las siguientes cuestiones:

- a) Qué es lo que hay (planteamiento de los Presocráticos griegos: ‘Fisiólogos’) y cómo funciona (‘Fisiología’ Aplicada: Física, Química, etc.). Es el estudio de la Naturaleza.
- b) Qué nos ‘interesa’ (motivaciones: necesidades, deseos). Se desarrollan entonces ciencias como: Medicina, Economía, Psicología, etc.
- c) Cómo convivir: Sociología, Politología, etc.
- d) Qué se debe hacer con todo ello (valores): Eticología.

MITOLOGÍA: Juego entre la ‘fantasía’ y el ‘lógos’. De él resultan saberes como: Teología, Psicología religiosa, Metafísica trascendente, etc. A partir de una ‘revelación’ o una ‘creencia’ se construye, por ejemplo, *La ciudad de Dios* (S. Agustín), que ha marcado el devenir de la vida pública europea a lo largo de más de mil años. Sobre el Génesis (Biblia) se formula no sólo una explicación sobre el bien y el mal, sino incluso una ‘teoría’ cosmogónica, geológica y astronómica. Según el relato de la Anunciación se proclama el dogma de la Inmaculada. Por ‘celos’ se configura una moral del asesinato, bajo la teoría del ‘buen’ asesino, relacionada con la guerra, la pena de muerte, el honor, etc. En este apartado es donde se ‘justifican’ los fundamentalismos (el fundamentalista ‘corre’ contra el que ‘discurre’, contra el que piensa). En la actualidad, sigue prevaleciendo la Mitología sobre la Logosofía, con todas las peligrosas consecuencias que ello implica.

Segundo Gráfico:



Reproducción del ‘árbol del saber’, ‘rodeado’ por la Ética, como necesidad crítica, y como actividad de control en función de los valores humanos en general, y de otros valores particulares que intervienen en cada de una de estas actividades. Y ‘culminado’ por la Eticología, como teoría general axiológica. Porque todo saber debe ser considerado desde el punto de vista ético, y debe ser revisado por la Eticología, mediante el ‘criterio axiológico de totalidad’, que tiene en cuenta *Toda la vida de cada uno y todas las vidas de todos los seres humanos, presentes y futuros*.

Cómo están las cosas.

Desde el punto de vista científico, las cuestiones se dirigen principalmente a la investigación y sus móviles, al

desarrollo tecnológico y a las relaciones económicas entre todos los pueblos del mundo. Los valores que la ‘animan’, como la inmediatez o la eficacia, pueden ser los primeros para las masas, pero podrían ocupar los últimos puestos en una escala de valores ‘razonable’, serena y justa (equilibrada).

La mayor parte de los seres humanos o se deja ir, o toma las ‘ramas’ de la Mitosofía (campo más individual) y la Mitología (gregarismo). La de la Logosofía es muy exigente, y no siempre es fácil apreciar sus recompensas de una forma satisfactoria. De hecho, considero que el fracaso en la educación se deben no tanto a la falta de la cultura del esfuerzo (hedonismo instintivo), sino más bien a la carencia de la cultura del éxito, a la falta de motivación, de objetivos interesantes y de métodos claros para alcanzarlos. Esto sería el auténtico motor del esfuerzo. Ya que esforzarse por ‘nada’ sería masoquismo. Pero no se sabe lo que se debe querer, sin saber ‘calcular’ las consecuencias de nuestras decisiones, y sin saber valorar lo que se consigue o lo que no se alcanza. Y esto depende de la inteligencia, así como del empuje y firmeza (‘estudio’) con que se procede en la vida.

Siendo esto así, podríamos decir que
el Mitósofo es un soñador.

El Mitólogo es un comentarista de sueños.

El Logósofo es un trabajador del saber
para transformar el mundo, según intereses y
necesidades, siempre dentro de un orden ajustado a los
valores humanos.

Nos referimos a las actividades científicas y tecnológicas, con las que se intenta interpretar y transformar el mundo y, dentro de él, ir modificando también las relaciones humanas, según los valores de justicia, igualdad, amistad, etc. Contando siempre con los descubrimientos de las ciencias sociales y con los avances relacionados con una bien estructurada Teoría de la Felicidad, a partir del marco que va determinando la Eticología.

En síntesis, pienso que tendríamos una percepción general de todo este planteamiento, si consideramos la Filosofía actual como Logosofía, cuya función podría desarrollarse en tres aspectos básicos:

- Elaboración de un 'prólogo' general para cualquier actividad (función protocolaria).
- Participar en la consideración de las causas o motivos, medios y fines de cada proyecto concreto, así como en sus procesos de desarrollo (función inspectora).
- Evaluar los resultados, según su probable (o segura) influencia en el modo de relacionarse la gente con los valores a los que pueda afectar (función eticológica).

Dicho de otro modo. Corresponde a la Filosofía (Logosofía) considerar *por qué, de dónde y de qué* se hace lo que se hace. Procede de una forma 'radical', es decir, teniendo en cuenta todos los elementos más primigenios, la 'raíz' de las conductas humanas. También le pertenece controlar el *cómo*, o sea, ejercer la crítica de todo el proceso. Finalmente debe valorar *para qué* se destinan los resultados y *hacia dónde* se pretende ir con

todo ello, siempre bajo el *criterio eticológico de totalidad*, que se obtiene a partir de la teoría de valores, y de la correspondiente visión general que se consigue a partir de un serio trabajo de síntesis, después de todos los avatares analíticos y críticos necesarios. Este último punto es imprescindible, porque sucede casi siempre, también a los filósofos, que, en sus procesos de análisis y de crítica, se decantan por el disfrute de la especialización y renuncian a la necesaria visión de conjunto que evitaría infinitos desmanes, al saber percibir los posibles abusos dentro de la perspectiva general.

Según esta manera de ver el panorama del saber, todas las ciencias *'colaboran'* con la Filosofía, y son como un *postulado* de la Ética. Ya que la filosofía es *'la forma consciente de estar en el mundo'*. Y la Ética es la que propone los valores (deseos, objetivos, fines), que exigen las respuestas a las cuestiones referentes a *qué hacer con el medio, qué hacer en el medio, y qué hacer con uno mismo*. Por ejemplo, si uno desea ir de un sitio a otro, y además quiere hacerlo de un modo rápido y seguro, entonces se pone a *'pensar'* en fabricar *'instrumentos'* de locomoción rápidos y seguros (Física Aplicada). Si se desea liberarse de ciertos venenos que la naturaleza nos inocular, se pone *'uno'* a discurrir hasta dar con el antídoto (Medicina). Si lo que se quiere es mejorar las relaciones con el vecindario, hay que pensar cómo tratarlo (Psicología, Derecho, etc.). Si lo que se anhela es vivir eternamente, entonces se imaginan seres que nos lo hagan posible (Religión). Si lo que se busca es eliminar al enemigo de una vez por todas,

se perfecciona el arte de combatir (Ciencia de la Guerra)... Todos los saberes responden a una filosofía, es decir, a una *'forma consciente y libre de estar en el mundo'*. Quien no es consciente ni puede pensar libremente, no puede hacer Filosofía (Logosofía).

POLITOLOGÍA Y ETICOLOGÍA

La Eticología es una ciencia social, como lo es la Politología. El universo de discurso de que parten ambas y al que las dos se dirigen es la sociedad. Pero lo hacen de modos diferentes, aunque se necesitan y complementan mutuamente. Veamos cómo.

La teoría eticológica general tiene que facilitar la construcción de una utopía personal, más o menos difusa, más o menos definida (la teoría 'móvil' de la felicidad de cada persona, su cambiante objetivo de búsqueda), pero expresada, sin embargo, en valores concretos (libertad, salud, amistad) y en acciones precisas (paseo, lectura, conversación, amigos, juego, viaje, cine, escritura...).

Hay quien le niega el carácter de ciencia. Eso es no saber qué es la ciencia y qué es la Eticología. Algunos filósofos se han devanado los sesos para demostrar que las proposiciones éticas no podían ser científicas, por no ser informativas, sino normativas. A mí me parece un despropósito. La Ética es una ciencia consultivo-normativa. El aspecto normativo viene al final, es un corolario de todo el proceso discursivo, en el que la gente dice lo que le interesa, lo que le conviene, lo que busca, lo que le 'gusta', y la experiencia demuestra qué conductas son o no convenientes para disfrutar de los valores socialmente

convenidos. Defender que la Ética es ‘esencialmente’ normativa es suponer que las órdenes provienen de extraños seres (a través de sus ‘gurús’), o de dictadores (a través de sus policías). Lo que significa aceptar el origen divino o autoritario de la norma, haciéndole sitio al profeta, gurú, mago (iluminado) o al gendarme, carabinero, sabueso (emisario), como enviados del Dios que ‘revela’ lo que se debe hacer y del déspota que ‘establece’ lo que hay que hacer. Pero, a estas alturas, el lector ya sabe cuál es el origen de los valores y de las normas que se acuerdan en función de ellos.

Democracia y demofratsia

La democracia habla de quién y cómo debe gobernar. La demofratsia, por su parte, propone por qué y para qué se toma cualquier decisión, ya sea pública o social, ya sea particular o individual, pero siempre con repercusión social. Casi no hay politicólogo que no prefiera la democracia a las dictaduras, ya sean monárquicas u oligárquicas. De igual modo, no puede haber un eticólogo coherente que no opte por la demofratsia frente a cualquier propuesta o injerencia mágica o autoritaria a través de gurús, salvadores, etc. tanto individuales como institucionales.

La democracia concreta de los políticos es compartimental, es ‘nacional’, es particular, no se ejerce con perspectiva de universalidad. De ahí que se pueda llevar a cabo ‘adecuadamente’, sin necesidad de recurrir a la expresión de la voluntad mayoritaria, al circunscribirse a un determinado marco geográfico o social. La demofratsia

es de todos y para todos, más allá de los intereses y raquitismos individuales, de grupo o de naciones. Es humana, quizás ‘demasiado humana’, pero inevitablemente humana y sólo humana, ya que, siguiendo a Protágoras, «el hombre es la medida de todas las cosas». Por eso, quizás sería más exacto llamarla ‘antropofratsia’, o ‘cosmopolitofratsia’, abarcando al hombre como habitante del mundo.

Acabamos de insinuar el procedimiento para la construcción de las dos ciencias sociales básicas: la Politología y la Eticología. El politólogo es aquel que, sin vivir de la política que practican los políticos concretos, dedica su actividad a reflexionar y a construir teorías sobre cómo debería organizarse la convivencia pública, pensando siempre en el bien general. El eticólogo, por su parte, es el teórico de todo lo relacionado con la Ética. Es el que critica, analiza y propone valores nuevos o cambios en los ya existentes, pensando siempre en la Humanidad entera. El politólogo no podrá elaborar teorías justas sin contar con los datos de la Eticología. Y el eticólogo jamás podrá realizar nada sin tener en cuenta las propuestas prácticas y concretas de la Politología. Ética y Política son los aspectos básicos de la misma realidad social.

La demofratsia pretende construir una teoría acerca de por qué y cómo todos los seres humanos pueden y deben participar en el origen, definición y puesta en práctica de los valores humanos. Por eso, no basta permitirla y observarla, hay que fomentarla y facilitar los cauces tanto de información como de expresión de la misma. Para saber

hablar, hay que aprender antes. Y para expresar el pensamiento es necesario saber dónde, cómo y cuándo se puede hacer, y, además, poder siquiera atisbar para qué puede servir. La Eticología se construye no con lo que la gente hace (retrato), sino a partir de lo que la gente dice que se debe hacer (propuesta).

La democracia llama al ciudadano a decir sí o no, éste o aquel, o a callar. Porque ‘democracia’ no significa ‘gobierno del pueblo’ sino que indica que es el pueblo el que acepta y aprueba cómo quiere ser gobernado y quiénes se deben encargar de ello, siempre provisionalmente (plazos). Pero no suele facilitar que la gente pueda intervenir directamente en la construcción del pensamiento que influye en el modo de organizar la vida pública. Ésta parece ser tarea exclusiva del político, y, claro, éste puede a veces tener la tentación de pensar antes en sí mismo. Cuando un presidente de un gobierno dice que los miembros de su partido deben ser «los oídos y los ojos de los ciudadanos» es loable, pero sólo será posible si se especifica cómo se puede facilitar esa tarea. Por ejemplo, ¿por qué no existe en todo ayuntamiento una oficina de atención al ciudadano, para que la gente pueda expresar sus críticas ante sus gobernantes directos, así como para presentar sus propuestas en relación con los problemas y proyectos del municipio? Pero en caso de que existiera, deberían estar seguros de que después recibirán respuesta a sus quejas o propuestas en una hora de audiencia (o por escrito) dedicada expresamente a esos menesteres, tanto que se les haga caso como que no. Porque los ciudadanos tienen que saber cómo hacer llegar su

pensamiento y también cómo enterarse si ha servido o no para algo. No se trata sólo de convencer a las personas sino de explicarles por qué no siempre es posible acceder a sus peticiones debido a los intereses generales, ni son siempre las cosas tan claras como uno las ve cada uno desde su óptica particular, quizás incompatible con la general. Pero la gente tiene derecho a participar directamente en su Política y en la Ética, y no tener que conformarse sólo con despotricar, apoyada en la barra del bar del pueblo (y menos mal que existe), o con suponer que la normas morales son reveladas y eternas.

En cualquier caso, la manera de expresarse el ciudadano debe ser facilitada y regulada para evitar la oclasia (chusma vociferando), para impedir que los vítores a Cristo entrando triunfante en Jerusalén (Domingo de Ramos) se conviertan en ‘crucifícalo’ en vez de a Barrabás. Normalmente la gente, en masa, no piensa, más bien repite lo que oye, además se entusiasma si quien lo dice tiene algo de poder y, al final, se lo cree: «¡A Barrabás!». Por eso algunos deberían tener más cuidado con lo que dicen. Escribía El Roto en una viñeta: «Cuando nos estemos matando, los que incitaron al odio se presentarán como mediadores». Detrás de movimientos sociales, siempre hay ideas formuladas por alguien. Se trata de ver qué ideas y de qué forma se ponen en movimiento (consultas, manifestaciones, opinión y respuesta democrática).

No basta pensar que se ha oído lo que la gente dice espontáneamente, también hay que facilitar las vías de expresión, y proponerles hablar incluso de lo que, en

principio, creen que no les interesa, como los impuestos. No es suficiente aceptar los reproches y las quejas mediante manifestaciones populares, es necesario ofrecer la oportunidad de hablar antes de responder con el reproche o la fuerza. Si se fomenta la ‘demofratsia’, se puede evitar la ocloclasia. Conviene superar el miedo que manifestaba Ortega en la Rebelión de las Masas cuando afirmaba que había un exceso de democracia porque la chusma decidía sobre las cuestiones políticas, impidiendo que la verdadera ‘aristocracia’ (la del pensamiento) estableciera los caminos de la organización social. Sin embargo, la gente puede y debe manifestarse, pero debe cuidar que nadie aproveche la manifestación ‘por la igualdad de género’ para otros fines violentos o turbios. Porque una vez que la gente se ha convertido en masa, el control de los pensamientos y de las acciones se vuelve mucho más complicado.

El método demofrátsico

Cuando el eticólogo quiere saber lo que la gente piensa, para establecer formas de conducta, tiene que recurrir a la ‘demofratsia’ (‘demos’, población, gente, ciudadanos libres; y ‘frátsio’, indicar, mostrar, pensar, opinar, observar), la cual será llevada a cabo mediante la propuesta de valores y su aprobación explícita, a través de un procedimiento sociológicamente contrastado.

No se puede continuar ‘vendiendo’ o imponiendo valores rodeados de un halo de misterio o acompañados del miedo. Los seres humanos son capaces de entender sus posibilidades y limitaciones y, en consecuencia, también

pueden aprender a participar en las decisiones sobre lo que les interesa, tanto en su aspecto individual como social.

El eticólogo recaba la opinión de las ‘gentes’. Pero esta opinión sólo es ‘científicamente’ valiosa si cumple las condiciones ideales de emisión: *Libre, consciente, desinteresada y serena*. Aplíquese, como ejemplo, a la ‘justificación’ de la pena de muerte: las víctimas de crímenes horrendos y, en esos momentos, la sociedad en general, estarán siempre a favor. Pero ni son las personas adecuadas para decidir, ni el momento. Las víctimas del terrorismo, por ejemplo, merecen toda la atención compasiva y asistencial (económica y psicológicamente), pero no son las más oportunas para opinar sobre lo que se debe hacer con los criminales, ni con los métodos para intentar evitar que se vuelvan a producir más víctimas. ¿Por qué? Porque son parte interesada y no serena. Lo mismo sucedería con el valor de la igualdad si se le pregunta por ella a un empresario explotador, o a un multimillonario.

La práctica democrática tiene que ser tranquila e informada, mediante la participación individualmente considerada, aunque se realice a través de las correspondientes muestras demoscópicas (‘*démos*’, gente; ‘*skopéo*’, observar, preguntar). Así como no bastan las manifestaciones de la calle para legitimar decisiones democráticas en Política, tampoco sirve en Ética la expresión ocasional (espontánea o no) para validar los valores.

La Eticología es una ciencia social, porque las normas se establecen a partir de valores y principios, los cuales

son verificables mediante su aceptación o rechazo por parte de los seres humanos. Pues bien, siguiendo los puntos básicos del método científico general, vamos a ver cómo se puede construir y validar un valor. Se ha elegido el de la amistad, para evitar, de momento, prejuicios y pasiones. El eticólogo procedería del siguiente modo:

- 1.- *Observación*: Se trata de describir las distintas conductas sociales donde se refleja el trato que se da al valor buscado.
- 2.- *Toma de datos*: Selección de las conductas supuestamente amistosas, anotando frecuencia, duración, importancia social, etc.
- 3.- *Hipótesis*: Se supone que la gente entiende por amistad la disponibilidad, la ayuda a solucionar problemas, la disposición a compartir ideales, planes e incluso secretos, así como el agrado en la compañía para la conversación y la diversión. Se supone, además, que la amistad es un ingrediente fundamental en cualquier vida medianamente agradable y razonablemente feliz.
- 4.- *Comprobación*: Un muestreo pertinente corrobora que tanto el concepto de amistad como la función social que desempeña, son los expresados en la hipótesis, a excepción de un 8% que prefiere la soledad y de otro 10% que ya no cree en ella por avatares negativos de la experiencia.
- 5.- *Conclusión*: La amistad es un valor ético.
- 6.- *Ley*: Toda conducta que favorezca la amistad será buena, y será mala si la perjudica o fomenta el odio. Siempre suponiendo que no entren en juego otros valores más básicos.

La democracia es para gobernar, la demofratsia es para valorar. Las dos son para convivir. Con la primera se ‘manda’, con la segunda se habla, se critica, se manifiesta, se valora, se propone... Casi todos los eticólogos de todas las épocas han echado de menos un método que justificara la fundamentación de la Ética, es decir, razones inexcusables para que la Ética tuviera una base científica, en vez de ser construida a partir de un cúmulo de ocurrencias más o menos exitosas. Este problema queda resuelto con la ‘demofratsia’ y el método eticológico en Ética Aplicada, que se acaba de esbozar. Quienes rechazan el principio democrático en política, o el demofrátsico en Ética suponen que:

- Los tontos no saben de política.
- Los tontos, aunque sean mayoría, no pueden decirnos a los demás lo que tenemos que hacer.

Pero entonces, ¿quiénes pueden decirlo? ¿Los profetas, los reyes, los gobernantes, los intelectuales? ¿Quiénes son los tontos? ¿Cuál es el criterio para definirlos? ¿Los irresponsables? ¿Pero son solo tontos parciales o totales? Si son minoría, no hay problema, pero si fueran mayoría... El ciudadano normal no es eticólogo ni politólogo, pro sí ético y político, porque participa sin necesidad de teorizar.

LOS VALORES

Como se ve, todo gira en torno a los valores. Debemos, por tanto, siquiera someramente, hablar de ellos.

Valor es la relación de apreciación entre quien valora y lo que se valora. De esta relación resulta que ciertas cualidades de las cosas, determinadas acciones y algunos

hechos se convierten en deseables, convenientes o preferibles, por las consecuencias que de su práctica se derivan. Quizás podemos afirmar que los valores se identifican con los fines. En cambio, los instrumentos para conseguir tales fines se podrían denominar ‘utensilios’ necesarios, pero no propiamente valores. Se supone que los valores-fines son apetecibles por sí mismos, en cambio los instrumentales pueden ser incluso desagradables. Por ejemplo, el esfuerzo y el trabajo son necesarios en los proyectos humanos, pero no siempre gustan ni son valiosos de por sí.

Los valores son los conceptos ‘*enredados*’ de la teoría de la felicidad. Ninguno es independiente, por eso su definición nunca se podrá completar aisladamente. Es decir, no se entiende la ‘vida humana’ sin libertad o sin salud, pero menos al revés, o sea, la libertad o la salud sin vida. No se entiende la justicia sin igualdad, pero ésta carece de sentido sin justicia, sin educación, sin salud...

Los valores nos indican lo que queremos y, a su vez, nos sirven de criterio para determinar si lo que hacemos nos conduce o no hacia lo que queremos.

En cualquier caso, ningún valor ‘vale’ realmente si no goza del correspondiente respaldo demográfico, es decir, de la ‘supuesta’ (hipótesis) aceptación por parte de la gran mayoría de los seres humanos. Cada persona tiene derecho a participar en la construcción de los valores y a disfrutarlos. Pero necesita del eticólogo para comprenderlos, para valorarlos y para tener la ocasión de validarlos.

Por eso, una de las tareas fundamentales de la Eticología es la definición de valores. De lo contrario, no puede haber acuerdo en cuanto a la justicia en las relaciones humanas de intercambio o compensación (si cada uno entiende lo justo a su modo), ni sobre la igualdad en las igualitarias, ni en torno a la libertad en las libres, ni en relación con el respeto en las respetuosas, etc. (por la misma razón).

Definir valores es precisar los conceptos que corresponden a los valores humanos, es decir, aquellos que no son individuales o de grupo, sino que interesan a todos, y todos tienen 'derecho' a su disfrute. Hablar de *igualdad*, por ejemplo, significa contar, para todos, con similar posibilidad de acceso a los valores básicos (vida, salud, justicia, educación), y decir *respeto* significa aceptar la posibilidad de que todo el mundo pueda ser distinto, con tal que no se salte los límites de la *igualdad*... Respetar a todos es contar con todos los que tengan algo que ver en el asunto de que se trate, pero no implica que todos tengan razón, ya que la razón resulta de los acuerdos tomados por convencimiento, y el convencimiento se obtiene mediante demostración argumentativa o experimental, es decir, cuando, dentro de un determinado universo de discurso, no se puede refutar o es evidente por los hechos. Por manejar conceptos 'débiles' o 'diluidos', es posible decir una cosa y su contraria con la misma facilidad. La fuerza de la Filosofía radica precisamente en la capacidad de convicción o en la dificultad de refutación. Y la fuerza de ciencia depende de su verificabilidad, o, al menos, de su falsabilidad.

A modo de ejemplo, me permito ofrecer una definición de algunos valores:

Justicia

El concepto de justicia se basa en el de igualdad y equilibrio. La igualdad para la convivencia y el equilibrio para las situaciones conflictivas o intercambio de bienes. La igualdad como base para el disfrute de los valores básicos; y el equilibrio incluso como forma de ‘pago’ social por los daños ocasionados, como correspondencia por los bienes recibidos, o como ‘exigencia’ por los favores realizados. A partir de la definición de Marx, «*de cada cual según su capacidad, a cada uno según sus necesidades*», se establece la práctica de la justicia. En un almacén de patatas se descargan sacos de 50 y 25 kilogramos. Un trabajador sólo puede cargar con los de 25 y es lento. Otro toma fácilmente los de 50 y es rápido. Éste descarga 1000 kilogramos, mientras el otro apenas supera los 400. ¿Quién debe cobrar más? Según. No se puede responder mientras no se consideren las dos partes de la definición de Marx. Incluso puede suceder que deba cobrar más el que menos hace, si tiene más necesidades (cargas familiares. Claro que, en este caso, no tendría que pagar ‘más’ el empresario, sino que debería recibir una ayuda social complementaria

Dice José Antonio Marina que ‘la vida es un valor intrínseco, por eso debe ser respetada incluso en el terrorista’. Yo le digo que no. Nada tiene valor intrínseco (no habría relación, ‘entre’). El asesino debe vivir por justicia, para que pueda ‘pagar’ su crimen, no porque su vida tenga un valor en sí. Precisamente su vida sería la

excepción, carecería de ‘valor’. Dado que ‘casi’ todos los seres humanos valoramos la vida como ‘el’ valor primario, es por lo que ‘vale’ tanto, no por los que la desprecian (al menos en los demás). Lo que sucede es que quien ha hecho un daño social, debe compensarlo con acciones positivas, en cuanto sea posible, y ningún muerto compensa nada, si exceptuamos el sentimiento de venganza.

La justicia se puede entender como venganza, como equilibrio y como proyecto.

Hace años que vengo luchando por un cambio en la forma de entender la justicia, y, sobre todo, en el modo de reparar las injusticias: Cárceles no, trabajos sí. Contra actividad maléfica, actividad benéfica. Lo que sucede actualmente es creer que contra la actividad malvada es suficiente la pasividad sufridora: Contra el crimen, sufrimiento (castigo). En vez de: Contra el crimen, actividad reparadora positiva. Quienes hacen las leyes deberían tener en cuenta las reflexiones que, en torno a los valores, han llevado a cabo los eticólogos (pensadores, filósofos) a lo largo de la historia, para que entren a formar parte de las mismas.

Pero, como hemos dicho antes, casi siempre se ha asociado justicia con sufrimiento y delito con castigo ‘puro’. Nuestro ordenamiento jurídico es hereditario del mundo clásico, pero también de la historia de Israel, y padece, en consecuencia, el lastre de la irracionalidad religiosa.

Por otra parte, las religiones con éxito son las que han sido favorecidas por las políticas dominantes. Si el

Cristianismo no se hubiese iniciado en los dominios del Imperio Romano, y si después los emperadores no lo hubiesen convertido en religión oficial, si no hubiese hablado Latín, seguramente hubiera tenido un éxito muy diferente. De hecho, a medida que los Estados se desligan de las religiones, éstas van perdiendo peso social. Pero volviendo al principio. El pueblo hebreo, en la mayoría de las etapas de su historia, fue un pueblo errante, perseguido y odiado por sus vecinos (por venir del ‘otro lado del río’, eso significa ‘hebreo’). Sus gentes necesitaban estar muy unidos (recuérdese la heredada obsesión evangélica por la ‘unidad’: ‘*ut omnes unum sint*’) para defenderse, para moverse, para instalarse, para sobrevivir, para no tener problemas internos. Por eso supieron formular, sin mucha dificultad, las normas básicas de cohesión social, a saber:

- No matar
- No robar
- No fornicar

Y como normas complementarias:

- Un solo Dios
- Un día festivo obligatorio
- Un libro sagrado

Pronto se ‘convino’ en que el punto fundamental de unión social (política) era Dios, un dios todopoderoso y bueno, al mismo tiempo que fracasado y vengativo. Con un concepto de justicia muy peculiar y una noción de placer muy ‘*sui generis*’ (siempre en la otra vida; así nunca falla). El hombre es un muñeco hecho ‘a su imagen y semejanza’ (la única idea que tenemos de la ‘forma’ divina), desvalido, necesitado, pero ‘libre’. O sea, que ‘semejante’ sí, pero no

igual. Para justificar sus fracasos globales se inventa al Diablo (cabecilla de una rebelión angélica, no 'sindical' sino 'golpista'). Y para explicar la 'realidad' humana, se inventa el truco de la libertad. Como todo va muy mal, se empieza a buscar culpables: el hombre, y, sobre todo, la mujer. Entonces surge la Redención (arreglo) como solución al problema 'humano', dentro de lo que se entiende por religión:

- Sacrificios
- Sufrimiento
- Cristo en la cruz

Ese Dios ya se da por satisfecho. Su Hijo ha pagado por todos nosotros (yo no sé qué se le debía, pero así se cuenta la historia 'sagrada'). Se ha hecho justicia. Y ésta es la idea que tienen nuestros legisladores y jueces: el que la hace la 'paga' (cárcel, pena de muerte). Conclusión: el sufrimiento paga. Te roban el coche. El ladrón 'paga' con la cárcel (pero tú te quedas sin coche). Roldán roba varios millones: cárcel (los millones no aparecen). El ayuntamiento de Marbella se queda sin fondos: la Corporación a la cárcel (los millones se han 'perdido' en bolsas de basura). Si la gente pagara con actividad laboral obligatoria, en vez de cárcel, algo se recuperaría. Y conste que no hablo de trabajos 'forzados', sino simplemente 'obligatorios'.

Igualdad

Es disponer de similares oportunidades para disfrutar de los valores humanos. Si se buscara la identidad, sería necesario tener las mismas oportunidades. Pero no. Hablamos solamente de posibilidades 'parecidas'. La

etimología del término ‘parecido’ guarda relación con la de la palabra ‘comparación’ (ambas hablan del ‘par’, del modelo o ejemplo que se coloca al lado para servir de ‘criterio’). No es paradójico tener similar posibilidad de disfrutar de los mismos valores fundamentales y, sin embargo, hacerlo de un modo muy diferente. Porque ser igual es poder ser distinto, a partir precisamente de esa igualdad. En cambio, si uno no tiene acceso a esos valores, no es que sea diferente, es que *no es*.

Ser igual, por ejemplo, en el ejercicio de la libertad no es hacer o pensar lo mismo, sino poder hacer y pensar en parecidas condiciones. La libertad radica, entonces, en poder pensar para poder hacer como a uno le ‘parezca’, dentro del mínimo permitido o aceptado por el parecer general. Ser igual en relación con la salud consiste en disponer de las condiciones comunes que se exigen para disfrutar de ella; cada uno lo hará, dentro de esos límites, como quiera. Hay quien dice que una de las mayores fábricas de desigualdades es la educación ‘igualitaria’ (lo mismo para todos). La LOGSE quiso arreglarlo algo (optativas, adaptaciones curriculares, supresión de centros ‘especiales’, etc.), pero sólo se conseguirá una mayor igualdad cuando avancemos por la vía del trato más individualizado, de forma que cada alumno y profesor sepan simultáneamente cuándo y cómo el estudiante adquiere los conocimientos y habilidades correspondientes a un determinado plan y a unos objetivos concretos, según su capacidad y disposición. Parece que en Finlandia van por el buen camino, al disponer todos de los instrumentos

precisos y al establecer una ratio profesor alumno perfectamente manejable. El alumno es el principal beneficiario de la educación, pero el profesor es el principal responsable. Sin la colaboración entre ambos, no hay éxito.

Se debe ser iguales en el hecho de soñar, amar, responder, crear, comprender, confiar, compadecer, sanar, estudiar... Pero ser iguales no significa que todos soñemos lo mismo, ni amemos de igual modo, ni respondamos de la misma forma, ni generemos los mismos productos o ideas, ni lloremos por las mismas cosas, ni siquiera que estemos dispuestos a curarnos por el mismo método...

Tratar de modo idéntico a alguien distinto puede ser, precisamente, un trato discriminatorio. Impedir que un parapléjico pueda subir a un autobús por no dotar al vehículo de una rampa de acceso, es discriminatorio. Porque la igualdad no está en lo que se le da a cada uno, sino en la necesidad que tiene de recibir (en este caso lo que quiere es poder viajar 'igual' que los demás viajan). Igualdad y diversidad no son conceptos antitéticos; pero ni siquiera la 'antítesis' (posiciones encontradas) es siempre perjudicial para el desarrollo social y la justicia.

Tener la posibilidad de disfrutar de los mínimos necesarios, a pesar de ser diferentes, e incluso para poder ser voluntariamente diferentes, y aceptar las mínimas obligaciones de colaborar para que nadie quede al margen de ellos, eso es la igualdad. Se trata, entonces, de disponer de los beneficios sociales y de responsabilizarse de los

deberes, sin dejar de ser uno mismo. Quien no disfruta de lo común necesario, no sólo no es diferente, es que perece (no es tenido en cuenta, al menos en relación con el valor de que se trate: vida, salud, libertad...). Ser iguales a la hora de comer es tener qué comer (adecuadamente); ser distintos es comer diferente (cantidad, variedad, momento), según gusto, necesidad o incluso capacidad económica. Pero quien nada tiene para comer, primero es muy diferente de los que tienen, pero después es totalmente distinto porque se muere.

Sería injusto que el legislador legislara lo mismo para el pobre que para el rico, porque no tiene acceso a las mismas posibilidades. Tampoco puede legislar lo mismo para el hombre que para la mujer en sus relaciones conflictivas, porque, al menos de momento, las situaciones reales son distintas, basta hacer un recuento de los malos tratos, de los asesinatos e incluso del acceso al trabajo. Cuando cambien las cosas ya se modificará la ley, si fuere necesario. No se puede aspirar a la igualdad futura, si no se parte de la desigualdad presente. Ni es posible el ejercicio de la desigualdad voluntaria (libertad), si previamente no se da una igualdad real.

VALORACIÓN ÉTICA

Dijimos antes que valor es la *relación de apreciación* entre quien valora y lo que valora. Valorar es juzgar si una acción está o no conforme con uno o varios valores. Si quien valora es la humanidad ‘entera’ (‘demofratsia’), y lo valorado se refiere a una determinada forma de conducta

(respeto, paz, amistad) o a un determinado bien (alimento, salud) tal valor deviene *valor ético*. Su fundamentación es filosófica ('racional'). Pero si quien valora es un individuo o un grupo, y lo hace en función de sus propios intereses particulares, entonces se reduce a un '*valor moral*'. Y su fundamentación es ideológica (teoría al servicio de intereses particulares, que pueden ser contrarios a los valores humanos), un ejemplo puede ser el caso de la Iglesia Católica cuando 'teologiza' sobre un supuesto designio divino hacia la 'androcracia' en los puestos eclesiásticos de responsabilidad, conculcando de este modo el valor humano de la igualdad, al excluir del sacerdocio a las mujeres, por el mero hecho de serlo.

Hemos dicho repetidas veces que la Eticología es una ciencia. (Cfr. Juan Verde. Op. cit. Pág. 31 y ss). Cualquier ciencia consiste principalmente en '*otra*' manera de '*hablar*' de determinados aspectos de la realidad ('*pena*' en Derecho, por '*tristeza*' en el lenguaje ordinario), o de '*otras*' realidades de las que la mayoría de las personas no se percatan (el '*neutrino*' en Física, la '*valencia*' en Química, el '*logaritmo*' en Matemáticas o la '*contingencia*' en Filosofía). Claro que esas '*otras*' formas de '*hablar*' no son exclusivas de la ciencia, quizás sean incluso más utilizadas por la literatura, la mitología (cuento y fábula) y otras manifestaciones artísticas. La diferencia radica en que la ciencia restringe su precisión a '*su*' *método*, mientras que las literaturas (novela, poesía, teatro) y demás artes se desenvuelven principalmente en la *metáfora*. De todos modos, '*método*' y '*metáfora*' no son contrarios, sino

complementarios, ya que ambos ‘*estiran*’ (‘*meta*’, más allá; ‘*odós*’, camino; ‘*fero*’ llevar) los hechos, pero el primero se ajusta al camino ‘*real*’, experimental (ciencia) y la otra se evade del mismo, aunque manteniendo con él un ‘*hilo de unión*’ que permite al ‘*lector*’ establecer la posible relación buscada.

No es necesario recordar que la ciencia ‘informa’ (datos y propuestas), mientras que el arte ‘insinúa’ (provoca, pregunta, recuerda).

Imaginemos un supuesto en que se reflejen esas ‘*otras*’ diferentes formas de ‘*hablar*’. Supongamos que un paciente visita al odontólogo. Éste le diagnostica una caries profunda en un diente molar y le propone su extracción, si quiere evitar infecciones y dolores innecesarios. El paciente acepta. El médico toma nota y conciertan la cita. En el día y hora convenidos se realiza la operación. A primera vista, todo a ha ido como se esperaba (‘bien’). Pero más tarde, al remitir el efecto de la anestesia, el enfermo comprueba que el médico se confundió de muela e inicia el proceso de ‘subsanción’ del error.

Veamos algunas formas diferentes de ‘*valorar*’ este hecho:

- a) La gente común (algunos amigos y familiares): Ese médico es un ‘*inepto*’, no sabe diferenciar una muela sana de otra dañada. De los médicos no se puede uno fiar nunca.
- b) Asociación de odontólogos: El compañero cometió un lamentable *error* de cálculo.

- c) El literato: Al jardinero *se le fue la mano* y cortó la tierna flor en vez del agreste hierbajo.
- d) El teórico de la ciencia: El médico *falló en la toma de datos*, anotando para la extracción el número de diente equivocado, y demoliendo entonces el contiguo, en vez del dañado.
- e) El eticólogo: El odontólogo obró '*mal*' porque actuó en contra del valor de la salud.

Es fácil 'explicar' las diferentes formas de 'hablar' de este caso. La gente ordinaria pronto generaliza y descalifica toda la capacidad profesional del médico por este acto. Los compañeros de profesión llegan a 'comprenderlo'. El literato exagera, a pesar del lenguaje aparentemente suave. El científico teórico señala el punto exacto del método científico en que se produce el error. Y el eticólogo nos recuerda el *valor humano* conculcado con esa forma de proceder, intentando mostrar cómo cualquier persona de cualquier parte del mundo y de cualquier época estaría de acuerdo en que las decisiones que van en contra del valor de la salud son inaceptables.

EL BIEN Y EL MAL

Tradicionalmente se entiende que alguien se porta mal cuando le lleva la contraria al que manda, que, normalmente, es también el que dice cuándo y por qué sus súbditos se portan mal. Y quien manda es porque ostenta el poder. Pero la historia demuestra que el poder se inició primero con la fuerza física (que no se ha abandonado en la actualidad, al menos en última instancia). Más tarde siguió con su

institucionalización (moral, costumbre, norma social). Pero como hoy sabemos que el bien es lo que favorece la 'vivencia' de los valores humanos, y mal es lo que perjudica dicho disfrute, no es extraño que alguien sepa que puede obrar bien cuando desobedece (desobediencia civil) o incluso cuando se enfrenta al que manda (manifestaciones, huelgas y, en caso extremo, la revolución).

En su *Ética* Aristóteles tiene que recurrir a un imaginario 'hombre virtuoso' para saber lo que es el bien, sin advertir que lo hace sin definir previamente qué es un hombre virtuoso, ya que, según él, la virtud es el 'justo medio' en el ejercicio de las pasiones y de las acciones, pero dice que tal 'medio' es 'relativo' a cada cual. En consecuencia, el bien es lo que le parezca a cada uno. Pero como esto no es socialmente admisible, se termina por aceptar como bueno lo que diga el que manda, ya sea en nombre de Dios, ya sea en nombre de situaciones sociales de privilegio, que pueden desembocar en rebeliones o en revueltas populares cuando los afectados no las ven 'justificadas'. Sólo una teoría de valores sería y un procedimiento democrático afinado pueden acabar con este problema, al convertirlo en una especie de 'juego social' permanente, que producirá mejores resultados cuanto mejor se juegue a él. Por analogía, podríamos plantear la cuestión del siguiente modo: ¿Cómo se aprende a jugar 'bien' al ajedrez, al billar o a escribir novelas?

Pienso que, por fin, después de tantos miles de años, se acabó el misterio. Hasta un alumno de la ESO es capaz de

comprenderlo, con la misma facilidad con que entiende qué es una suma, un meridiano, una valencia o un adverbio. Aprender qué es el *'bien'*, es relativamente fácil. Aprender a disfrutarlo, es más difícil. Saber que le gusta a uno la tortilla española es mucho más sencillo que conseguir hacerla al gusto.

Toda conducta cuyas consecuencias nos aproximen al disfrute de los valores es *'buena'*, mientras que será *'mala'* aquella que nos aleje de los mismos. Pero sucede, con frecuencia, que los valores se solapan contradictoriamente. Por ejemplo, no siempre coinciden la *salud* y el *placer* de comer. Sin embargo, se debe estudiar la forma de satisfacer los dos, evitando, en cuanto sea posible, perjudicar uno en nombre del otro. Y ésta no siempre es una tarea fácil, lo que no significa que no sea posible. El valor del agua, por ejemplo, es muy fácil de entender si uno tiene sed y si el agua está sana y fresca, pero resulta más difícil entender su valor cuando el médico le dice a un enfermo que debe tomar tres litros al día y sin sed. Dice J. A. Marina que la *Ética* es el conjunto de las mejores soluciones que se han dado a los problemas sociales conflictivos, a lo largo de la historia. Pero eso sería sólo su historia, no la *Éticología* toda, porque uno de los principales objetivos de la misma es *'orientar'* el cambio, no sólo constatar lo que ha sucedido, para repetir y mejorar lo bueno y para evitar lo malo, ya que lo *'bueno'* y lo *'malo'* no *'son'*, sino que *'van siendo'* siempre de un modo diferente. Alguien se extraña de lo difícil que es definir la *Ética*, porque se espera sacar de la definición su total comprensión. Pero esto no es posible, como tampoco

lo es en cualquier otra disciplina, piénsese por ejemplo en una definición de la Matemática. En cualquier caso la Ética se construye con valores '*pensados*' (con '*peso*' social contrastado), los cuales no siempre coinciden con los valores '*sentidos*' (lo que se '*siente*', las primeras impresiones). Lo que nos introduce en la relación entre gusto y valor. Se podría afirmar, sin embargo, que los valores siempre se basan en los gustos, pero no siempre en los gustos instintivos, inmediatos, primarios o impulsivos, sino en los gustos '*pensados*', es decir, los que resultan a partir del criterio de '*totalidad*' (*toda* la probable vida de uno y *todas* las vidas de *todos* los posibles afectados).

La costumbre vulgar afirma que «todo el mundo sabe lo que está bien o mal». Pero eso es totalmente gratuito, porque:

- Todo el mundo sabe lo que le gusta a sí mismo, en un determinado momento.
- Casi todo el mundo puede saber lo que gusta o disgusta a las personas con las que convive.
- También es relativamente fácil saber lo que los demás nos permiten o prohíben.

Pero todo lo demás sólo se puede saber investigando, estudiando todo lo relacionado con los valores, ya que es bueno lo que favorece su disfrute y malo lo que lo impide o dificulta. Pero sólo el saber riguroso (ciencia) nos permite predecir el futuro (lo que nos va a suceder) con algo de garantía.

Moralista versus científico

El moralista ('ideólogo' en sentido marxiano) siempre aparece por el camino de enfrente, como viniendo de 'otra' parte, como surgiendo, por arte de magia, de lo desconocido e incontrolable. Un solo individuo lo sabe todo, y se considera, por tanto, facultado para determinar lo que se puede hacer o lo que no. Mientras los humildes investigadores, aún trabajando en colaboración, saben poco y nunca del todo seguro.

Pasado el tiempo necesario, afortunadamente y a pesar de todo, el moralista será sustituido por el eticólogo, el cual acompañará a los científicos, por la misma calle y en el mismo sentido, utilizando todos ellos similares métodos de información, porque parten de los mismos intereses (valores). Es así cómo se une la tarea científica con la eticológica. Ya no procede oponerse, sin condiciones, a la investigación genética, por ejemplo, porque eso significaría aceptar los 'designios' del Destino (ah, si te toca morir de anemia de Fanconi...). De momento, el hombre ya ha conseguido arreglar algunas deficiencias nada desdeñables en la Creación: Curar algunas enfermedades, luchar contra el frío y el calor, almacenar reservas alimenticias, construir viviendas, inventar el pararrayos, cambiar el asno por la bicicleta, la democracia, la escuela, las pensiones, la sanidad para todos, etc. De tal modo esto es así que ni siquiera los 'moralistas' están dispuestos a renegar de estas cosas, aunque hubieran preferido, quizás, que hubieran sido dones gratuitos del Destino, para no tener que agradecer nada al altivo inventor de artilugios del diablo, como le dijo el fraile

a Galileo, cuando éste le rogó que mirara al Sol por su telescopio, porque si Dios hubiera querido que nosotros viéramos el Sol de esa forma, nos hubiera dotado de otros ojos; y, contra Leonardo, si hubiera querido que voláramos, nos hubiera hecho con alas. Es verdad que la ciencia no lo arregla todo ni del todo, pero es más probable morir de apendicitis rezando que acudiendo a un hospital.

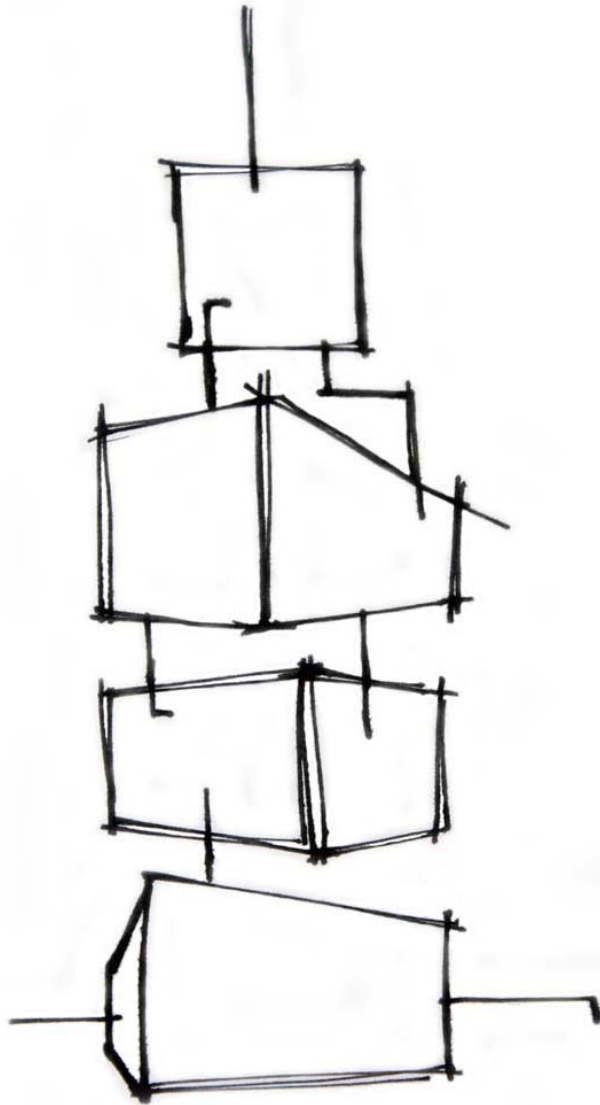
Repitiendo otra vez el principio del bien: Todo lo que favorezca el disfrute de los valores humanos será ‘bueno’, lo que lo perjudique será ‘malo’. Supongamos el valor de la salud. Obrará bien quien se alimente, se ejercite y se relacione de tal modo que favorezca dicho valor. Para ello deberá contar con la opinión del especialista en dietética, la del entendido en ejercicio físico y la del conocedor del psiquismo humano en su relación con los demás. Pero deberá estar todo adaptado a las necesidades y carácter de cada persona. En general suele decirse que la salud se mantiene con poco plato, buen trato y mucha suela de zapato.

Bondad e intención

Tenemos tendencia a aceptar como bueno lo que nos parece bien intencionado. Y nos suele parecer mal que alguien lo critique. Así sucede que la ordinaria ‘melosidad’ de ciertas propuestas religiosas, acompañadas de palabras biensonantes, aunque no tengan sentido lógico, inducen a la gente a proferir afirmaciones tales como: Las religiones siempre buscan el bien. «En la iglesia cosas malas no se dicen», etc. ¿Cómo va a decir cosas malas el que previamente ha definido lo que es el bien? Basta mantener

la coherencia en el discurso. Si la familia funciona bien cuando la mujer es recatada, obediente y sumisa, eso se predicará en la iglesia y, a lo mejor, algunas mujeres no piensan que sea verdad que 'ahí' nunca se digan 'cosas malas'. Otras pensarán que tampoco está muy bien que sólo pueda haber curas masculinos, por decisión divina. Pero, por supuesto, lo que el predicador dice coincide con lo que en su ámbito han dicho antes que era bueno. Otra cosa es que el predicador no ajuste su conducta a lo que él mismo propone como bueno, pero no va a proponer ahora una cosa y después otra distinta. No estaría mal echar un vistazo a la historia de la práctica de lo que la iglesia Católica considera su ideal más genuino: pobreza, castidad y obediencia. Se vería que no está del todo claro para quién son buenas estas virtudes. Desde luego no lo parecen para el rico, para el señor y para el poderoso, aunque a estos les venga muy bien que haya personas que las practiquen. Porque, de este modo, siempre habrá pobres a quienes explotar (riqueza) y limosnear (conciencia), siempre habrá mujeres a las que poder chantajear, y nunca se podrán discutir las órdenes del que manda.

Pero lo bueno y lo malo, desde un planteamiento eticológico elemental, no dependen de las religiones sino de lo razonable, no dependen de los poderes sino de los valores, y los valores dependen de todos y nos corresponden a todos, por el mero hecho de ser seres humanos.



Estructura, 2009

ÉTICA DE LA RESISTENCIA Y MORAL DE LA DERROTA

Alfonso Domínguez Vinagre

Por un error involuntario, en el programa de las Jornadas sobre Ética y Política en que se presentó, la presente aportación apareció titulada « De la ética de la resistencia a la moral de la derrota», añadiendo al título correcto el matiz de un viaje fatídico que tiene su punto de partida en el encantamiento y su final necesario en el desencanto. No es esa mi intención, ni tengo interés alguno en elaborar una fenomenología de la claudicación. No hay orden lógico necesario en esos dos términos, resistencia y derrota, que acabarán en lo que sigue convertidos en caminos divergentes. Y aún así, conviene partir de la derrota como axioma contemporáneo. La derrota no es otra que la conciencia del triunfo definitivo de lo espectacular, de la lógica y del discurso de la dominación espectacular, de un sistema de simulacros dotado de los atributos divinos (omnisciencia, omnipresencia, omnipotencia...) que, en

aras de un modelo social de control definitivo , todo lo fagocita, todo lo virtualiza, todo lo neutraliza, todo lo banaliza, impidiendo, en última instancia la posibilidad misma de cualquier tipo de disensión, de cualquier tipo de divergencia real.

Podemos hablar de pensamiento único, de capitalismo globalizado, de sociedad posindustrial, de condición posmoderna de las estructuras de poder, puede conceptualizarse esta realidad del tiempo presente de múltiples maneras, pero fue Guy Debord quien acertó al denominarla de un modo que refleja plenamente su sentido: Sociedad del Espectáculo. Es ahí donde estamos instalados: vivimos en el espectáculo, sumidos en un simulacro espectacular y en una falsedad imaginada, imaginaria e impuesta. Esa, y no otra, es la derrota.

La derrota lleva aparejada la conversión del simulacro en único horizonte posible, asumiendo que éste es la única garantía de intervención eficaz y la única garantía de la palabra. Estamos hablando de un hecho evidente e incuestionable, dotado de cierta certeza apodíctica. Negarlo equivale a estar ciego ante la propia condición de la cultura y de la sociedad en los inicios del siglo nuevo. Todo ha quedado convertido, en virtud de los nuevos instrumentos de mediación de los actos sociales y comunicativos, en pieza de ese engranaje; todos convertidos en personajes, actores y espectadores, de ese espectáculo que todo lo fagocita.

Una vez establecido el punto de partida, esa derrota que es también la quiebra de la propia racionalidad ilustrada, una vez que nos sabemos derrotados, es hora de plantarse qué capacidad queda para un discurso y una acción que pretenda salir de ese carrusel paralizante y que no se resigne a ese único horizonte posible. Eso significa también pensar la política hoy: plantear otro mundo dialógico y práctico posible en una situación radicalmente adversa que disuade la aparición de perspectivas otras, distintas, diferentes a lo socialmente dado.

Admito que es un planteamiento inicial catastrofista, muy del estilo del que aparece, por ejemplo, en Paul Virilio. Algunos considerarán que ello invalida toda argumentación. En realidad el término catástrofe es muy ajustado para definir la tremenda situación que vive hoy en día el hombre contemporáneo, las tremendas contradicciones del ahora y la tremenda impostura cultural, económica, social y política en la que se diluyen nuestras vidas. No son pocas las voces, también catalogadas de tremendistas y catastrofistas, que llevan tiempo advirtiéndonos de la gravedad del hundimiento. Hablar de catástrofe es lo justo a la vista de hechos como el calentamiento global, la pandemia del SIDA en Africa, la mercantilización de todo intercambio humano, el consumo depredador y suicida, o el fracaso de los sistemas educativos. Solo son algunos de los síntomas. Que se considere esa visión como apocalíptica, como imagen deformada y por tanto invalidante, es comprensible dado el horror al vacío que acompaña a la condición humana. Yo no lo creo así. Las cosas están verdaderamente mal para el

hombre contemporáneo, no ya para el hombre del futuro, y hay que partir de la conciencia de ese estado de ruina social, moral y política en la que nos encontramos en el presente para intentar escapar del simulacro, para ser capaces de contemplar desde cierta distancia el panorama devastador en el que se desenvuelve el hombre en nuestros días. Lo otro es autoengaño analgésico e inconsciencia.

Una vez tomada conciencia de esa derrota, y de que efectivamente estamos derrotados, cabe plantearse qué alternativas quedan a la hora de posicionarse y enfrentarse ante ella. Dos son las que aquí se tratan de analizar. La usual, generalizada y asumida mayoritariamente, es la moral de la derrota; la otra, por la que aquí se apuesta, la arriesgada ética de la resistencia.

«Moral de la derrota» es una expresión acuñada por Morote, un intelectual del 98, a inicios del siglo XX en un libro homónimo a propósito de la crisis de identidad nacional que sigue a la guerra de Cuba. Estaba allí teñida de nostalgia por lo perdido, por lo que se ha sido y ya no se es. Tampoco es ese el sentido que hoy quepa aplicar, pero se mantiene como constante básica la nostalgia y el lamento. Cuando nos instalamos en la moral de la derrota, en el ámbito de la conciencia del derrotado y de la derrota asumida, se desencadenan desde una perspectiva ética una serie de posicionamientos y actitudes que hoy en día son general y globalmente adoptados por la inmensa mayoría de la gente. Quiero resaltar tres.

1°.- La conversión de esa moral de la derrota en retórica del valor. Consiste básicamente en una estetización de la ética, de todo valor y del propio fracaso. Una perversión lingüística consistente en despojar al valor de su capacidad proactiva manteniendo su envoltura y aura estética como artificio. Pura taxidermia moral: nihilismo. Toda la vitalidad que tiene el valor se convierte en mera retórica, en discurso vacío, y lamentablemente buena parte del pensamiento globalizado contemporáneo se mueve en estas coordenadas, cuando se produce el ejercicio absolutamente inane e improductivo de repensar el valor y la palabra, que ya no tienen verdadera significación porque han perdido la vinculación con la praxis que la define. Aquellos valores se siguen nombrando, pero ya no movilizan. Se evocan tan solo. Incapaces de producir acción efectiva, son únicamente objeto de contemplación, de autoengaño moral. En última instancia el valor retórico proporciona un cierto tipo de sosiego ante la angustia que genera el saberse derrotado. Tienen, por tanto, una finalidad puramente terapéutica y consolatoria. Es esta una de las actitudes más extendidas y exitosas en el mundo contemporáneo, así como su variante más inicua, la conversión del valor en mercancía consumible. Se venden bien los valores como recetas para sobrevivir en la catástrofe. Con ellos se vende bien.

2°.- La diáspora moral, la anomia y el desconcierto. Instalados en el vacío, recorreremos errantes el campo de batalla sembrado de ruinas sin norte ni rumbo. Las masas del mundo contemporáneo habitan una nada moral que el espectáculo se encarga de vestir con grandes dosis de pan

y circo. Se trata de una errancia en cuyo estudio se han enfrascado muchos de los filósofos del presente. Es una opción evidente, por ejemplo, en el discurso posmoderno de Lipovetsky.

3°.- La conversión de la moral de la derrota en moral de la memoria. Se trata de otro modo de habitar la ruina, evocando y reviviendo el valor desaparecido mediante el permanente recuerdo de lo perdido. Una moral del lamento, donde la pérdida se convierte en la posesión más preciada. El valor ya no habita entre nosotros; aún es querido, aún deseado, pero se sabe imposible. Conlleva una dosis de negación del presente y de temor al futuro. También tiene efecto terapéutico el habitar un pasado mítico.

El ámbito moral de la derrota, ya lo dijimos, no es postulado aquí como resultado, como final del fatídico viaje, sino que sólo nos interesa como punto de partida inevitable. Las tres actitudes antedichas parten de una renuncia y una actitud basada en la deserción. Una actitud que en demasiadas ocasiones acaba en pura impostura, en moral de consumo, en justificación de la quiebra moral y vital en la que la inmensa mayoría de las mujeres y los hombres contemporáneos se encuentran instalados. Lo que se esconde detrás de estas actitudes es el descubrimiento del falseamiento de la realidad y la aceptación más o menos consciente de ese falseamiento. De ahí la incoherencia contemporánea entre el discurso y la acción. La perversión del lenguaje. No parece que de ahí pueda salir ningún tipo de creación activa y proyectiva.

Pero desde una perspectiva existencial y vital otros, pocos o muchos, sentimos que ese vacío es inhabitable y que es necesario encontrar una alternativa a esa impostura y a ese falseamiento instalado, a esa renuncia. Se trata de un imperativo existencial de fuerte impronta ética el que nos lanza a esa búsqueda en el terreno de lo político. Porque tal como señalaba Adorno «no cabe la vida justa en una vida falsa». Vivir en el falseamiento y en la impostura no parece ser un horizonte digno para el ser humano; de la indignación brota rebeldía. En esa búsqueda se descubre la derrota como condición de posibilidad de la resistencia. Esa conciencia dota de suficiente energía para la transformación del presente. De ahí a la insumisión frente al espectáculo sólo hay un paso, el que permite una ética de la resistencia.

Es un razonamiento que nace más de la praxis política concreta que desde la fría reflexión. Esa otra posibilidad que hemos llamado ética de la resistencia de algún modo es la opción responsable que queda tras la derrota: resistir. La resistencia a la derrota nos permitiría articular una ética de lo colectivo desde una posición no contaminada por el simulacro. Es, de hecho, la única manera de escapar del espectáculo. Y sobre todo posibilita una praxis consistente. Como señala Jorge Jiménez, de quien tomamos prestadas algunas de nuestras reflexiones, la ética de los derrotados podría ser una ética capaz de confrontar el mundo de simulacros y reducciones que nos ofrece la lógica de la dominación¹.

¹ JIMÉNEZ, J., «Del desencanto a la derrota y de la derrota como forma de resistencia», <http://www.kassandra.org/desenk.htm>

Esa posibilidad de resistencia ética se asienta sobre cierto tipo de reinterpretación del imperativo kantiano reformulado desde una dimensión colectiva e histórica, en la medida en que surge como resultado de un deber, pero también del compromiso. Fernández Buey, a propósito de la relación entre ética y política en Gramsci, expresaba así el nuevo imperativo ético-político: «La ética del intelectual colectivo debe ser concebida como capaz de convertirse en norma de conducta de toda humanidad por el carácter tendencialmente universal que le confieren las relaciones históricamente determinadas»². La resistencia se convierte así en exigencia ética compartida en un horizonte temporal común. Lo difícil ahora es hacer posible la plasmación práctica de esa resistencia ante la omnipresencia fagocitadora del espectáculo y la hegemonía de la dominación.

Articular esa ética de la resistencia nos lleva también a replantearnos el concepto de esperanza, porque sólo en la medida en que tengamos un bagaje energético que permita resistir y no disolvernó en el simulacro será posible soportar activamente la derrota. La esperanza ha sido tradicionalmente la principal fuente de energía del resistente. ¿Cabe ahora apelar a ella? Con toda seguridad, no. El concepto de esperanza se nos revela tremendamente conflictivo. Compartimos aquí el análisis de E. Bloch sobre

² FENÁNDEZ BUEY, F., «Ética y política en la obra de Gramsci», www.escenario2.org.uy/numero7/etica_fernandez.html. «Una filosofía moral de la crítica: M. Horkheimer y Th. Adorno», <http://www.ideasapiens.com/filosofia.sxx/eticaypolitica/cursoeticafpolitica%20s.xx%20tema5.htm>.

el carácter postergador de la esperanza. Efectivamente hay que repensar el papel de la esperanza para el hombre del siglo XXI, y no parece que sea un horizonte posible para él. Resulta muy difícil hoy en día imaginar el mundo y su futuro con esperanza. Es un ejercicio de ceguera construir alternativas sobre una base tan desactivada por la propia derrota contemporánea. Tristemente se ha convertido en elemento placebo, en principio postergador y anestésico que ayuda como herramienta psicológica a sobrellevar el fracaso, pero que anula todo proyecto real de transformación del presente. Es más, en última instancia la espera se convierte en legitimación del presente y de la propia derrota. Hay que dejar, por tanto, de pensar la utopía en términos temporales. Hay que prescindir de la esperanza al diseñar las nuevas resistencias. Volviendo a Bloch: lo que es necesario plantear es una revolución sin esperanza, la única que cabe concebir tras la conciencia de la derrota y que nos devuelve al latigazo de Sartre: «Hay que **actuar** sin esperanza». Nos hemos colocado, obviamente, tras el ocaso de todos los dioses. La máxima del punk del pasado siglo lo expresaba con contundencia: NO FUTURE.

La desaparición de la esperanza nos permite retomar la dimensión existencial de esa ética de la resistencia que tratamos de articular. En ese sentido ese «hay que actuar sin esperanza y luchar sin esperanza» se relaciona íntimamente con la conciencia sartriana de que hemos acabado con cualquier tipo de horizonte absoluto, y con la conciencia de que la propia existencia humana es un fracaso, como lo es el propio proyecto colectivo del género humano.

Sin embargo, desde nuestra perspectiva, esa conciencia del fracaso radical, del fracaso ontológico, es justamente la que nos permite general la rebelión; una rebelión cargada de fundamento existencial.

Dos elementos cabría analizar respecto a esta cuestión: Por una parte, hay que advertir que la conciencia de la derrota y del fracaso genera una angustia que acaba convirtiéndose en elemento movilizador. De hecho el potencial movilizador de la angustia contemporánea es el factor energético que andabámos buscando para sostener la acción del resistente, el motivo necesario para resistir. Tras la derrota, la angustia nos activa mucho más que la esperanza y la rebelión engendra por sí misma energía. Así parece ser también en la obra de Camus. La resistencia sin esperanza y la revolución sin mañana nacen directamente de la vivencia de la angustia; ésta se convierte, en definitiva, en el fundamento de la acción comprometida y de la generación de sentido.

El otro elemento interesante viene a ser el encuentro con el otro que se efectúa en la resistencia. Es gracias a ese encuentro como la dimensión individual adquiere contenido colectivo. Esa resistencia procura el encuentro con el otro en un «topos» de la derrota, en un mapa reticular de la rebelión frente al espectáculo victorioso. El resto, el residuo social no digerido por la lógica de la dominación, se resitúa colectivamente compartiendo resistencia. Es en ese instante de encuentro cuando se produce lo más parecido a la salvación; desde un punto de vista existencial, la poca, única

y efímera salvación que puede el individuo encontrar en este escenario de ruinas. De nuevo Albert Camus: «Me rebelo, luego somos». Y ahí justamente, en ese «cogito», es donde el impulso ético individual se transmuta en ética colectiva³. El proyecto que nace del fracaso personal se reconvierte en razón dialógica y acción compartida; en última instancia, en política.

La actitud de resistencia real, no retórica, implica una praxis, y sólo existe en la medida en que se da la acción y no sólo el proyecto, pero al mismo tiempo presupone la existencia de una serie de herramientas de análisis teórico que son las únicas capaces de elaborar propuestas de acción comprometida consistentes al margen del simulacro. La ceguera teórica no engendra resistencia, sino desorganización irreductible de la conducta. Ahí es donde la filosofía tiene todavía una morada. Así entendemos, por ejemplo, las aportaciones de autores como Slavoj Žižek al analizar la moderna escisión humana⁴.

No estamos tratando de plantear salidas o programas que no exista ya de hecho, sino tratando de poner en evidencia lo que ya es: ese «topos» de la resistencia es un lugar real, invisible desde el espectáculo, silenciado desde el espectáculo, pero real. Precisamente su invisibilidad es una de las condiciones de posibilidad de su eficacia. Esto último plantea un problema grave: no hay que menospreciar

³ FENÁNDEZ BUEY, F., «Reivindicación de la política como ética de lo colectivo» (2002), http://www.lainsignia.org/2002/noviembre/dial_001.htm.

⁴ ŽIZEK, S. El sublime objeto de la ideología, Buenos Aires, 2005.

la capacidad fagocitadora del espectáculo. Podemos caer de nuevo y recurrentemente en la actitud estética, o peor, servir como tontos útiles del discurso de la dominación. Los neorebeldes corren el riesgo de convertirse en un ejercicio saludable para el sistema al que se oponen retroalimentándolo. Sus rebeliones, clásicas y previsibles legitiman el aspecto democrático y tolerante del orden espectacular. Hacerse con las mismas armas del espectáculo también lleva a integrarse en él. Ya los autores de la Escuela de Frankfurt reflexionaban sobre la imposibilidad de las revoluciones, recurriendo a la capacidad del sistema para absorber todo tipo de resistencia y con ello también todo tipo de subjetividad. Que la propia resistencia acabe convertida en simulacro es un riesgo real que nos abandonaría al nihilismo más absoluto. La antesala del suicidio.

La alternativa que se ha ido fraguando en los márgenes críticos del mundo contemporáneo frente a este riesgo ha sido transmutarse y convertirse en resistencia vírica, que no puede pretender la destrucción definitiva del organismo, sino que aprovecha las propias debilidades del organismo para autoperpetuarse, para mutar, para sobrevivir. La resistencia posible es ahora una resistencia nómada e insumisa. Sólo ese nomadismo en la acción y ese carácter mutante pueden hoy por hoy neutralizar la capacidad de absorción del simulacro. E inocular su ADN generando disfunción en su funcionamiento. Esa guerrilla social, cultural y política que se mueve en los pliegues, en las zonas de sombra del foco espectacular y en los márgenes del

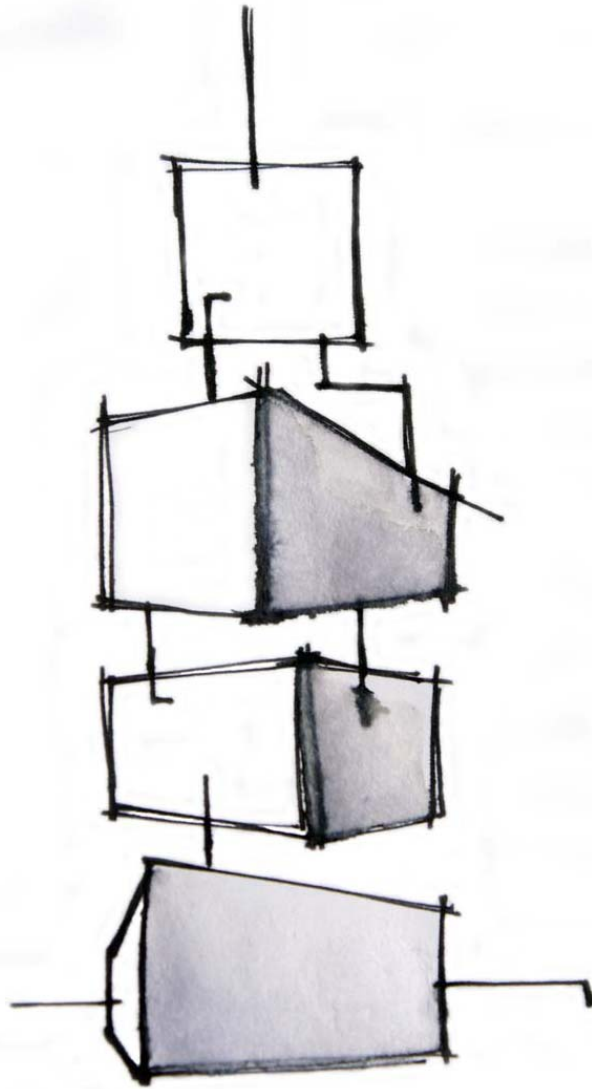
sistema, que golpea, desaparece y se trasmuta, genera espacios globales incontrolables ingobernables e invisibles. En la medida en que el espectáculo ilumina zonas de sombra el punto insurgente vuelve a resituarse. Hoy en día, por la propia complejidad del espectáculo globalizado hay muchos pliegues donde ocultarse, muchos espacios replegados y escasamente visibles; un buen hábitat para el mutante. Toda una retícula de resistencias globales dinámicas de las que las nuevas tecnologías de la comunicación son buen abrigo. Precisamente por su capacidad de transmutación, de reproducción, de recreación, son capaces de repensar la utopía desde la perspectiva de una acción sin esperanza. ¿Cómo es posible?: Recategorizando la utopía en términos espaciales y no temporales, como imponía el cadavérico paradigma de la modernidad. En esa consideración espacial de la utopía está parte de la clave de la vitalidad de las resistencias víricas globalizadas.

Pensar la utopía desde categorías espaciales y no temporales supone desligarla de las consideraciones escatológicas de la espera, construyendo formas de resistencia generadoras de una realidad otra ligadas al aquí y ahora concreto, inmediato y fugaz; clandestinas ocupaciones de márgenes y huecos. Realmente constituye una posibilidad real y creadora de resistencia en el lugar de la derrota. Desde esas coordenadas sí que es posible construir utopías presenciales, efímeras, inmediatas e inmanentes, con todo su potencial proyectivo intacto. Utopías reticulares generadoras de espacios compartidos de acción y constructoras de microespacios de libertad. Ahí

si que es posible «otra vida», no más allá, sino paralela al simulacro omnipresente. En ese sentido es de alabar el surgimiento creciente de lo que Hakim Bey llama Zonas Temporalmente Autónomas (TAZ), un concepto que recoge toda la riqueza de las contemporáneas utopías piratas liberadoras de áreas –de tierra, de tiempo, de imaginación– que se autodisuelven y se reconstruyen en otras coordenadas antes de su neutralización⁵. La construcción de Zonas Temporalmente Autónomas, de espacios efímeros e inmediatos de insurgencia, en los que es posible vivenciar aún la libertad y un mundo otro, se está revelando como una de las alternativas más viables, como instrumento adaptativo para todos los derrotados que perseveran en resistir. En esa resistencia dan coherencia a su integridad ética, restauran un lenguaje y un sentido social, compartido y ligado a la acción. Una respuesta digna de un Sísifo globalizado: hacer de la resistencia la victoria. «Hoy la tarea es resistir»⁶.

⁵ BEY, Hakim, «TAZ: la Zona Temporalmente Autónoma», *Acción Paralela*, 3, Octubre 1997, pp. 33 y ss.

⁶ MAY, Todd, «Grandes sujetos, pequeños espacios», http://www.nodo50.org/ekintza/article.php3?id_article=284



Estructura 2, 2009

● : g \ (: " ●

MICHEL FOUCAULT Y EL DISPOSITIVO DE LA SEXUALIDAD EN ESPAÑA

Valentín Galván García

RESUMEN

Este artículo analiza la influencia de la obra de Michel Foucault, *La Voluntad de Saber*, en un grupo de homosexuales durante la Transición española. Si el Manifiest de 1977 del Front d'Alliberament Gay de Catalunya se consideró el primer análisis político sobre la cuestión homosexual, bien pronto marcaron sus diferencias otros homosexuales de la «izquierda revolucionaria» que hicieron compatibles los presupuestos de la teoría marxista con las tesis del primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, en su afán por destruir el dispositivo sexual burgués.

Palabras clave: España, Transición política, Michel Foucault, *La Voluntad de Saber*, grupo de homosexuales, izquierda revolucionaria.

ABSTRACT

This article analyses the influence of Michel Foucault's work, *La Volonté de Savoir*, in a group of homosexuals during the Spanish transition. Even when «El Manifiest de 1977 del Front D'Alliberament Gay de Catalunya» was considered the first political analysis about gay question, soon enough other homosexuals of the «Revolutionary Left» marked their differences and they made compatible the presuppositions of the marxist theory with the group of thesis of the first volume of *Histoire de la Sexualité* in their wish to destroy the sexual bourgeois device.

Key words: Spain, Political Transition, Michel Foucault, *La Volonté de Savoir*, group of homosexuals, revolutionary left.

A lo largo del franquismo la influencia del catolicismo fue preponderante en cuestiones de moralidad. De hecho, la Iglesia impuso una ética social y sexual basada en el matrimonio indisoluble, monogámico y sexualmente vergonzante. La Dictadura y la Iglesia convirtieron deliberadamente a la familia en la columna vertebral del sistema y en instrumento efficacísimo de control de la sexualidad. Valga como anécdota que aún en 1972, un conocido catedrático de la Universidad de Navarra, miembro del Opus Dei, aseguró en una conferencia sobre educación sexual que *el sexo es un secreto; no hay que profanarlo, sacarlo al aire; es una creación de Dios*¹.

¹ Citado por Alonso Tejada, L. A.: «La represión sexual en la España de Franco», *Historia 16*, nº 9-10, 1977, pp. 29-36, p. 31. El conferenciante aludido es Álvaro D'Ors.

Durante la década de los 70, coincidiendo con los últimos años del régimen franquista, se produjeron una serie de cambios estructurales como fueron el desarrollismo económico y turístico, la llegada de las modas extranjeras y la apertura al capitalismo. La modernización y la crisis del régimen se intensificaron en la misma medida que los movimientos sociales en el interior del país, lo que propició tras tantos años de silencio y contención, la lucha de homosexuales articulada con la de otros colectivos sociales marginados, sin perder de vista que la homofobia se prolongó más allá del régimen franquista.

La Ley de Vagos y Maleantes, vigente desde 1933, se reformó de manera necesaria en 1954 para incluir a los homosexuales en el marco de aplicación de la ley. Posteriormente fue sustituida por la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social de 1970 (LPRS), en cuyo artículo segundo podemos leer: *serán declarados en estado peligroso y se les aplicarán las correspondientes medidas de seguridad, quienes: (...) b) se aprecie en ellos una peligrosidad social. Son supuestos de estado peligroso los siguientes: (...) 3º Los que realicen actos de homosexualidad.* Las medidas de seguridad se concretaron, según el artículo sexto, en el *internamiento en un establecimiento de reeducación* hasta un máximo de cinco años, y en la *prohibición de residir en el lugar o territorio que se designe*². Podemos considerar que si denigrante era

² Citado por Llamas, R., Vila, F.: «Spain: pasión for life. Una historia del movimiento de lesbianas y gays en el estado español» en, Buxán, X. M. (ed.): *Conciencia de un singular deseo*, Barcelona, Laertes, 1997, pp. 189-224, p. 193. Sobre los aspectos legales de dicha ley, véase Fluviá, A.: *Aspectos jurídico-legales de la homosexualidad*, Barcelona, Instituto Lambda, 1979.

el concepto de peligrosidad social, más aún el de reintegración a través de la educación.

La aparición del primer grupo de liberación homosexual, dentro del ámbito del Estado español, estuvo directamente relacionada con la promulgación de la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social de 1970³. A partir de esta ley se inició la labor del movimiento de liberación gay y de lesbianas que, desde Cataluña, se extendió por todo el país: Valencia, Mallorca, Madrid, Málaga, Zaragoza, Santiago de Compostela, Bilbao, etc. En 1972 se constituyó el «Movimiento español de liberación homosexual» (MELH) con el objetivo de concienciar a los homosexuales en la reivindicación de sus derechos, y conseguir por parte de la sociedad su aceptación y reconocimiento. A finales de 1975, una vez convencidos sus integrantes que había que reforzar el perfil ideológico, el movimiento pasó a denominarse «Front d'Alliberament Gay de Catalunya» (FAGC)⁴. También en Barcelona, el ex-jesuita Salvador Guash i Figueras fundó en 1976 el grupo «Dignitat», a semejanza

³ El Anteproyecto de la LPRS fue redactado por el Juez Especial de Peligrosidad, Antonio Sabater y Tomás. El célebre juez, reveló en sus obras sus criterios subjetivos, discriminatorios y denigratorios de la homosexualidad y los gitanos, entre otros grupos marginados. Véase, Gamberros, homosexuales, vagos y maleantes, Barcelona, Hispano Europea, 1962.

⁴ Para más información sobre la génesis y desarrollo de los movimientos de liberación homosexual en nuestro país, véase Armand de Fluviá: «El movimiento homosexual en el estado español» en, Lizarraga, X., Farré, J. M^a, Gómez-Beneyto, M., Swansey, B., Fluviá, A., Savater, F., Enríquez, J. E., Frabetti, C., Colectivo de Lesbianas y Gil de Biedma, J.: El homosexual ante la sociedad enferma, Barcelona, Tusquets, 1978, pp. 149-167. Se puede consultar la reseña de Eduardo Haro Ibars sobre esta obra, en la que subrayaba la represión y marginación que sufría esta minoría erótica como síntoma de una profunda enfermedad de la sociedad. Véase Haro Ibars, E.: «La homosexualidad, una herejía de nuestro tiempo», Triunfo, n^o 82, 25 de Noviembre, 1978, p. 59.

del movimiento norteamericano «Dignity» en el que sólo tenían cabida los católicos, con la particularidad para el caso español de constituirse como un grupo pluralista que admitió también a ateos y agnósticos.

En cualquier caso el *Manifest* de Marzo de 1977 del «Front d'Alliberament Gay de Catalunya» (FAGC) se considera el primer análisis político de la cuestión homosexual. El texto se utilizó de base para una definitiva elaboración de la teoría de la liberación sexual y sirvió de plataforma orientativa para todos los movimientos gays en España. Las reivindicaciones fundamentales del FAGC fueron la derogación de la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social, la Amnistía para todos los encarcelados y reclusos por causa de una conducta homosexual y la obligación de impartir una educación sexual adecuada en todos los niveles de la enseñanza, sin hacer discriminaciones con la homosexualidad. El FAGC entendió la enseñanza sexual no sólo como medio de reproducción sino primordialmente como fuente de placer y de comunicación interpersonal⁵.

La aprobación en Diciembre de 1978 de la Constitución española, aceleró la derogación de la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social (LPRS), ya que ésta era

⁵ Véase Weinberg, M. S., Willians, C. J. (comps.): *Homosexuales masculinos*, Barcelona, Fontanella, 1977. También véase, «Mesa redonda: Homosexuales, una lucha marginal» en, *Teoría y práctica*, nº 12, Octubre, 1977, pp. 78-87. Teoría y práctica se publicó durante la Transición, identificada con el movimiento asambleario y los colectivos obreros. Revista editada por Ignacio Fernández de Castro, exiliado en París, quien fundó en 1971 el Equipo de Estudios Reunidos, S.A. (EDE).

incompatible con la democracia, básicamente en lo referido al concepto de peligrosidad social y al de capacidad de rehabilitación. Estas contrariedades fueron subsanadas por vía de urgencia, en Enero de 1979, con una reforma legal en la que se eliminaron varios artículos de la LPRS, entre ellos el referente a los actos de homosexualidad. Se trataba de cambiar y derogar leyes y también de que los gays y lesbianas españoles *tomasen la palabra* para cambiar estructuras y derribar prejuicios: *es preciso, pues, que nuestra voz se oiga para des-velar y re-velar los aspectos comunes de nuestra realidad como mujeres y reivindicar nuestra diferencia como lesbianas*⁶. Por cierto, el colectivo de lesbianas estuvo incluido hasta Febrero de 1978 en los denominados «frentes mixtos», incorporándose con posterioridad en el movimiento feminista (MF) como «Colectivos de Lesbianas Feministas»⁷.

Consideramos que en el contexto de la Transición política española se produjo la eclosión definitiva de los movimientos de liberación homosexual, vertebrados en torno a la Coordinadora de Frentes de Liberación

⁶ Fue uno de los primeros manifiestos públicos del «Col·lectiu de Lesbianes de Barcelona» (Marzo de 1978). Citado por Llamas, R., Vila, F.: «Spain: pasión for life. Una historia del movimiento de lesbianas y gays en el estado español» en, Buxán, X. M. (ed.): Conciencia de un singular deseo, opus cit., (1997), pp. 189-224, p. 196.

⁷ Véase, «Colectivo de Lesbianas» en, Enríquez, J. R. (comp.): El homosexual ante la sociedad enferma, opus cit. (1978), pp. 181 y ss. También se puede consultar el Informe Kinsey sobre la homosexualidad de hombres y mujeres elaborado por Alan P. Bell y Martín S. Weinberg. Una publicación oficial del Instituto de Investigación Sexológica fundado por Alfred Kinsey, Madrid, Colección Debate, 1979.

(Traducción de L. Aguado Aguilar y F. Pabón Torres). Edición original, Alan C. Bell y Martín S. Weinberg: Homosexualities: a study of diversity among men and women, Mitchell Beazley Publishers Limited, 1978.

Homosexual del Estado Español (COFLHEE). Este combate sexual, político y social, lo vinculamos con las investigaciones de Michel Foucault sobre las relaciones existentes entre el discurso sobre lo sexual, las prácticas de poder en la sexualidad y las manifestaciones del placer surgidas o reprimidas tanto en el ámbito discursivo como en el ejercicio del sexo.

Podemos recordar que la aparición del primer volumen de *Historia de la sexualidad. La Voluntad de Saber*⁸ supuso un giro copernicano respecto a la concepción del poder, identificado previamente como una ley que sólo reprimía y prohibía. Michel Foucault demostró que las relaciones de poder son mucho más complejas: *si el poder no fuera más que represivo, si no hiciera nunca otra cosa que decir no, ¿pensáis realmente que se le obedecería? Lo que hace que el poder agarre, que se le acepte, es simplemente que no pesa solamente como una fuerza que dice no, sino que de hecho la atraviesa, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; es preciso considerarlo como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social más que como una instancia negativa que tiene como función reprimir*⁹.

⁸ Foucault, M.: *Historia de la Sexualidad I*.

La Voluntad de Saber, Méjico, Siglo XXI, 1977, (8ª edición, 1995), p. 191. (Traducción de Ulises Guiñazú). Edición original, *Histoire de la Sexualité I. La Volonté de Savoir*, París, Gallimard, 1976.

⁹ Foucault, M.: «Verdad y poder» en, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1978, pp. 175-189, p. 182. (Traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría); Morey, M. (ed.) en, *Sexo, Poder, Verdad. Conversaciones con Michel Foucault*, Barcelona, Cuadernos Materiales, 1978, pp. 215-238. (Selección, Traducción y Prólogo de Miguel Morey, pp. 9-65). Edición original, «Verité et pouvoir», entrevista de A. Fontana y P. Pasquino (Junio de 1976) en, Michel Foucault. *Microfísica del potere. Interventi politici*, Turín, Gullio Einaudi editore, 4ª ed. (1977), pp. 3-28. Versión abreviada en, *L'Arc*, nº 70 especial, 1977, pp. 16-26.

Para el filósofo francés el discurso en el Occidente contemporáneo sobre la emancipación de la sexualidad y el deseo originó serias dudas, al constatar que la presunta liberación estaba promovida por el poder e incluso denunció la complicidad objetiva entre el sexo y el sistema burgués, construyendo una historia de la sexualidad que no estaba ordenada en función de un poder-represión o de un poder-censura sino más bien fundamentado en la idea de un poder-incitación o de un poder-saber¹⁰.

En el caso español, encontramos tres reseñas del primer libro de la *Historia de la sexualidad*, publicadas en el *Diario de Barcelona* y en la revista marxista *Ozono*. En su comentario a *La Voluntad de Saber*, Manuel Navarro señaló que frente al pensamiento convencional y desde la época victoriana el sexo había sido reprimido, en cambio para Foucault la burguesía fue la primera interesada en «hacer hablar» al deseo y al sexo. De esta manera, desde finales del siglo XIX se institucionalizó la concepción de la represión que incidió en la conducta del poder sobre el adulto, el joven y la clase trabajadora. Por el contrario, en el seno de la burguesía se produjo la discusión sobre el sexo que implicó la existencia no sólo de una sexualidad original e históricamente burguesa, sino incluso de sexualidades de clases¹¹.

A partir de este enfoque, Foucault subrayó cómo y por qué el poder tuvo necesidad de instituir un saber del sexo y

¹⁰ Monclús, A.: «El problema del poder: ámbito y disolución», *Leviatán*, nº 19, Primavera, 1985, pp. 95-105.

¹¹ Navarro, M.: «Sobre La Voluntad de Saber. Michel Foucault: Sexo y Poder», *Ozono*, nº 21, Año III, Junio, 1977, pp. 25-28.

de desarrollar un análisis del dispositivo sexual creado por el orden burgués. Sexualidad que se convirtió en un sistema complejo de relaciones de saber-poder que sirvieron a la burguesía para establecer su dominación sobre la vida, los cuerpos y los placeres. Enrique Hegewicz insistió cómo Foucault destruyó la tesis del victorianismo moral, afirmando la sexualidad como un invento burgués: *decimos que estamos reprimidos, afirmamos que el sexo es negado, nos sentimos culpables de la era de represión que occidente ha padecido y soñamos transgresiones, liberaciones, triunfos de la sexualidad contra la ley y el estado y el capital. Pues bien, para Michel Foucault (...) nuestra era está regida por el dispositivo de la sexualidad y toda comprensión de nuestro mundo como lucha entre el poder y la sexualidad es errónea*¹². Lejos de buscar una naturaleza sexual reprimida por el poder, el filósofo francés analizó el proceso de producción de la sexualidad como dispositivo.

Desde el campo de la filosofía Miguel Morey se preguntó si la pretensión de Foucault en *La Voluntad de Saber* se dirigía al intento de crear una *teoría o historia sobre la sexualidad* o a desarrollar una *analítica del poder*, es decir, cómo el poder se realiza en la vida de los hombres. Esta última posición implicaba cierta relación entre pensamiento y política, y también una labor de continuidad con respecto a la iniciada en *Vigilar y Castigar*. En principio, Miguel Morey se inclinó por la tesis que confirmaba la sexualidad como analítica del poder, posición que evitaba la

¹² Hegewicz, E.: «Foucault: los avatares del poder», *Diario de Barcelona*, 20 de Mayo, 1977, p. 30.

representación que el poder proporcionaba de sí mismo. Posteriormente afirmó que ninguna de las dos tesis eran correctas, sino que el intento foucaultiano obedecía a un *programa general de lo que podría ser una historia de la sexualidad, sus hipótesis básicas y las modificaciones y desarrollos que la teoría del poder de Foucault se ve obligada a tomar para poder dar cuenta de un tema tan delicado como el de la sexualidad*¹³. Posición que Miguel Morey también sostuvo en su monografía *Lectura de Michel Foucault*¹⁴. Independientemente de que dicha interpretación sea la correcta, resulta interesante recordar el texto de Foucault dirigido menos hacia la teoría-historia que hacia la analítica del poder: *se trata de pensar el sexo sin la ley y, a la vez, el poder sin el rey*¹⁵.

En una entrevista en 1977 con Bernard-Henri Lévy, publicada tres meses después en el semanario *Triunfo*, Michel Foucault explicó algunos pormenores de la truncada historia de la sexualidad en la que trabajaba en esos momentos. Más que en el valor histórico del sexo como formidable instrumento de poder y de control sobre la población, el filósofo insistió en la investigación de una historia política de la producción de la verdad¹⁶.

¹³ Véase, Morey, M.: «El poder, perverso y polimorfo», Diario de Barcelona, 20 de Mayo, 1977, p. 30.

¹⁴ Morey, M.: «Historia de la sexualidad» en, *Lectura de Michel Foucault*, Madrid, Taurus, 1983, pp. 319-353, p. 321.

¹⁵ Foucault, M.: *La Voluntad de Saber...*, opus cit. (1977), 8ª edición, 1995, p. 111.

¹⁶ Lévy, B.-H.: «No al sexo rey» (Entrevista a Michel Foucault), *Triunfo*, nº 752, 25 de Junio, 1977, pp. 46-51. (No aparece el traductor). También en, Morey, M. (ed.): *Sexo, Poder, Verdad...* (1978), pp. 239-260. (La traducción es la misma que la de *Triunfo*). Edición original, «Foucault: non au sexe roi», *Le Nouvel Observateur*, nº 644, 12 Marzo, 1977, pp. 92-103.

Algunos meses más tarde Manuel Osorio entrevistó a Foucault en Montparnasse, a raíz de la reciente publicación de *La Voluntad de Saber*. El coloquio se publicó en *Cuadernos para el diálogo* con el título «El poder, una bestia magnífica», donde esclareció que el proyecto primigenio de *Historia de la Sexualidad* consistía en desarrollar cuatro líneas mayores de investigación que se posponían en seis próximos volúmenes: *en el próximo volumen estudiaré la concepción cristiana de la carne desde la Edad Media hasta el siglo XVII <La carne y el espíritu>; luego, la manera como se ha problematizado la sexualidad de los niños, <La Cruzada de los niños>; luego, la sexualidad de las mujeres, <La mujer, la madre y la histeria>; la sexualidad en la práctica de perversión, <Los perversos> y el sexto volumen, <Razas y población>*¹⁷.

Como sabemos la *Historia de la sexualidad* tomó otros derroteros diferentes a los avanzados por su autor. En ésta abordó la sexualidad burguesa, a partir del siglo XIX, desde cuatro grandes dominios que interesaron especialmente al filósofo y que constituyeron una verdadera *scientia sexualis*. Dos de estos dispositivos específicos de saber y poder se iniciaron en el campo de las regulaciones demográficas: unos tendentes a mejorar a la madre a través de la «histerización del cuerpo de la mujer», y otros al hijo controlando la «sexualidad del cuerpo de los niños».

¹⁷ Osorio, M.: «El poder, una bestia magnífica» (Entrevista a Michel Foucault), *Cuadernos para el diálogo*, n.º 238, 19-25 de Noviembre, 1977, pp. 60-63, p. 63. También, véase, Lévy, B.-H.: «No al sexo rey» (Entrevista a Michel Foucault), *Triunfo*, n.º 752, 25 de Junio, 1977, pp. 46-51.

Ambos influyeron en el campo de la disciplina de los cuerpos, bien construyendo el cuerpo femenino como objeto o bien afianzando en los niños la estructura del deseo. Los otros dos dominios, «la regularización de las poblaciones» y «la psiquiatrización del placer perverso» tuvieron efecto en el campo de la vida biológica separando el comportamiento sexual del reproductivo, y enfrentándose contra las prácticas anticonceptivas y las relaciones sexuales contra natura, respectivamente. Las cuatro direcciones fundamentales en que actuó de manera artificial el dispositivo de la sexualidad conducían a cuatro metas: la mujer histérica, el niño masturbador, el coito interrumpido -matriz de las prácticas anticonceptivas- y la relación sexual fetichizada o el adulto perverso.

«Ciencia de la sexualidad» que coexistía en relación con la economía, la demografía, la medicina y el derecho. Dependiendo de los intereses del capital, la economía desarrolló políticas que fomentaron la prohibición de tener más de un hijo, o bien las que exhortaban a la reproducción de la familia numerosa; con la demografía en cuanto que controló la vida civil y privada de los individuos mediante el registro de las tasas de natalidad, matrimonios, número de hijos, mortalidad, etc. Por otra parte la psiquiatría, al crear la separación entre la sexualidad normal-anormal, originó la condena de los placeres polimorfos, considerados como perversos o degenerados, y finalmente, la ciencia sexual se convirtió en objeto del derecho que legislaba sobre la conducta sexual de la población en provecho de la sociedad disciplinaria capitalista, lo que a su vez produjo

el comportamiento sexual de las parejas en una política económicamente concertada para beneficio del poder político estatal.

A partir de los presupuestos avanzados por Foucault en *La Voluntad de Saber*, constatamos la existencia de un grupo de homosexuales perteneciente a la *izquierda revolucionaria*, que sin más identificación insistió en la posición militante que implicaba la «transformación del mundo». Por tanto, recepción de un movimiento de liberación sexual que hicieron compatibles los textos foucaultianos con la filosofía marxista.

Desde el principio se opusieron a otros movimientos de homosexuales que tenían como objetivo la integración y la igualdad de los mismos, ayudados de una corte de psiquiatras, sociólogos, sexólogos, psicólogos, juristas y hasta de religiosos que consideraban posible la liberación homosexual, sin cuestionarse el dispositivo sexual burgués que pretendieron mejorar o hacerlo más igualitario. La acción de éstos consistió en provocar una serie de reajustes y readaptaciones del sistema que llegase a «comprender» y a «acoger» también a los homosexuales. Para el grupo de homosexuales marxistas este planteamiento estaba representado por la organización «Front d'Alliberament Gay de Catalunya» (FAGC), -cuyas reivindicaciones hemos citado-, que mantuvo contactos con la organización francesa Arcadie, considerada por los marxistas de carácter apolítico y reformista. Como muestra de sus tímidas luchas, el FAGC envió a las Cortes españolas un informe jurídico sobre el tema y notas de protesta a la prensa.

En oposición al FAGC y como revulsivo en el combate homosexual la izquierda revolucionaria, aludida por Joseph Llop en el artículo «Reflexiones críticas sobre el combate sexual»¹⁸, pretendió forzar al resto de organizaciones revolucionarias a sobrepasar su estrechez de conceptos y de miras reivindicando el derecho a *hablar de ellos mismos*, pues no necesitaban ninguna explicación y justificación de la homosexualidad, ni el *certificado de garantía de nadie*. Se trataba de liquidar los límites del dispositivo sexual burgués, es decir, de asumir como objetivo no la liberación de una homosexualidad en contraposición a una heterosexualidad, sino de la propia superación teórica y práctica. La sociedad burguesa había construido y normalizado el concepto de sexualidad, y dentro de ésta la formación de la homosexualidad que contó con la ayuda inestimable de la psiquiatría, ciencia médica encargada de clasificar, medir, analizar, añadir o quitar cromosomas, asignando mayor o menor dosis de hormonas masculinas o femeninas, y que incluso exploró la infancia en busca de extrañas fijaciones o complejos, atribuidos a un carácter o a una personalidad común a todos los homosexuales¹⁹.

¹⁸ Llop, J.: «Reflexiones críticas sobre el combate sexual», *Negaciones*, nº 4, Julio-Septiembre, 1977, pp. 5-18.

¹⁹ Para consultar el proceso entre la desaparición de la amistad y la declaración de la homosexualidad como un problema socio-político-médico, véase, «Entrevista con Michel Foucault: El poder, el sadomasoquismo y el estado», *Ábaco. Revista de cultura y ciencias sociales*, nº 1, 1986, pp. 77-80. (Transcripciones e introducción de Miguel Cancio).

Texto original, «Michel Foucault, an Interview: Sex, Power and the Politics of Identity» (Entrevista con B. Gallagher y A. Wilson), *The Advocate*, nº 400, 7 de Agosto, 1982, pp. 26-30.

De Miguel Cancio, véase «La Universidad: entre el cambio-transformación y la conservación-reproducción» en, Lerena, C.: *Educación y Sociología en España. Selección de textos*, Madrid, Akal, 1987, pp. 410-438.

La crítica fundamental a los movimientos de liberación sexual de estos izquierdistas homosexuales recaía sobre los que aceptaron, como punto de partida, un modelo represivo de homosexualidad. Frente a éstos, el combate revolucionario apostó por la destrucción del dispositivo de sexualidad que consideraba al poder como *estrategia que englobaba mil tácticas y actuaba sobre mil relaciones de fuerzas*. Estas luchas de homosexuales, junto a otros movimientos sociales como el feminista, el movimiento por la libertad del aborto y la contracepción o el de los psiquiatras progresistas, intentaron romper el esquema hombre-mujer o el binomio masculinidad-femeneidad, superación que sólo sería posible mediante una nueva práctica liberadora que reivindicase los conceptos de cuerpo y placer: *contra el dispositivo de sexualidad, el punto de apoyo del contraataque no debe ser el sexo-deseo, sino los cuerpos y los placeres*²⁰.

Este movimiento de homosexuales descubrió en la obra foucaultiana toda una serie de implicaciones ideológicas utilizadas en los discursos de la sexualidad: *la referencia a Foucault se hace necesaria, no como pretexto erudito ni como argumento de autoridad, sino porque creemos que sus últimos avances dan pie a un nuevo enriquecimiento del arsenal teórico de los revolucionarios forzándoles a replantearse muchas posiciones que parecían claramente establecidas; difícilmente se podrá de ahora en adelante seguir planteando el combate feminista,*

²⁰ Foucault, M.: Historia de la Sexualidad I. La Voluntad de Saber, opus cit., 1977, (8ª edición, 1995), p. 191.

*homosexual, etc. en los mismos términos en que se ha hecho hasta ahora. Será necesario volver más ampliamente sobre dichas posiciones, que inician lo que podríamos llamar la <crítica de la sexualidad>*²¹.

El más significativo fue el concepto de sexo, que lejos de ser un dato neutro se interpretó como una construcción artificial que había sido definida de mil maneras. Esta izquierda revolucionaria interpretó *La Voluntad de Saber* en clave marxista, no exenta de cierta ideología cercana a su «verdad», sin estimar la postura generalizada del marxismo, en tanto que la relación entre los sexos fue un tema secundario en la teoría de Marx y Engels, ya que ésta se centró en el antagonismo de clases.

Probablemente la obra de Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, se utilizó como base de explicaciones posteriores que desde el marxismo se dieron al conflicto de sexos. El ensayo de Engels, apoyado en la teoría evolucionista del antropólogo Lewis Morgan, identificaba el origen de la Humanidad con un comunismo sexual donde no existía el tabú del incesto, para más tarde establecerse la monogamia a medida que el varón fue mostrando sus preferencias por una de sus múltiples esposas²². Con posterioridad el marxismo y sus ideales de

²¹ Llop, J.: «Reflexiones críticas sobre el combate sexual», *Negaciones*, nº 4, Julio-Septiembre, 1977, pp. 5-18, pp. 6-7.

²² Véase, Puleo, A.: «Dos escuelas de la sospecha: hombre y mujer en el materialismo histórico y el psicoanálisis» en, Puleo, A. (coordinadora): *La Filosofía, ¿es un arma cargada de futuro?*, Madrid, Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia, 1993, pp. 65-82.

revolución antiburguesa condenó la homosexualidad al identificarla como un vicio habitual de las clases en el poder e incluso Engels la rechazó por ser antinatural²³.

Podemos apreciar tantos usos y necesidades de Foucault como contextos y tradiciones culturales en los que terminaron por inmiscuirse o disolverse; valorando la capacidad de interpretación de los diversos autores en su esfuerzo por buscar nuevas exégesis para crear un «Foucault made in Spain», con la pretensión de demostrar la apropiación creativa que tuvo el pensamiento del filósofo francés en la cultura española de la Transición política.

En estas interpretaciones sobre el Foucault de los años 70, es donde apreciamos una mayor fecundidad de la «caja de herramientas», puesta a disposición de los movimientos sociales, que hicieron un uso político y reivindicativo de su obra, y que ponían en liza los aspectos que habían sido anteriormente marginados por la tradición filosófica académica como las cárceles, manicomios, cuarteles, hospitales, etc.

²³ Véase, Engels, F.: El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado, Madrid, Fundamentos, 1971. Edición original, Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats (1884).



Salto, 2009

MODELOS DEL UNIVERSO.

Juan Pedro Sánchez Ávila

Introducción.

I

Quiero comenzar precisando el carácter decididamente hipotético de este ensayo. Esto significa que lo que aquí se presenta es un *juego* que, en este caso, tiene como materia el principal campo de interés del hombre, el Universo. No le otorgo, por tanto, visos de realidad, aunque pudiera no estar totalmente desencaminado. Justo es reconocer, por otro lado, mi ignorancia acerca de los avances actuales de la ciencia en este campo. Cabe por tanto que algunas de las consideraciones que aquí se hacen sean lugar común del conocimiento científico actual, o por contra que hayan sido descartadas por falsas. Ninguno de ambos menesteres me preocupa en exceso, pues la consideración que hay que dar

a este escrito no es estrictamente científica, sino filosófica. Se trata no de una investigación contrastada, sino de una mera reflexión, a partir de la cual se hace una apuesta teórica que pretende ser nada más -y nada menos- que coherente, e introducir, de este modo, un poco de orden -y por tanto de sentido- en las ideas sobre la realidad más imponente que el hombre puede encontrar. No obstante, este carácter reflexivo y puramente hipotético no ha de ser considerado meramente negativo. Al contrario, en ámbitos tan poco empíricos y con un nivel de incognoscibilidad tan abrumante como éste, no *apostar* hasta tener la certeza empírica acerca de la verdad sobre lo que se apuesta paralizaría el conocimiento. Por contra, *juegos* como éste pueden abrir las puertas a conjeturas sumamente eficaces.

II

Friedrich Nietzsche consideró que la realidad era demasiado complicada para poder ser conocida. Pensó por ello que el lenguaje está compuesto de mentiras -o metáforas cuyo carácter engañoso se ha olvidado- que falsean la realidad a la que aluden. Para él la realidad es excesiva - y por ello excesivamente complicada- por dos motivos. En primer lugar, porque cada individuo es esencialmente diferente de todos los demás. En este sentido dos hombres no son «hombres», pues no comparten lo suficiente para serlo. Hay individuos, no especies. Los universales falsean por tanto la realidad, pues la reducen a lo que no hay. En tanto que las palabras simbolizan los universales, mienten. En segundo lugar, la realidad -o los individuos reales- no es

inmutable. Por el contrario, es insistentemente mutable. Nuestro lenguaje, en cambio, no lo es, pues no lo son las palabras. Estas, por tanto, no pueden aludir -o representar- a las cosas. Lo que cambia se convierte en lo que no era, y las palabras permanecen inmutables; aluden por tanto, en el mejor de los casos, a lo que fue. Nietzsche, paradójicamente, resume esta idea mediante una palabra: egiptización o momificación del lenguaje. No obstante, esta egiptización del lenguaje cumple una función, válida al menos para el hombre débil. Simplifica -en la mente del hombre- la realidad, y le hace así *comprenderla*. Comprenderla significa no sólo entenderla, otorgarle un sentido, sino de algún modo reducirla, dominarla. En cualquier caso, esta actitud tiene un componente psicológico. *Tranquiliza* al hombre, le hace sentir una *seguridad traidora*, pero profundamente *cálida*. La tranquilidad ante lo *vastamente* conocido. Y no hay que olvidar que la alternativa es, bien un falso conocimiento, bien la absoluta ausencia de conocimiento.

Martin Heidegger, siguiendo los pasos de Schleimacher, barrunta el carácter positivo de los pre-juicios. También lo intuye Gadamer. Comprender implica presuponer, lanzar una hipótesis de sentido a partir de la cual aprehender, en la medida de lo posible, el objeto analizado. Sin esos presupuestos o prejuicios la comprensión se torna imposible, pues nos vemos sumidos en una especie de *confusión* de la que nos es imposible escapar. Los prejuicios permiten, por tanto, *enfocar* lo que parecía estar desenfocado. Naturalmente, también suponen *falsear* en alguna medida la realidad -si es que ésta existe como tal.

En cualquier caso, a partir de esos prejuicios construimos un *esquema* que nos permite **ordenar** nuestras ideas acerca de la misma. Y en cierto sentido es mejor un esquema ordenado, aunque falso, que la carencia absoluta de esquemas. O más exactamente, para el hombre, tal vez por su propia constitución, la existencia de esquemas ordenados constituye una **necesidad** de la que no puede prescindir. En la filosofía de Nietzsche encontramos el porqué. El hombre no puede vivir en la confusión, en el desenfoque, sino que necesita, psicológicamente, saber a qué atenerse; necesita tranquilizar su conciencia mediante la búsqueda de seguridad. Dicho de otro modo, necesita enfocar la realidad para sentir la seguridad que da lo comprendido, y de este modo tranquilizar su conciencia.

A lo largo de la historia el hombre ha empleado métodos diferentes para enfocar la confusa realidad con la que se ha encontrado. El mito y la religión son dos ejemplos de ello. La filosofía otro. Por supuesto, la ciencia es el método moderno y actual. Debemos reconocer por tanto que la ciencia no busca una verdad imposible. Ésta es una excusa. La ciencia busca deshacer la confusión, enfocar la realidad de modo que se nos haga aprehensible, abarcable; en definitiva, comprensible. Para ello emplea teorías, y éstas no son sino los *prejuicios* con los cuales deshacemos subjetivamente el conjuro de la oscuridad. O dicho de otro modo, el instrumento mediante el cual realizamos el enfoque que nos hace escapar de la confusión. Los modelos, las teorías y las leyes científicas han de responder, por tanto, no ante el tribunal de la verdad -que tal vez no exista-, sino

de la comprensión, siendo ésta una actitud subjetiva que conjuga 1/ un enfoque bien ajustado que otorga **sentido** a *la realidad* y, por ello, 2/ una íntima seguridad en nuestros *movimientos*.

Naturalmente, en este ensayo no pretendo alcanzar la verdad. Tan sólo pretendo realizar un enfoque personal mediante el cual, de algún modo, eliminar la confusión que el universo y las teorías sobre el mismo introducen en mi mente. Es decir, es, y así lo reconozco, un *prejuicio*. Pero un prejuicio con el que pretendo encajar todas, o al menos todas las posible piezas de un -para mí- puzzle irresistible - por lo atractivo y por lo excesivo- para dar **sentido** a la, de otro modo, confusa realidad.

III

Concluiré esta introducción reconociendo otra apuesta, que se enmarca dentro de la distinción entre el contexto de descubrimiento científico y el contexto de justificación. Como sabemos, el contexto de descubrimiento alude a las circunstancias reales bajo las cuales se produce un descubrimiento científico. Esas circunstancias pueden ser diversas: racionales o irracionales. Su carácter no importa. Lo único que importa es el resultado. Aquí voy a proponer una estrategia, enmarcada dentro del contexto de descubrimiento, que puede resultar útil.

A veces ocurre que en una investigación el científico no sabe qué buscar. Se enfrenta a un problema, pero desconoce

absolutamente la solución. O, si lo sabe, ignora el camino que debe tomar. En esta situación es difícil orientar la marcha, y esa desorientación puede dar lugar a una paralización intelectual. Estas circunstancias hacen que apostar por un resultado **orientado** la investigación, permitiendo de este modo **eludir la parálisis**. Por supuesto, a priori la apuesta puede ser injustificada. No obstante, también puede ser útil: lo es en el caso de que de algún modo lleve a un resultado *favorable*. Naturalmente, el juicio de si el resultado es favorable o no se produce dentro del contexto de justificación, que se convierte así en el tribunal último al que debe apelar dicha apuesta. Con esta breve reflexión quiero destacar la importancia que pueden tener *apuestas-guía* en el proceso de investigación.

Por otro lado, hay que decir que caben dos tipos de apuestas-guía. Una cuyo único peso se encuentra en la intuición del investigador, y que es útil únicamente en el sentido mencionado, es decir, porque **desbloquea** la investigación. Otra con un peso mayor, extra. Se trata en este caso de un tipo de apuesta que se apoya en la propia racionalidad humana. O dicho de otro modo, en la lógica. Este tipo de apuestas se dan cuando, de las alternativas posibles, únicamente una evita problemas «lógicos» importantes. Mencionaré dos ejemplos que, por cierto, guían este ensayo.

1. Zenón de Elea demuestra que el movimiento es una quimera. Emplea tres argumentos para ello, si bien únicamente dos son concluyentes: el de la dicotomía y el

de Aquiles y la tortuga. En ambos parte de un presupuesto: **el espacio y el tiempo son infinitamente divisibles**. Siendo esto así, Aquiles nunca alcanzará a una tortuga a la que le conceda cierta distancia, pues para ello debe pasar por el punto en el que la tortuga estuvo en un momento anterior, y, en la medida en que tanto los puntos como los instantes anteriores son infinitos, y el infinito es *irrecorrible*, Aquiles nunca alcanzará el punto donde la tortuga se encuentra al iniciar la marcha. Es más, de acuerdo con el argumento de la dicotomía, ni siquiera la comenzará. Huelga exponer el porqué. Evidentemente, el movimiento existe, al menos para el sentido común, que contradice el argumento de Zenón. O expresado de un modo más filosófico: de acuerdo con la ontología propia del sentido común, el movimiento es innegable, pues es ampliamente experimentado. En la medida en que la ciencia se apoya en la experiencia no puede aceptar los resultados de Zenón. Es decir, no puede aceptar una realidad inmutable. Sin embargo, el argumento de Zenón parece impecable. Es al menos lógica o matemáticamente impecable. Por supuesto, cuando una deducción es lógicamente impecable, es decir, correcta, pero su conclusión evidentemente falsa, alguna premisa también lo es. Previsiblemente es lo que ocurre en el caso de éstos argumentos. Posiblemente jamás se pueda tener la certeza de que el espacio y el tiempo son en algún punto indivisibles, es decir, de que hay porciones indivisibles de espacio-tiempo. Sin embargo, apostar por un espacio-tiempo en alguna medida indivisible resuelve el problema planteado por las paradojas de Zenón. He aquí una apuesta-guía con un peso adicional, racional. *A priori* se trata de una

mera apuesta, pues no existe prueba concluyente alguna a su favor. Sin embargo, es racional, pues su negación introduce un problema de difícil solución para la investigación científica. Además, guía u orienta la investigación acerca del espacio-tiempo, pues al suponer que hay *átomos* de espacio-tiempo, equipara en alguna medida este concepto al de materia.

2. Hace unos dos mil quinientos años, Parménides cayó en la cuenta de que el paso de la nada al ser era imposible. El modelo del universo abierto del Big-Bang afirma la existencia inicial de un punto en el que se concentró toda la masa del Universo. En un momento determinado se produce una gran explosión, que hace saltar la materia en *mil* pedazos. La expansión de esos pedazos constituye la historia del Universo, el Universo mismo. Este modelo juega con sólo dos estados o períodos. En el primero toda la masa del Universo se halla concentrada en un punto. Este estadio es estático, no está sometido a ningún tipo de cambio. Siendo así, no podemos considerar su duración; donde no hay absolutamente ningún tipo de cambio, no hay tiempo, no hay duración. El segundo se abre con una gran explosión, y llega hasta nuestros días. En la medida en que esa explosión inaugura el cambio, inaugura el tiempo. La duración de este período se estima entre nueve y quince mil millones de años. El destino final del Universo, según esta teoría, será la difusión absoluta de la materia. Este modelo lleva aparejado como problema una versión de la vieja aporía parmenídea. El paso de la nada al ser es imposible. La gran explosión, en el ámbito de un estadio

estático, **inexplicable**. Absurdo es pensar que por una eternidad -la eternidad supone la ausencia de tiempo, y por tanto de cambio o movimiento- se mantiene la materia concentrada en un punto, y sin causa alguna, y de repente, se pone en movimiento. Este problema hace lógico apostar por un Universo continuamente dinámico, en el que se repite sin cesar el proceso «explosión-expansión-concentración». Por supuesto, al igual que en el caso anterior, no hay la posibilidad de certificar la verdad de este modelo, pero se trata de una apuesta-guía racional, o al menos con más visos de racionalidad que su opuesta. Por este motivo aquí trataré de hacer coherente una versión *cerrada* del Big-Bang, defendiéndola frente a su opuesta, a la que considero con menos visos de racionalidad.

1. Espacio-tiempo y materia.

En este apartado analizaré las posibles relaciones entre los conceptos de «espacio-tiempo» y materia. En concreto *jugaré* con dos hipótesis. Consideraré, en primer lugar, la posibilidad de que el espacio-tiempo sea una **propiedad** de la materia, algo que la acompaña ineludiblemente, y que de algún modo está determinado por ella. En segundo lugar, conjeturaré la posibilidad de que el espacio-tiempo constituya la *estructura* básica del Universo, siendo la materia, en este caso, un fenómeno *derivado*, una especie de apéndice de un espacio-tiempo previamente constituido, que tendría, por tanto, un carácter **sustantivo**, frente a ésta, que sería así un fenómeno emergente de segundo orden.

De acuerdo con la primera hipótesis, la materia constituiría el espacio-tiempo como una especie de *campo* que rodearía cualquier núcleo material, y se caracterizaría por una determinada curvatura espacio-temporal. Dos posibles hechos -de ser verificados- darían pábulo a esta *teoría*. En primer lugar, que sin materia no hubiera espacio-tiempo. En segundo lugar, que la estructura espacio-temporal del campo surgido de un núcleo material estuviera directamente determinada por las características de ese mismo núcleo material. Me temo que el primero es incontrastable, si bien el segundo posee visos de realidad, pues parece haber una relación biunívoca entre materia y estructura espacio-temporal, en el sentido de que el espacio-tiempo se ve *distorsionado* en las proximidades de grandes acumulaciones materiales. Por supuesto, según esta apuesta no se trataría de que la materia existente en un lugar del universo *curvara* -esto es, curvara el espacio y ralentizara el tiempo- un espacio-tiempo previamente existente, dotado de por sí con una curvatura y un ritmo propios, sino que **crearía** o constituiría ese mismo espacio-tiempo. Esta hipótesis comparte algún elemento con la posición de Leibniz en su notable polémica con Newton, pero no debe confundirse con ésta, pues si bien es cierto que en la teoría de Leibniz el espacio es determinado por la materia, como relación entre dos o más objetos, no tiene una estructura -curvatura- dependiente de ésta, y, además, su producción requiere la existencia de más de un objeto, ya que en este caso el espacio tiene un carácter fundamentalmente relacional.

El hecho básico que hace barruntar que el espacio-tiempo es una especie de apéndice de la materia lo ha puesto de manifiesto la propia teoría de la relatividad. Esta teoría establece una correspondencia **biunívoca** entre espacio-tiempo y materia, en la medida en que, como mencionamos en el párrafo anterior, una determinada masa siempre engendra una estructura espacio-temporal, y a su vez una curvatura espacio-temporal siempre es producida por una masa determinada.

Ahora bien, esta *biunivocidad* permite otra interpretación. Al parecer, Einstein propone sustituir el concepto de gravedad por el de curvatura espacial. Por otro lado, de acuerdo con la mecánica clásica, la gravedad es una propiedad de la materia, en la medida en que cualquier masa crea una atracción a la que se ven sometidos todos los cuerpos circundantes. De algún modo esto nos permite sustituir el concepto de materia por el de gravedad, tal como Einstein interpola -o sustituye- los conceptos de gravedad y curvatura espacio-temporal. Conjuntando estos dos resultados, propongo el *juego* de sustituir la propia materia por una determinada **curvatura** espacio-temporal. Esta sustitución supondría dar prioridad al fenómeno «espacio-tiempo» sobre la materia, considerando aquél como un concepto básico y ésta como un concepto derivado. Entendida de este modo, la materia sería algo así como un *estado* donde el espacio se contrae y el tiempo se ralentiza, es decir, donde la estructura espacio-tiempo modifica sus dimensiones, sufriendo algún tipo de distorsión. Esta *distorsión* podrá ser más o menos intensa. Dependiendo de

la intensidad, y extrapolando términos, podremos denominar al centro de esa distorsión concentración material, o materia. A mayor contracción -del espacio- y dilatación -del tiempo-, mayor densidad de materia. En cierto sentido podríamos afirmar que la materia sería algo así como una determinada concentración espacio-temporal, en tanto que el vacío, por contra, sería una dilatación del espacio-tiempo. Es más, parangonando aquella conocida sentencia que afirma que la materia ni se crea ni se destruye, sino que sólo se transforma, podríamos decir que el espacio-tiempo tendría la capacidad de transformarse, por contracción, en materia. Ésta, por tanto, sería una especie de elemento emergente, una especie de nudo o *ganglio* espacio-temporal. El Universo, por su parte, estaría constituido por una estructura espacio-temporal de intensidad (curvatura y ritmo) variable, siendo esa estructura una especie de red -tal vez energética-compuesta por los elementos más simples o básicos del universo. Visto así, naturalmente, no habría ruptura entre espacio-tiempo y materia, ya que ambos no serían fenómenos distintos, sino *manifestaciones* distintas, en función de una ordenación distinta del mismo tipo de elemento. O dicho en otros términos, la diferencia entre materia y espacio-tiempo no sería una diferencia cualitativa, como tradicionalmente se ha considerado, sino **cuantitativa**. Todo esto, por supuesto, tal vez exigiría la existencia de lo que podríamos denominar partículas elementales de espacio-tiempo, posiblemente más básicas que las partículas elementales que constituyen la materia¹, y cuya combinación daría origen a éstas.

¹Cabe la posibilidad de que estas partículas sean el espacio-tiempo, o, por contra, que simplemente formen una red que constituya el espacio-tiempo.

2. Vacío absoluto frente a vacío espacio-tiempo.

Parménides construye su filosofía de un modo básicamente deductivo. Establece dos premisas, y a partir de ellas deriva una serie de consecuencias que constituyen una de las propuestas más radicales y sorprendentes de toda la historia de la filosofía. De esas dos premisas, una es absoluta o lógicamente incuestionable, ya que constituye una expresión del principio de identidad: «el ser es, el no ser no es». El análisis de esta verdad indudable le lleva, por pura deducción, a establecer la inexistencia del vacío, ya que éste es nada, y la nada es no ser, por lo que no puede existir, por lo que no existe. De hecho, la existencia del vacío es inconcebible, por absurda; o dicho de otro modo, la expresión «el vacío existe» es contradictoria, como lo es «la nada existe», y Parménides lo pone de manifiesto. No obstante, la ciencia, hoy, acepta su existencia. Es más, **necesita** la existencia del vacío. En este caso el atomismo antiguo es quien evidencia esta necesidad, y el atomismo moderno su máximo valedor.

Como vemos, la ciencia se encuentra hoy en una encrucijada -aunque lo cierto es que despreciada, ya que ha sido obviada-, pues conceptualmente la existencia del vacío es inconcebible, pero ella está obligada a postularla. En este punto voy a tratar de encajar estas dos *piezas* aparentemente contradictorias. La propuesta que hacemos en el punto anterior lo hace posible, y así permite *disolver* la contradicción. De acuerdo con dicha propuesta, el espacio-tiempo es algo positivo, ya que tiene una

determinada estructura, es decir, una determinada *curvatura*. Esta concepción del espacio permite distinguir dos conceptos de vacío. Podemos concebir, por un lado, un concepto puro de vacío. Entendido así, el vacío se identificará con la nada absoluta. Por ello a este concepto lo denominamos «vacío absoluto». Se trata en este caso de un concepto puramente teórico. Pero por otro lado podemos concebir el vacío como la mera ausencia de materia. La ausencia de materia no supone, sin embargo, de acuerdo con la apuesta que aquí defendemos, la nada, sino el espacio-tiempo. Es decir, donde no hay materia hay espacio-tiempo. El vacío, por tanto, será espacio-tiempo en su manifestación no material. Naturalmente, en la medida en que el espacio-tiempo es algo, el vacío será algo. Su existencia, así concebido, no es, en consecuencia, contradictoria, por lo que permite a la ciencia escapar de una encrucijada que hasta hoy sólo había podido ignorar. Quizás esto constituya una mínima *verificación* de la consideración «material» del espacio-tiempo.

3. Aceleración con resistencia inercial frente a aceleración sin resistencia inercial.

La fórmula que tradicionalmente define la aceleración expresa una proporcionalidad entre el espacio recorrido por un objeto y el cuadrado del tiempo que tarda en recorrerlo. Esta definición nos permite deducir dos tipos de aceleración. Hay, en primer lugar, aceleración cuando un cuerpo inercial es sometido a una fuerza tal que aumenta su velocidad por unidad temporal. En este caso el cuerpo experimenta una

especie de empuje en el sentido opuesto a la fuerza a la que es sometido. Tanto es así que en casos extremos (esto es, cuando la fuerza es suficientemente intensa, y por tanto la aceleración producida muy elevada) el cuerpo puede quedar literalmente pegado al objeto que ejerce la fuerza de empuje. En la medida en que el cuerpo es acelerado, se ven afectados **todos** los elementos que lo componen. Es decir, no sólo se ven afectados los elementos que entran en contacto con la superficie que empuja al cuerpo (como en el caso de que la fuerza ejercida no produzca ningún tipo de aceleración), sino cada partícula elemental del mismo. Hemos de suponer que cada partícula elemental se ve afectada porque modifica lo que podríamos denominar su «estado inercial», del mismo modo que lo modifica el cuerpo en sí. Más adelante conjeturaré el modo como se ven afectados los elementos fundamentales. De momento tan sólo apuntaré que la sensación subjetiva sentida por un ser consciente sometido a sistemas acelerados (el hombre en la tierra, por ejemplo) es un síntoma y quizás un reflejo de la afección del cuerpo en su nivel atómico. Un síntoma porque del mismo modo que el ser consciente siente algo, los átomos son afectados de alguna manera. Un reflejo porque tal vez parte de esa sensación no sea sino la manifestación subjetiva de la afección en el nivel atómico. El segundo tipo de aceleración tiene una causa distinta, y a su vez produce un efecto **contrario**, no sólo en sentido subjetivo. Este tipo de aceleración se produce cuando un objeto se deja arrastrar sin resistencia por una fuerza gravitacional. Naturalmente, también en este caso se produce aceleración, ya que el cuerpo aumenta su velocidad respecto de su estado inicial

a medida que transcurre el tiempo². Sin embargo, los efectos son distintos, tanto en el nivel atómico como en el subjetivo. A este segundo tipo de aceleración lo denominaremos aceleración sin resistencia inercial, en tanto que al primero lo designamos «aceleración con resistencia inercial». Como dijimos, más tarde trataremos de analizar los efectos atómicos de ambos tipos de aceleración. Por ahora nos permitimos afirmar que lo que podemos denominar «estado neutro» de un cuerpo se podría producir cuando éste fuera sometido a una aceleración de este tipo. Con la expresión «estado neutro» nos referimos al estado más parecido a lo que se denominó «reposo absoluto», es decir, a un estado en el que el cuerpo no es perturbado por fuerza alguna, incluida la gravedad. No obstante, adelantamos que el calificativo «absoluto» será inaplicable en el sistema que estamos conjeturando, pues los efectos de un cuerpo sometido a este tipo de aceleración serán distintos dependiendo de las distintas aceleraciones a las que esté sometido.

Llegados a este punto, es interesante centrarse en el hecho de que un cuerpo sometido a aceleración sin resistencia inercial se encuentra en una situación semejante a un cuerpo en «reposo absoluto», es decir, a un cuerpo no sometido a la acción de fuerza alguna -un cuerpo, diríamos,

² Hablando en términos más precisos, no acelera respecto de su estado inicial, sino que respecto a este estado mantiene lo que podemos denominar su estado inercial. Es decir, mantiene su estado inicial inercial. El cuerpo acelera realmente respecto del objeto material que crea la gravedad con la que es atraído -hablando en términos pre-relativistas. Esto indica que la materia constituye un estado inercial al que denominamos atracción, o que confundimos con una atracción.

situado en un espacio-tiempo vacío. Tengamos en cuenta que un cuerpo sometido a aceleración sin resistencia inercial es, en último término, un cuerpo sometido a una atracción gravitatoria a la que no se opone. Esto implica que la atracción gravitatoria es idéntica, cuando no hay fuerza que se opone a ella, al reposo. A su vez, esto significa que **el efecto real de la materia -la atracción sin resistencia- es idéntico al efecto del espacio-tiempo -esto es, de lo que tradicionalmente se ha denominado «vacío». Coloca a un cuerpo en situación de reposo, o en lo que podemos denominar «estado inercial».** La gravedad, considerada tradicionalmente el efecto directo producido por la materia, es otra cosa. La gravedad es una fuerza. Concretamente, la fuerza que se **opone** a la aceleración sin resistencia inercial con que un cuerpo es atraído. La gravedad por tanto es la **resistencia** a la atracción, no la atracción misma. Quizás podamos considerar que **la atracción** misma no es una fuerza -o que es un tipo de fuerza diametralmente opuesto a las fuerzas tradicionales- puesto que, como aquí se ha dicho, **un cuerpo sometido sólo a ésta se encuentra en una disposición semejante a un cuerpo situado en el vacío, es decir, no sometido a fuerza alguna (3). Quizá sea la disposición natural del espacio-tiempo-materia, o dicho de otro modo, la estructura del espacio-tiempo-materia, su forma, un estado inercial.** No obstante, tradicionalmente se ha definido la gravedad como la atracción que un cuerpo ejerce sobre otro, lo que implica, naturalmente, que **la gravedad, así entendida, no es una fuerza**, sino una disposición natural del espacio-tiempo-materia.

³ O, como veremos más tarde, sometido únicamente a contragravedad.

Esto implica que, al igual que hasta el momento se ha presentado de un modo confuso el concepto de aceleración, por no haber distinguido la aceleración sin resistencia inercial de la aceleración con resistencia inercial, también se ha presentado de un modo confuso el concepto de gravedad, por no haber distinguido la resistencia a la atracción gravitatoria, que es una verdadera fuerza, de la propia atracción, que, como he planteado, posiblemente sólo sea una disposición del espacio-tiempo-materia, un estado inercial⁴. Por supuesto, parece haber una identidad, al menos en cuanto a los efectos, entre la aceleración con resistencia inercial y la resistencia a la atracción gravitatoria, por un lado, y entre la aceleración sin resistencia inercial y la propia atracción gravitatoria -sin resistencia-, por otro⁵.

De todo esto podemos extraer dos consecuencias. A la primera llegamos analizando las implicaciones del hecho de que materia y espacio-tiempo -o el denominado «vacío»- tengan realmente el mismo efecto. Tradicionalmente se suponía que el efecto de la materia era opuesto al efecto del vacío. El vacío constituía un campo *neutro* donde los cuerpos no eran a priori sometidos a fuerza alguna, o al menos a fuerzas gravitacionales. El vacío creaba, por tanto, ingravidez (realmente no la creaba, la ingravidez

⁴ Si bien tanto el vacío como la aceleración sin resistencia inercial -o contragravedad, o atracción gravitatoria sin resistencia- también imponen una fuerza, pues distorsionan el espacio-tiempo, aunque en sentido contrario a la aceleración con resistencia inercial: dilata el espacio y acelera el ritmo del tiempo.

⁵ Más tarde se mostrará la semejanza entre la atracción gravitatoria y la contragravedad, con lo cual se propondrá denominar «gravedad» a la resistencia a la atracción y «contragravedad» a la atracción misma.

simplemente era algo natural, lo que existía cuando un cuerpo no era sometido a fuerza alguna, ni siquiera a la de la gravedad; esto es, era sólo ausencia de gravedad), en tanto que la materia creaba gravedad. Naturalmente, por sus efectos -realmente no sólo por eso- materia y espacio-tiempo debían ser considerados fenómenos absolutamente distintos. Sin embargo, el que de hecho sus efectos sean similares nos permite conjeturar al menos la posibilidad de que en el fondo sean la misma cosa. Ambos crean lo que podemos denominar un campo o estado de «aceleración sin resistencia inercial» -o estado inercial- porque en cierto sentido ambos son lo mismo. Teniendo en cuenta que ese «campo» (atracción de un cuerpo por otro) es producido, en el caso de la materia, por la **masa** de un cuerpo, es de prever que el propio **espacio-tiempo tenga una masa** que cree un campo semejante. Más tarde conjeturaremos este hecho, y analizaremos las implicaciones del mismo.

En segundo lugar, nos permite encontrar la razón por la que gravedad y aceleración con resistencia inercial son fuerzas sinónimas. La aceleración es una fuerza que se ejerce contra un cuerpo en situación de reposo inercial, de modo que se consigue aumentar su velocidad a medida que transcurre el tiempo. La gravedad, que como hemos dicho no es atracción, sino **resistencia** a esa atracción, es también una fuerza que se opone a un cuerpo en situación de reposo inercial, pero a un reposo inercial consistente en una aceleración (respecto del cuerpo que se supone que lo atrae) sin resistencia inercial. En la medida en que esa resistencia contrarresta la aceleración sin resistencia inercial,

provoca su opuesto, esto es, una aceleración con resistencia inercial (en este caso respecto al estado de reposo inercial del cuerpo sobre el que ejercemos la fuerza). Es decir, **aceleración y gravedad son exactamente lo mismo**. Pero son lo mismo entendiendo la gravedad no como tradicionalmente se ha entendido, esto es, como atracción, sino como resistencia a esa atracción, resistencia producida, bien por la propia consistencia de la materia, por su solidez, una solidez que no deja que los cuerpos la atraviesen (por supuesto este tipo de gravedad es sentida por los cuerpos que reposan sobre un planeta o cuerpo similar), bien por la fuerza centrífuga propia de los *cuerpos* que giran en torno a otro objeto. Naturalmente, si por gravedad entendemos la mera atracción gravitatoria, la gravedad también coincide con la aceleración, pero, en este caso, con la aceleración sin resistencia inercial.

Entender de este modo la gravedad tal vez permita acercarnos a la solución de un problema que al parecer ocupó al mismo Einstein. Es una incógnita por qué la masa inercial de un cuerpo coincide con su masa gravitacional; esto es, por qué la fuerza que se ha de ejercer sobre el mismo para moverlo -o acelerarlo- es idéntica -hasta donde se conoce, es decir, hasta donde los aparatos de medida nos permiten discernir- a la gravedad producida por el mismo. Teniendo en cuenta que la gravedad es resistencia a una atracción que en última instancia es una especie de reposo inercial, la gravedad es una fuerza que **acelera** respecto de ese reposo inercial al cuerpo sobre el que se ejerce; por tanto es natural que ésta (la gravedad) coincida con la fuerza que hay que ejercer para acelerar el cuerpo, ya que esta fuerza debe oponerse a la misma resistencia

a la que se opone la gravedad, esto es, a la *fuerza de agarre* del espacio-tiempo, a la fuerza de agarre del reposo inercial. La gravedad como resistencia es por tanto idéntica a la otra fuerza, lo cual indica que en última instancia masa inercial y masa gravitacional son exactamente lo mismo.

Esta reflexión nos permite descubrir una de las propiedades más relevantes del espacio-tiempo. Su capacidad de *enlazar* o *retener* a los cuerpos. El espacio-tiempo *retiene* a los cuerpos, los deja literalmente pegados a sí mismo -si bien con una fuerza minúscula. Y los retiene a nivel elemental, esto es, posiblemente atrae a cada partícula más elemental de los cuerpos, probablemente estableciendo una especie de enlace entre ese entramado energético que es el espacio-tiempo y cada una de las partículas elementales que componen la materia. Esto implica que el espacio tiempo tiene una especie de energía -o bien **es** esa misma energía- cuya manifestación es la sujeción material a nivel elemental. El fenómeno que más claramente pone de manifiesto la existencia de esta energía es el hecho de que acelerar un cuerpo que se encuentra en el vacío exige una fuerza que produzca esa aceleración⁶.

4. Aceleración sin resistencia inercial y constante cosmológica o contragravedad.

En el apartado anterior se han distinguido dos tipos de aceleración. A su vez, un *estricto* análisis del concepto de

⁶ Si bien esa retención o energía debe ser *sui-generis*, ya que se opone a la aceleración, pero no al movimiento relativo no acelerado.

gravedad ha permitido discernir en éste dos *elementos* distintos: la propia atracción gravitatoria y la resistencia a la atracción. Esto ha permitido afirmar que el concepto de gravedad es empleado habitualmente de un modo confuso. Además, se ha constatado una biunivocidad o equiparabilidad entre la aceleración con resistencia inercial y la resistencia a la atracción, por un lado, y la aceleración sin resistencia inercial y la propia atracción, por otro. En este apartado se defenderá la existencia de una fuerza contraria a la gravedad, fuerza conocida desde Einstein como «constante cosmológica». La distinción de los dos elementos mencionados nos permite entender esa *nueva* fuerza de un modo distinto a como habitualmente se ha hecho.

Como sabemos, Einstein conjeturó la existencia de una fuerza con efectos contrarios a la gravedad, a la que denominó «constante cosmológica», y que definió como una especie de energía repulsiva. Este modo de definirla contrarrestaba una dinámica expansiva del universo. Poco después Hubbel demostró el carácter efectivamente expansivo del mismo, por lo que fue inmediatamente descartada. Paradójicamente, en la actualidad esta fuerza ha sido recuperada, pues se hace necesaria para explicar la aceleración creciente a la que parece estar sometido el Universo. De algún modo se la ha *identificado* con una especie de **energía oscura** de difícil - si no imposible- localización⁷. El hecho de que haya sido definida como

⁷ Entrecomillo el término «identificado» porque no se tratará de una verdadera identificación, de establecer una identidad, sino de la capacidad que la energía negra tendrá de producir contra gravedad. O incluso se podría tratar de dos fenómenos distintos.

fuerza repulsiva es lo que parece permitir contraponerla a la gravedad. Pues bien, lo que aquí se propone es que esa fuerza no es en origen repulsiva. Lo cual, naturalmente, implica que se hace posible explicar la expansión del universo sin recurrir a la repulsión.

El *quid* de la cuestión se encuentra en la distinción entre atracción gravitatoria y resistencia a la atracción. Como se ha dicho, podemos identificar la aceleración con resistencia inercial con la resistencia a la atracción gravitatoria. Del mismo modo, podemos identificar la aceleración sin resistencia inercial con la atracción gravitatoria. Por supuesto, ambos tipos de aceleración son conceptos *contrarios*. Del mismo modo, la resistencia a la atracción es en cierto sentido una fuerza contraria a la atracción. Esto implica que si la gravedad es realmente resistencia a la atracción gravitatoria, como aquí se ha mostrado, **la constante cosmológica, o, como en adelante la denominaremos, la contragravedad, siendo contraria a la gravedad, será la propia atracción gravitatoria.** Así pues, en cierto modo podemos identificar gravedad, resistencia a la atracción gravitatoria y aceleración con resistencia inercial, por un lado, y, por otro, contragravedad, atracción gravitatoria y aceleración sin resistencia inercial.

Hay que recordar, por otro lado, que la aceleración sin resistencia inercial coloca a un cuerpo en un estado de reposo inercial. O dicho de otro modo, que equivale a un estado de reposo inercial. Esto significa que este tipo de aceleración, o más bien este estado, es inducido a través de

dos *fenómenos* distintos. Por un lado, por la materia, que constituye una atracción gravitatoria, coincidente con la aceleración sin resistencia inercial, y por tanto con un estado inercial. Por otro, por el propio espacio-tiempo, que constituye un estado inercial semejante al estado de aceleración sin resistencia inercial. Todo esto implica, primero, como más tarde se volverá a afirmar, que la contragravedad, la atracción gravitatoria y la aceleración -siendo fenómenos idénticos, como se ha mostrado- constituyen -son- un **estado inercial**, y segundo, que **la contragravedad puede ser producida por dos causas distintas: por la materia, cuando se manifiesta como atracción gravitatoria, o por el propio espacio-tiempo, cuando se manifiesta como mero estado inercial**. Más tarde se explicará cómo es posible que una misma *fuerza* pueda tener dos causas distintas. De momento tan sólo mencionaré que, del mismo modo que una determinada cantidad de materia crea una determinada contragravedad -entendida como atracción gravitatoria-, un determinado volumen espacio-temporal constituirá una determinada contragravedad -entendida, en este caso, como mero estado inercial. Lo cual, naturalmente, significa que, al igual que hay una gradación completa de atracciones gravitatorias dependientes de la masa que las produce, habrá una gradación igualmente completa de contragravedades producidas por diferentes volúmenes espacio-temporales. Es decir, la ingravidez absoluta no existe.

Queda por resolver cuál será el efecto de la contragravedad en el nivel atómico de los cuerpos. Para

ello tenemos que tener en cuenta que esta *fuerza* es contraria a la gravedad. Esto indica que es de prever que el efecto señalado sea contrario al efecto de la gravedad. El efecto irreversible contrastado de la gravedad es la ralentización del tiempo. El efecto reversible será la contracción del espacio. Es decir, un cuerpo sometido a una fuerza gravitatoria aumentada -eso sí, entendiendo la gravedad como resistencia a la atracción- cambia o se transforma más lentamente, a la vez que disminuye de tamaño -naturalmente contemplado por un observador externo, en el que no incide este aumento de gravedad. Dependiendo de la dimensión de esa fuerza gravitatoria, la ralentización temporal y la contracción espacial será mayor o menor. Mayor cuanto más grande sea la dimensión de la misma. La lógica nos hace suponer que el efecto de la contragravedad será contrario al de la gravedad. Esto quiere decir que en general la contragravedad acelerará el ritmo temporal y dilatará el espacio. Naturalmente, la medida de esa aceleración y de esa dilatación será proporcional a la propia contragravedad. A mayor contragravedad, mayor aceleración temporal y dilatación espacial.

Todo esto se concretará de un modo simple. Un cuerpo sometido, bien a una gran aceleración con resistencia inercial, bien a una gravedad intensa, ralentizará su ritmo temporal y disminuirá de tamaño. Por contra, un cuerpo que, ora se deje atraer sin resistencia por un campo gravitatorio -es decir, caiga libremente hacia él-, ora se encuentre situado en un inmenso vacío espacio-temporal, acelerará su ritmo temporal y aumentará su tamaño. Sobre

la posible explicación de tales fluctuaciones he hablado en un artículo publicado en *Paradoxa*: «Especulación metafísica acerca del tiempo a la luz de la teoría de la relatividad». No obstante, en un apartado posterior volveré sobre ello.

5. Gravedad como resistencia a la atracción; contragravedad como atracción.

Desde el punto de vista de la mecánica clásica, la gravedad es una fuerza producida por la materia. En este ensayo he distinguido la atracción gravitatoria de la resistencia a esa atracción. Ignoro si esta distinción ha sido formulada antes, pero me temo que no, pues de ser así el término «gravedad» habría sido desglosado en dos. Probablemente, el motivo por el que no se ha distinguido la propia atracción de la resistencia a esa atracción sea porque se ha considerado como modelo la atracción en la superficie terrestre, esto es, una atracción marcada siempre por la resistencia impuesta por la gravedad y por el propio rozamiento de los objetos con la superficie de nuestro planeta. No se ha caído en la cuenta de que la gravedad atrae a los cuerpos de otro modo, esto es, sin que éstos opongan resistencia alguna. Se ha supuesto, por tanto, erróneamente, que toda atracción iba acompañada de resistencia, cuando esto no es así, o al menos no lo es en el caso de la atracción gravitatoria. Esta, *a priori*, no sólo no va acompañada de resistencia alguna, sino que además, previsiblemente, se ejerce sobre cada partícula elemental de materia. En cualquier caso, distinguir «atracción» de

«resistencia a la atracción» exige emplear un término por concepto. En este ensayo he decidido emplear el término gravedad para designar a la resistencia a la atracción, puesto que tradicionalmente se ha considerado que gravedad y aceleración son fuerzas sinónimas, y entendida de este modo -como sinónimo de aceleración (con resistencia inercial, por supuesto)- la gravedad es resistencia a la atracción. Para designar a la propia atracción he empleado el término «contragravedad», puesto que esta *fuera*, como se ha mostrado a lo largo de este ensayo, es, al menos en cuanto a sus efectos, sinónima de la aceleración sin resistencia inercial -que es de hecho atracción sin resistencia- y de esa fuerza de escape del universo a la que Einstein denominó «constante cosmológica».

6. Tipos de contragravedad.

Por otro lado, también es necesario distinguir dos tipos distintos de contragravedad. Una producida por la propia materia, y responsable de la **unión** del Universo. Se trata en este caso de la atracción gravitatoria clásica. Otra causada por el espacio-tiempo, que será responsable de la *aceleración de escape* del Universo. Aunque sus efectos son en este sentido distintos, en otro sentido son idénticos, o al menos sumamente parecidos. Ambos tipos de contragravedad producen el mismo tipo de distorsión espacio-temporal: dilatan el espacio y aceleran el ritmo del tiempo. Aquí mantendré que la causa de la semejanza de efectos se encuentra en la semejanza, en cierto nivel, entre el espacio-tiempo y la materia, en tanto que su diversidad de efectos se deberá a su distinta **distribución** de partículas elementales.

Espacio-tiempo y materia serían semejantes si en **último término** estuvieran constituidos por los mismos elementos, y por tanto tuvieran el mismo tipo de **masa**. Ésta, la masa, sería la responsable de la contragravedad. La distinción entre ellos se debería a su distinta distribución. A su densidad. En el caso de la materia, la masa se encuentra profundamente concentrada, por lo que podremos distinguir claramente un centro de gravedad, siendo éste el lugar en el que se produce la concentración material. Frente a éste, se sitúa una *esfera* de una densidad considerablemente menor: el espacio-tiempo. La contragravedad, en este caso, se concentra en torno a este centro de gravedad, siendo mayor en la zona más próxima al mismo. Distinto es el caso del espacio-tiempo. En éste la densidad es mínima. Pero en cualquier caso, **más importante es que fuera del espacio-tiempo no hay ningún fenómeno con menor densidad**, como sí ocurre en el caso de la materia. Esto hace que la mayor concentración de masa se produzca en los límites de la posible esfera que constituye el Universo, ya que el volumen de los límites de una esfera es considerablemente mayor que el del centro de la misma. Siendo esto así, la atracción gravitatoria impuesta por la masa del espacio-tiempo se dirigiría no hacia el centro, sino hacia los límites del mismo. Se produciría por tanto una *fuerza expansiva*, a la que tradicionalmente se ha identificado con una especie de constante cosmológica. Posiblemente la creciente aceleración con la que parece disgregarse el Universo actual se deba, en última instancia, a esta fuerza expansiva creada por el propio espacio-tiempo. Más tarde volveré sobre esto.

7. Masa y atracción gravitatoria.

En la física actual se distingue entre la masa inercial y la masa gravitacional. La masa inercial hace referencia a la resistencia que un cuerpo opone a su aceleración. Esta resistencia se da incluso cuando éste se encuentra situado en el vacío. Aquí he definido el vacío -esto es, el espacio-tiempo- como una especie de red energética constituida por las partículas más elementales que hay en el Universo. Este modo de entenderlo permite explicar el porqué de la masa inercial. Y, como veremos, de algo más. El que todo cuerpo tenga una masa inercial supone que de algún modo el espacio-tiempo lo *retiene* o atrae de un modo elemental. Probablemente esta especie de *agarre* o *retención* se deba a que cada partícula elemental de espacio-tiempo ejerce una pequeña atracción -una atracción gravitatoria- sobre cada partícula elemental del cuerpo -o al menos sobre algunas-, esto es, a que se establece una especie de **enlace** entre *cada* partícula elemental de espacio-tiempo y materia. Naturalmente, el efecto de esa atracción gravitatoria producida por cada partícula elemental de espacio-tiempo se suma al efecto de las demás. Es decir, la atracción que las partículas elementales de espacio-tiempo ejercen sobre la materia tiene un carácter sumativo. Por supuesto, en este sentido no hay diferencia con la materia, pues en ésta, igualmente, el efecto de cada partícula elemental se suma al de las demás, creando de este modo gravedades inmensas cuando el número de partículas elementales también lo es. Es natural, por tanto, que la masa inercial coincida con la masa gravitacional, pues si se establece un enlace entre cada

partícula elemental de espacio-tiempo y cada partícula elemental de materia, el número de partículas implicadas es el mismo en ambos casos. Como la atracción tiene un carácter relacional, la fuerza con la que atrae el espacio-tiempo a la materia es semejante a la fuerza con la que la materia atrae al espacio-tiempo; y no olvidemos que **la masa gravitacional será en última instancia la fuerza con la que la materia atrae al espacio-tiempo, en tanto que la masa inercial será la fuerza con la que el espacio-tiempo atrae a la materia. Esto nos permite definir la gravedad no como la fuerza con la que los objetos materiales se atraen entre sí, sino más bien como la fuerza con la que la materia atrae al espacio-tiempo.** En la medida en la que la física moderna habla de masa inercial, podremos establecer un nuevo tipo de fuerza, simétrico a la gravedad, a la que podremos denominar fuerza inercial, que será la fuerza con la que el espacio-tiempo atrae a la materia. Aunque, a decir verdad, posiblemente en realidad ambas -gravedad y fuerza inercial- constituyan la misma fuerza. Siendo la fuerza de la gravedad y la fuerza inercial recíprocas, podemos explicar la atracción entre dos objetos materiales como una atracción derivada, es decir, como el producto conjugado de esas dos fuerzas originales. Visto de un modo más gráfico, diremos que la atracción entre dos objetos materiales será el producto de la absorción de espacio-tiempo por parte de cada uno de ellos. Esta absorción, por supuesto, hará que la distancia entre ellos disminuya, traducéndose esta disminución como atracción mutua. Naturalmente, visto de este modo, la aceleración sin resistencia inercial será un movimiento **inercial**, de ahí que en otro momento lo hayamos denominado «estado inercial».

Además, entender el espacio-tiempo como una especie de malla o red energética constituida por enlaces entre partículas elementales de espacio-tiempo permite explicar, por un lado, la propia atracción gravitatoria y, por otro, el hecho por el que ésta disminuye con la distancia. Gracias a Einstein sabemos que la propia atracción gravitatoria no es otra cosa que distorsión espacio-temporal. Dicho en otros términos, la gravedad entendida como atracción es equivalente a elongación espacial -en tanto que entendida como resistencia a la atracción equivale a contracción espacial. Podemos preguntarnos en qué consiste tal elongación y contracción. La respuesta es sencilla: se produce elongación espacial cuando la malla se estira, y contracción cuando se contrae. Pero, ¿a qué se debe tal estiramiento y tal contracción? Previsiblemente a una interrelación entre la fuerza electromagnética-fuerte-débil y la micro-atracción gravitatoria entre partículas elementales de espacio-tiempo. Como he dicho más arriba, es probable que las partículas elementales de espacio-tiempo ejerzan una atracción gravitatoria sobre las partículas elementales de materia. Esto supone que se han de establecer enlaces entre ambas. Supongamos que el espacio-tiempo, siendo, como aquí se conjetura, una malla energética de partículas elementales, ofrece una resistencia natural a la distorsión. Esto implicaría que de forma natural **el espacio-tiempo tendría una densidad propia**. O, en el peor de los casos, que tendería a conservar la densidad que en un determinado momento poseería. Es previsible que dicha densidad se deba a la dimensión de la fuerza⁸ con

⁸ O quizás de la órbita a través de la cual se unen tales partículas elementales.

que se atraen las propias partículas elementales de espacio-tiempo, lo cual repercutirá sobre la «distancia» que se establece entre tales partículas elementales. El hecho de que se establezcan enlaces entre partículas elementales de espacio-tiempo y materia puede implicar una interrelación entre la fuerza electromagnética-fuerte-débil atómica y la micro-atracción gravitatoria de una partícula elemental de espacio-tiempo. Si esto ocurriera realmente, posiblemente se produciría una interdeterminación entre ambas fuerzas, modificando mutuamente sus magnitudes. Es decir, cabría la posibilidad de que la micro-atracción gravitatoria de la partícula elemental de espacio-tiempo ganara magnitud a medida que la atracción nuclear la perdiera. Que una absorbiera energía de la otra. En este caso, al ganar fuerza, la micro-atracción gravitatoria de la partícula elemental de espacio-tiempo atraería con más fuerza a las partículas elementales de espacio-tiempo contiguas, lo que se concretaría como una especie de contracción espacial. A su vez, la fuerza electromagnética-fuerte-débil disminuiría de magnitud, lo que supondría, por un lado, un cierto estiramiento de la materia, y, por otro, una mayor facilidad para romper y establecer enlaces atómicos, y por tanto una aceleración del ritmo temporal. Naturalmente, el modo como el espacio-tiempo determinaría las dimensiones de la materia dependería de lo *dilatado* que estuviera. Una pequeña dilatación⁹ espacio-temporal posiblemente determinaría una pequeña pérdida de fuerza electromagnética-fuerte-débil, con lo que la materia apenas

⁹ «Pequeña» quizás porque se establecerían enlaces entre órbitas *próximas*, o dicho de otro modo, entre órbitas poco energéticas.

modificaría su tamaño, aumentándolo en una pequeña proporción, en tanto que una «amplia» dilatación espacio-temporal determinaría una gran pérdida de fuerza electromagnética-fuerte-débil, por lo que la materia modificaría en mayor medida sus dimensiones. En igual proporción se vería modificado el ritmo temporal. Por supuesto, en este punto cabe preguntarse si cabría la posibilidad de que la dilatación espacial fuese tan fuerte que anulara completamente la fuerza electromagnética-fuerte-débil¹⁰, *rompiendo* de este modo la materia, al imposibilitar los enlaces atómicos que la constituyen. Posiblemente la respuesta sea positiva, al menos teóricamente. Esto ocurriría cuando la atracción gravitatoria alcanzase valores superiores a la fuerza electromagnética-fuerte-débil, cosa francamente difícil, pero tal vez posible. A su vez, cabe preguntarse por la posibilidad de que la contracción espacial fuese tan fuerte como para convertir la micro-atracción gravitatoria de las partículas espacio-temporales en una fuerza semejante a la fuerza electromagnética-fuerte-débil, convirtiendo así el propio espacio-tiempo en materia. De nuevo, la respuesta probablemente sea, al menos teóricamente, positiva. Por supuesto, esta situación se daría cuando la resistencia a la atracción alcanzara valores superiores a la fuerza electromagnética-fuerte-débil.

En cualquier caso, y visto desde una perspectiva distinta, más visual, podemos pensar que, al unirse las partículas de

¹⁰ Esto ocurriría cuando la fuerza atractiva de las partículas elementales de espacio-tiempo alcanzara unas dimensiones iguales o mayores que la fuerza nuclear fuerte. Para ello, naturalmente, haría falta una enorme elongación espacio-temporal.

espacio-tiempo a las partículas de materia, dado que éstas deben mantener una distancia entre ellas infinitamente inferior a la distancia que separa las partículas espacio-temporales, y que dicha unión impone una interdependencia que se materializa o manifiesta con una contracción del espacio en alguna medida proporcional a la dilatación de la materia, es natural que aumente la densidad de la malla espacial allí donde éste -el espacio- se funde con la materia. Si, por otro lado, suponemos que el espacio-tiempo, aun ofreciendo una resistencia a la deformación debida a la fuerza de los enlaces que establecen entre sí las partículas espacio-temporales, es elástico, el aumento de densidad en el lugar donde las partículas espacio-temporales se unen a las materiales supondrá un estiramiento de la malla espacial, más fuerte en los lugares limítrofes -de unión- entre el propio espacio-tiempo y la materia. Dicho de otro modo, en la esfera exterior que rodea a la materia, la densidad espacio-temporal habrá disminuido considerablemente. Como es natural, la relación entre el aumento de densidad en la esfera material será directamente proporcional a la disminución de la densidad de la esfera espacial que rodea a la materia, pues las partículas absorbidas por la primera esfera son perdidas por la segunda. Por supuesto, la deformación espacio-temporal tiene un sentido, el de la esfera material que absorbe partículas elementales de espacio-tiempo¹¹. Y es este sentido el que explicará que la

¹¹ Este sentido se materializa como una diferencia de densidades. De hecho, la aceleración coincide con la densidad espacio-temporal. Una pequeña densidad supone una gran aceleración sin resistencia inercial (o atracción gravitatoria); una densidad mayor, por contra, supone una pequeña aceleración. Dado que la densidad es menor a medida que nos acercamos a la concentración material, la aceleración aumenta en esa dirección y sentido.

aceleración sin resistencia inercial se dirija hacia el lugar donde se produce la absorción de partículas elementales espacio-temporales, esto es, hacia la esfera material. Huelga decir que, de acuerdo con este modelo, una menor densidad espacio-temporal significa una aceleración sin resistencia inercial -o contragravedad, o atracción gravitatoria- mayor. Huelga también decir, por otro lado, que en él coinciden -o son, al menos en cierto sentido (por sus efectos), lo mismo- aceleración sin resistencia inercial, atracción gravitatoria, contragravedad y espacio-tiempo, por una lado, y aceleración con resistencia inercial, resistencia a la atracción gravitatoria y materia, por otro. Posiblemente la relación entre aceleración *en general* y densidad espacio-temporal sea tan directa que ésta permita distinguir la aceleración con resistencia inercial de la aceleración sin resistencia inercial. Dicho de otro modo, quizás exista una magnitud de densidad espacio-temporal que marque el límite que separa la aceleración con resistencia inercial de la aceleración sin resistencia inercial, de modo que toda densidad inferior a esa magnitud se manifieste como aceleración sin resistencia inercial, en tanto que toda densidad superior lo haga como aceleración con resistencia inercial. Y quién sabe, tal vez ese límite marque algo así como la densidad *natural* del espacio-tiempo.

La resistencia natural a la deformación espacio-temporal permite además explicar dos hechos, siendo el segundo sumamente controvertido.

1. Es lícito preguntarse a qué se debe que la atracción gravitatoria decaiga con la distancia. De acuerdo con este

modelo, la atracción gravitatoria coincide con una elongación espacio-temporal, o lo que es lo mismo, con una disminución de la densidad de partículas espacio-temporales. Como aquí se ha formulado, la malla que constituye el espacio-tiempo se estructura a través de los enlaces que se establecen entre partículas espacio-temporales. Es previsible que tales enlaces opongan una pequeña resistencia a su «deformación»¹². Dicho en otros términos, es previsible que la fuerza que une dos partículas elementales de espacio-tiempo tienda a mantenerse estable, siendo necesario ejercer una fuerza externa para variarla. Si así fuera, esa pequeña resistencia a la distorsión explicaría que, a medida que nos alejamos de un núcleo material, la atracción gravitatoria fuese menor, dado que la red espacio-temporal, debido a esa resistencia, iría **absorbiendo** energía¹³, con lo que ésta se iría diluyendo a medida que nos alejamos del núcleo material, hasta quedar reducida a la mínima expresión.

2. De acuerdo con el modelo que estamos describiendo, cuanto mayor sea la masa de un cuerpo más partículas elementales de espacio-tiempo absorberá. Esto supone que la esfera espacio-temporal que envuelve el cuerpo tendrá menor densidad cuanto mayor masa tenga éste, lo cual, descrito en otros términos, significa que el espacio-tiempo

¹² Posiblemente esa resistencia sea similar a la fuerza con que se atraen partículas elementales de espacio-tiempo y materia. O visto de otro modo, quizás esa resistencia no sea sino la energía necesaria para hacer saltar de una órbita a otra a una partícula elemental de espacio-tiempo.

¹³ Probablemente la energía electromagnética-fuerte-débil del núcleo material que crea la gravedad.

se estirará más, por lo que quedará sometido a mayor tensión. Una tensión que, por supuesto, se irá diluyendo con la distancia. Como sabemos, la atracción gravitatoria no es otra cosa que esa tensión. Aquí planteamos la posibilidad de que esa tensión tenga un límite, es decir, la posibilidad de que la elasticidad espacio-temporal sea limitada. No es difícil representarse una imagen visual de este hecho, si imaginamos, por ejemplo, la elasticidad de una goma. Ahora bien, el que la elasticidad tenga un límite significa no una disminución de la tensión, sino, por el contrario, un aumento de la misma. Y, como sabemos, un aumento de la tensión constituye un aumento de la atracción gravitatoria. Jugamos, por tanto, con la posibilidad de que una enorme concentración de materia *estire* tanto la red espacio-temporal que ésta pierda elasticidad, con lo cual la tensión aumentará por encima de los cánones habituales, *disparándose* de este modo la atracción gravitatoria, que presentaría límites fuera de lo común. Esto, por supuesto, explicaría por qué, en el caso de algunas galaxias, la ley de gravitación universal de Newton no es capaz de explicar la elevada fuerza con la que éstas son atraídas, siendo necesario suponer la existencia de una materia inobservable a la que actualmente se ha denominado «materia oscura»¹⁴.

Pero tal vez quepa otra explicación menos *singular* de esta anomalía. Aquí se ha postulado que la atracción gravitatoria no es otra cosa que densidad espacio-temporal.

¹⁴ Materia, por cierto, posiblemente constituida por el propio espacio-tiempo, tal como aquí lo hemos considerado.

Una pequeña densidad constituye una gran atracción, ya que supone una gran tensión de la malla espacio-temporal. La anomalía a la que se enfrenta la ley de la gravitación universal de Newton se produce porque en el caso de algunas galaxias muy alejadas, la fuerza con la que son atraídas es mayor que la deducida por esa ley. De acuerdo con este modelo, esto significa que **la densidad espacio-temporal donde se sitúan es inferior a lo calculado**. Este hecho puede ser explicado teniendo en cuenta la interrelación que se establece entre la materia que atrae a las galaxias en cuestión y el propio espacio-tiempo que rodea a esas galaxias. Asumiendo que esa materia absorbe espacio-tiempo, y que a la vez el gran volumen de espacio-tiempo que rodea a esas galaxias también absorbe espacio-tiempo, si bien con un sentido vectorial opuesto, la densidad espacio-temporal en el punto en el que éstas se encuentran puede disminuir considerablemente, lo que se manifestará como una atracción gravitatoria mayor a la calculada. En otros términos, esto se concreta como una velocidad de giro mayor a la estipulada por la propia ley de gravitación universal de Newton, haciendo esto suponer, naturalmente, que la fuerza centrífuga es tan elevada que esa ley no puede asumirla.

Explicar así esta anomalía permite además establecer un modelo gravitacional general, que a su vez hace posible conjeturar que la ley de gravitación universal de Newton tiene un carácter meramente local. Como aquí se ha propuesto, el espacio-tiempo tiene una determinada densidad, bien producida por un gran volumen de espacio-

tiempo, bien por la absorción de espacio-tiempo de la materia. Tal densidad equivale a una determinada atracción gravitatoria, coincidente con una determinada aceleración sin resistencia inercial y con una determinada contragravedad. *Jugaré* en este caso con la contragravedad producida por un inmenso volumen de espacio-tiempo vacío. O más exactamente, compararé el efecto gravitatorio de una gran masa situada en dos volúmenes de espacio-tiempo considerablemente dispares. Supongamos un volumen de espacio-tiempo que constituya una densidad espacio-temporal semejante a la del sistema en el que se encuentra actualmente nuestro planeta. Esta densidad hará que la absorción espacio-temporal de la masa terrestre constituya una densidad a su alrededor de una determinada magnitud. Naturalmente, tal densidad determina la atracción gravitatoria en nuestro planeta, y es mensurada mediante la ley de gravitación universal de Newton. En la medida en que la densidad que rodea a la tierra es relativamente elevada, la absorción de partículas elementales de espacio-tiempo no opera un gran cambio en la densidad de la esfera espacio-temporal que envuelve a la tierra. Esto supone que la atracción gravitatoria terrestre tiene una dimensión no muy elevada. Y lo que es más importante, que disminuye según un patrón determinado -muy rápido, por cierto- también comprendido en la ley de gravitación universal. Supongamos ahora un planeta similar al nuestro, pero situado en un volumen espacio-temporal considerablemente mayor. Tal volumen determinará una densidad apreciablemente menor que la de nuestro sistema, y esto hará que la deformación espacio-temporal producida por

la absorción de partículas elementales de espacio-tiempo siga un patrón en gran medida distinto al considerado en el caso anterior. En este caso, es lógico pensar que tal absorción suponga una mayor pérdida de densidad en la malla espacio-temporal que envuelve a dicho planeta. Lo cual se traduce como una mayor atracción gravitatoria -o aceleración sin resistencia inercial. Por supuesto, tal atracción no se correspondería con la ley de gravitación universal de Newton. A su vez, es previsible que la disminución de esa atracción, a medida que nos alejamos de la superficie de ese planeta, decaiga con una intensidad menor a la pronosticada por dicha ley, dado que el número de partículas elementales por *unidad* de volumen de espacio-tiempo que absorben el *impacto* gravitacional es menor en este caso. Naturalmente, esto supone que la ley de gravitación universal no es válida en este sistema, y por tanto que su valor es solamente local.

Por otro lado, es interesante contrastar esta concepción con la anomalía señalada. En primer lugar, porque supone, como ya he mencionado, un modo más general de resolverla. Expresado de un modo más preciso, podríamos decir que al situarse las galaxias cuya gravedad es cuestionada en un volumen espacio-temporal muy superior al de nuestro sistema, la densidad de la malla espacio-temporal en la que se encuentran debe ser considerablemente menor a la nuestra, y decaerá menos intensamente. Esto hará que el patrón gravitacional que siguen sea distinto, más semejante al de la hipótesis mantenida en el párrafo anterior. Esto es, su atracción

gravitatoria no se regirá por la ley de gravitación universal de Newton, sino que será manifiestamente mayor a la prevista por esta ley, y posiblemente decaiga más lentamente. En segundo lugar, porque permite *postular* un determinado diseño de nuestro universo. Suponiendo que las galaxias cuestionadas se sitúen en la periferia del mismo, habrá que concluir que la densidad espacio-temporal posiblemente sea mayor en el centro de éste, disminuyendo -aunque ignoremos en qué y hasta qué medida- cuando nos alejamos de él. Por supuesto, esto implicará que la contragravedad es *hoy por hoy* mayor en la periferia, o al menos en las proximidades de la misma.

En este punto cabe preguntarse a qué puede deberse que, constituyendo el espacio-tiempo, como aquí se ha mantenido, una fuerza atractiva, decrezca la densidad en la periferia, así como dónde se encuentran los límites, si los hubiera, de esa disminución. Por supuesto, explicar el porqué de la aceleración expansiva en el centro no es problemático, ya que la propia atracción de su gran masa periférica da cuenta de ello. No obstante, *a priori* podemos conjeturar que, en líneas generales, la periferia goza de menor densidad debido a que el volumen espacio-temporal es mayor allí. Sin embargo, si tenemos en cuenta que el espacio-tiempo constituye una fuerza atractiva -y así debe ser, pues de lo contrario la distorsión espacio-temporal no sería homogénea, como de hecho es, sino que existirían *saltos* espacio-temporales que se traducirían como bruscos aumentos de la aceleración sin resistencia inercial en las inmediaciones de cualquier núcleo material-, esto sólo no

basta. Por ello tal vez debamos contar con la teoría clásica del Big-Bang. Según ésta, el Universo inicia su andadura con una gran explosión, que produce no sólo la expansión de la materia, sino también del espacio-tiempo. Aquí voy a mantener que por alguna razón la expansión del espacio-tiempo es más rápida que la de la propia materia. Siendo esto así, los límites del Universo se encontrarán mucho más allá del último lugar ocupado por la materia. Es decir, estarán constituidos por el *lugar* alcanzado por el espacio-tiempo en su expansión. Siendo, por otro lado, el espacio-tiempo una red de partículas elementales, es natural que su densidad decaiga más intensamente en la periferia. Primero, porque, tras cualquier explosión, los primeros elementos despedidos alcanzan mayor aceleración -no olvidemos que aquí se ha definido la aceleración como densidad espacio-temporal. Segundo, porque al aumentar el volumen en la periferia de una *esfera*, si no hay nada que se oponga a su expansión, la *distancia* entre partículas elementales debe aumentar. Y, naturalmente, esto se traduce como una menor densidad. Ahora bien, si, como más atrás se conjeturó, el espacio-tiempo ofrece una resistencia a su *distorsión*, tal vez exista un momento en el que esa resistencia frene la expansión espacio-temporal. De ser así, el Universo dejaría de crecer. Pero no de cambiar. En este caso, la mayor acumulación de masa espacio-temporal en el exterior haría que la atracción general del Universo adquiriera un sentido expansivo. Aunque no, por supuesto, en los confines del mismo, pero sí en un amplio núcleo central, que perdería densidad progresivamente, en favor del *cinturón exterior*, que se la *robaría despiadadamente*. De este modo, habría

un momento en el que se constituiría una especie de anillo periférico donde la densidad espacio-temporal comenzaría a aumentar, traduciéndose esto como una deceleración, que podría desembocar finalmente en una densidad tal, que a medida que aumenta la cantidad de partículas elementales de espacio-tiempo constituiría, primero, una aceleración con resistencia inercial, y, tal vez después, la transformación de espacio-tiempo en materia.

8. Contragravedad y *reaceleración universal*.

Hay que decir, por otro lado, que este modelo permite entender por qué el universo, un tiempo después de la explosión inicial, redujo su velocidad de expansión, volviendo a acelerar su marcha *momentos* después. Esto se explica aceptando que la masa del espacio-tiempo es mayor que la masa de la materia visible. El razonamiento explicativo exige recordar el concepto de contragravedad. Como dijimos en un apartado anterior, hay una contragravedad producida por el propio espacio-tiempo. Esta contragravedad es *expansiva*¹⁵, es decir, se dirige hacia

¹⁵ ¿Qué tienen en común la contragravedad expansiva y la responsable de la unión del universo? Todo lo esencial. En primer lugar, ambos consisten en una determinada densidad espacio-temporal, puesto que la contragravedad es densidad espacio-temporal. En segundo lugar, es de prever que ambos produzcan el mismo efecto atómico sobre los cuerpos, lo que significa que aceleran su ritmo temporal y dilatan su espacio en la misma medida. La primera diferencia se encontrará en el sentido, expansivo en un caso e *implosivo* en otro. En este caso, el sentido se deberá a que la densidad espacio-temporal no se mantiene constante; disminuye en la periferia, en el primer caso, en tanto que en el segundo disminuye en los lugares más próximos de donde se constituye la materia. La segunda diferencia se producirá porque tal vez la contragravedad expansiva, aplicada a un pequeño objeto que se encuentre en el centro de la misma, se dirija en todas direcciones, ya que en este caso el espacio-tiempo es absorbido por la propia esfera espacio-temporal externa, en tanto que la implosiva, aplicada a un objeto

semejante, sea fundamentalmente unidireccional. Esto significaría que, en este caso, el objeto en cuestión no aumentaría de volumen, sino que tan sólo se estiraría, mientras que en el caso anterior, el aumento sería en todas direcciones, esto es, aumentaría su volumen.

Por otro lado, hay que recordar que, del mismo modo que la contragravedad responsable de la **unión** del Universo es producida por la masa de una determinada cantidad de materia, la contragravedad responsable de la **velocidad de escape** será producida por la masa de un determinado volumen de espacio-tiempo. Esto indica que, en último término, al igual que podemos establecer una relación entre la masa de una determinada cantidad de materia y una determinada atracción gravitatoria -esto es, una determinada contragravedad- podremos establecer una relación entre la masa de un determinado volumen de espacio-tiempo y una determinada contragravedad -:aceleración sin resistencia inercial: atracción. Dicho en otros términos: una determinada masa de volumen espacio-tiempo tendrá el mismo efecto sobre los elementos atómicos de un cuerpo -debido a la contragravedad producida- que una determinada masa de materia. Esto ocurrirá cuando la atracción gravitatoria -contragravedad- producida por esa cantidad de materia sea semejante a la contragravedad producida por ese volumen de espacio-tiempo. Es previsible que en este caso coincidan la masa de esa materia y la masa de ese volumen de espacio-tiempo. De aquí se sigue que quizá sea posible establecer una relación entre la masa de un determinado volumen de espacio-tiempo y la masa de una determinada cantidad de materia. **Lo cual, en último término, significaría que de algún modo se podría mensurar -medir- la contragravedad producida por un determinado volumen espacio-tiempo.**

Supongamos que en un punto del espacio-tiempo existe una cantidad de materia convencional con una masa «x». De acuerdo con la ley de la gravitación universal, esa masa producirá una gravedad «y», que se corresponderá con una aceleración «z». De acuerdo con esta misma ley, la gravedad tiende a cero a una determinada distancia «d» de esa masa. Es decir, de algún modo la gravedad se ve anulada. Pero posiblemente, como aquí se ha defendido, no se anule de forma gratuita, sino que sea contrarrestada por la resistencia a la distorsión producida por el volumen de espacio-tiempo definido por la distancia «d». Esto indica, en este caso, que esta resistencia tiene una magnitud semejante a la magnitud de la gravedad «y», y por tanto que ese volumen de espacio-tiempo produce una contragravedad de magnitud «y1». De este modo, empleando la ley de la gravitación universal de Newton, parece que podemos medir la contragravedad producida por volumen de espacio-tiempo *

De acuerdo con este razonamiento, podremos decir que un volumen inmenso de espacio-tiempo producirá una contragravedad gigantesca, *cuantitativamente* semejante, por ejemplo, a la atracción gravitatoria producida por un agujero negro de masa igual a la masa de ese volumen de espacio-tiempo. Es decir, los efectos sobre un cuerpo sometido a una contragravedad producida por este volumen de espacio-tiempo serían semejantes a los producidos por un cuerpo que se dejase atrapar sin resistencia por ese agujero negro.

* Si establecemos un paralelismo entre contragravedad y energía negra, siendo ésta la capacidad de producir contragravedad, esto significaría que se podría medir la energía negra por volumen de espacio.

el exterior de la esfera espacio-temporal. Además, el volumen de espacio-tiempo determina la magnitud de esta contragravedad. Un gran volumen de espacio-tiempo produce una gran contragravedad. Si aceptamos que la masa del espacio-tiempo es muy superior a la de la materia visible, nos encontraremos con un Universo en el que prima la contragravedad expansiva. Por tanto, con un Universo en expansión. En consecuencia, de acuerdo con este modelo lo difícil no es explicar la expansión -o por qué ésta se está acelerando- sino por qué en el pasado se redujo la velocidad de *escape*, volviendo a acelerarse después. Lograremos entender este *extraño* proceso analizando cómo se comportaría un cuerpo que por algún motivo fuese expulsado (repelido) de un campo gravitatorio rodeado de un volumen de espacio-tiempo *vacío* de una masa considerablemente mayor que la de la materia que produce ese campo gravitatorio. En principio, cualquier objeto dentro de ese campo gravitatorio sería atraído hacia el centro del mismo, esto es, escaparía a los influjos de la contragravedad producida por el espacio-tiempo colindante. Pero el caso cuestionado aquí no es el de un objeto en condiciones normales, sino el de un objeto que es expulsado del campo gravitatorio. Si la fuerza con la que es propulsado no se mantiene, es previsible que la gravedad producida por la masa que crea el campo gravitatorio frene la velocidad de escape del cuerpo. Ahora bien, si el cuerpo rebasa ciertos límites -que quizás no sean aquellos en los que la gravedad del campo gravitatorio tiende a cero, sino algunos ligeramente anteriores- comenzará a ejercer su efecto la contragravedad producida por el espacio-tiempo que rodea

el campo gravitatorio, motivo por el que el cuerpo comenzará a acelerar su movimiento de escape del campo. La situación sería similar a la de un sistema atípico e hipotético. Consideremos dos planetas de igual masa situados tan próximos que en el punto intermedio entre ambos la atracción gravitatoria aún no tienda *de modo natural* a cero, pero que, debido a fuerzas externas que *atan* a cada planeta, éstos no se aproximan mutuamente. En este caso, previsiblemente la velocidad de escape del influjo de cada planeta será manifiestamente inferior a la impuesta por la propia ley de Newton, ya que antes de que el objeto propulsado alcance la «*gravedad cero*» estará siendo atraído por el otro planeta. De este modo, el objeto en cuestión se comportará de forma similar a como al parecer se está comportando el Universo. En un primer momento, y debido a la atracción gravitatoria del planeta desde el que es propulsado el objeto, éste disminuirá su velocidad de escape, pero llegará un momento en el que comenzará a acelerarla. Exactamente el momento en el que comience a sentir el influjo de la atracción gravitatoria del segundo planeta ¹⁶. He aquí un modelo que permite explicar cómo el universo parece decelerar su expansión durante los primeros momentos -momentos que, por supuesto, se contabilizan por millones de años- tras la explosión inicial,

¹⁶ En este caso, la aceleración sin resistencia inercial tendrá un comportamiento *extraño*. En condiciones normales, aumenta a un ritmo determinado a medida que nos acercamos al núcleo del campo gravitatorio. De acuerdo con la mecánica clásica, este ritmo está marcado por la distancia y por la propia ley de gravitación universal del Newton. En el hipotético caso aquí analizado, el proceso diferirá en dos sentidos. En primer lugar, la aceleración sin resistencia inercial previsiblemente será mayor, en general, que la calculada por la ley de Newton. En segundo lugar, al alejarnos del núcleo gravitatorio posiblemente disminuya a un ritmo menor al estipulado por dicha ley.

para volver a acelerar más tarde su movimiento de escape. Este modelo nos permite conjeturar la posible estructura de nuestro Universo, constituido por un núcleo básicamente material en el *centro*, rodeado por un inmenso volumen espacio-temporal que determina un movimiento expansivo natural.

9. El futuro del Universo.

Ha llegado el momento de preguntarse cuál es la dinámica de un universo coherente con este modelo. A menudo se afirma que, debido a que la velocidad de expansión del universo está siendo acelerada, éste *desaparecerá* irremediamente. En la medida en que aquí se ha conjeturado que el espacio-tiempo es la *materia* original del universo, lo que se produciría no sería la disolución del mismo. Por el contrario, éste alcanzaría un estado *puro*, ya que la masa invariable del universo adquiriría la forma de espacio-tiempo. No obstante, cabe preguntarse si ese estado constituiría el fin del Universo. Por lo que a mi respecta, pienso que no. O dicho de otro modo: como apunté en la introducción, no es ésta la apuesta más coherente o racional. La racionalidad impone apostar por la eterna repetición de un proceso cerrado. Pero, como es natural, la racionalidad de esta apuesta exige buscar una explicación coherente al proceso por el que tras la disgregación material vuelve a imponerse cierto tipo de unión, repitiéndose este proceso indefinidamente. Sin embargo, antes es necesario entender cómo podría producirse la transformación de materia en espacio-tiempo y de espacio-tiempo en materia.

A grandes rasgos, la transformación se debería, como ya ha sido apuntado, a la mera contracción y dilatación de lo que podemos denominar la *materia básica del Universo*. Esto es, una mega-dilatación material generaría espacio-tiempo, en tanto que una mega-contracción espacio-temporal generaría materia. Naturalmente, la primera se debería a la fuerza que hemos denominado contragravedad, en tanto que la segunda se debería a la gravedad, si bien en ambos casos sus dimensiones deberían ser gigantescas.

En este ensayo se ha mantenido la existencia de una interrelación entre gravedad y contragravedad, por un lado, y fuerza electromagnética-fuerte-débil, por otro. Como sabemos, sin el efecto de esta última fuerza la unión de elementos, necesaria para constituir la materia, sería imposible, por lo que ésta, tal y como hoy se nos presenta, no existiría. Lo que aquí propongo es que una contragravedad con una dimensión superior a esa *multi-fuerza* la **anularía**, con lo que la unión se rompería, de modo que la materia adquiriría una nueva forma. Previsiblemente, ésta constituiría un nuevo estado: el espacio-tiempo. A su vez, una gravedad con una dimensión superior, de nuevo, a esa *multi-fuerza*, podría generar una situación tal que ésta se generara de nuevo. ¿Cómo? posiblemente por la transformación de la macro-gravedad en fuerza electromagnética-fuerte-débil. Cuando esto ocurriera, los elementos básicos que forman el espacio-tiempo se unirían formando una nueva estructura, que se manifestaría como materia.

El *camino de ida* del Universo se produciría cuando se impusiera la expansión, es decir, cuando de algún modo primara la contragravedad sobre la gravedad. Al parecer, según todos los indicios, en el momento actual nos encontramos en esta *dinámica*, ya que la expansión del Universo parece estar acelerándose. Por supuesto, el punto extremo de este estadio se consolidaría con la transformación total de la materia en espacio-tiempo. Aquí trataré de **elucubrar** el proceso de retorno, un proceso que, como he mencionado, parece imponer la propia racionalidad humana. Ahora bien, tal elucubración exige reflexionar sobre el estado final del estadio de disolución extrema del Universo.

A priori, caben varias consideraciones acerca de la dinámica del espacio-tiempo. Cabe por un lado la posibilidad de que, por su propia constitución, tienda, como los gases, a una difusión sin límite. En este caso, la raíz de la contragravedad se encontraría en esta tendencia natural a la difusión. Considerando el espacio-tiempo como una red o malla con una determinada estructura, esta hipótesis se enfrenta a un problema importante, ya que este carácter estructurado exige una serie de enlaces entre los elementos básicos, enlaces incompatibles con una disolución absoluta. Además, como se dijo en el apartado séptimo, el espacio-tiempo debe constituir una fuerza atractiva, en el sentido de que deben establecerse enlaces entre las partículas elementales que lo componen, pues de lo contrario se producirían lo que allí se denominó «saltos gravitacionales» de una brusquedad considerable. Por ello

parece más lógico apostar por la segunda posibilidad. Esta consiste en considerar que el espacio-tiempo tiende de modo natural a una determinada densidad. Probablemente esta densidad no sea independiente del volumen de espacio-tiempo considerado. Probablemente su distribución ni siquiera sea regular. Esto significa, en primer lugar, que posiblemente la densidad de un determinado volumen de espacio-tiempo no sea idéntica a la densidad de otro volumen distinto, si bien es también probable que la densidad de dos volúmenes iguales sea al menos semejante¹⁷. En segundo lugar, significa que la densidad en diferentes puntos del espacio-tiempo sea distinta, creando esta diferenciación una dinámica fluctuante, posiblemente inagotable, que constituirá la historia del Universo. Naturalmente, ésta será la apuesta desde la que consideraré el futuro del Universo.

De acuerdo con el modelo que aquí se mantiene, la contragravedad o atracción gravitatoria es producto de la masa, siendo esto aplicable tanto a la materia como al espacio-tiempo. A su vez, la micro-atracción gravitatoria propia de las partículas elementales de espacio-tiempo tiene la capacidad de acumularse. Esto implica que allí donde

¹⁷ En este punto hay que tener en cuenta que hablamos de volumen espacio-**temporal**. Es decir, no hay que olvidar el carácter temporal del «objeto» del que hablamos. Me explico. Cuando aquí se habla de volúmenes iguales se hace referencia no sólo al espacio implicado, sino también al tiempo. Dos volúmenes son iguales cuando sus diámetros son iguales y, a su vez, es igual su desarrollo temporal.

Por otro lado, también habrá que considerar que hablamos de un Universo cuya historia comienza con una gran explosión que pone en movimiento el espacio y el tiempo. Éstos, por tanto, no serán independiente de la dinámica introducida por esa gran explosión. Es decir, hablamos no de un espacio-tiempo abstracto, sino del espacio-tiempo concretado en este Universo.

haya una gran cantidad de partículas elementales de espacio-tiempo se creará una atracción gravitatoria o contragravedad considerable. Dado que en una esfera el volumen exterior es muy superior al volumen central, en el exterior de la misma se concentrará mayor número de partículas elementales de espacio-tiempo. O lo que es lo mismo, en el exterior de la esfera la masa será mayor, por lo que la contragravedad total tendrá un sentido expansivo, esto es, se dirigirá hacia el exterior de la esfera espacio-temporal. Esto supone que con el transcurso del tiempo la densidad en el centro de la esfera espacio-temporal disminuirá considerablemente. Posiblemente esta disminución suponga el aumento del volumen total, concretándose en un aumento del diámetro de la esfera espacio-temporal¹⁸. Lo cual, a su vez, implicará un nuevo aumento de contragravedad *expansiva* en el centro de la esfera, por lo que la densidad aquí volvería a disminuir. Por supuesto, de ser así, éste sería un proceso continuo que haría disminuir hasta los máximos límites posibles la densidad en algún lugar de la esfera espacio-temporal. El *quid* de la cuestión se encontraría en cuales fueran esos límites.

Jugamos en este caso con dos posibilidades, si bien ambas nos conducen a un estado similar. La primera supondría que la elasticidad espacio-temporal tuviera

¹⁸ Hablar de un aumento del diámetro en este caso es complicado, pues al cambiar la estructura espacio-temporal, visto desde el propio espacio-tiempo no se apreciaría ningún cambio. Habría cambio, por supuesto, frente a un sistema ajeno. O dicho de otro modo: el cambio sería perceptible desde un sistema externo, nunca desde uno interno. De hecho el cambio de dimensiones espacio-temporales consistiría posiblemente en una distinta distribución de energías.

límites. Superar esos límites equivaldría a *romper* el espacio-tiempo. Como dijimos en un apartado anterior, la atracción gravitatoria equivale a tensión espacio-temporal. Esta primera posibilidad implica por tanto que superada cierta tensión el espacio-tiempo se rompería. Naturalmente, tal ruptura supondría una brutal *distensión* del espacio-temporal. Es de prever que tal distensión se concretara como una aceleración con resistencia inercial -estado opuesto a la atracción gravitatoria: tensión espacio-temporal-, o gravedad. Naturalmente, tal distensión supondría una especie de explosión al revés, una *implosión*¹⁹ capaz de transformar en materia el espacio-tiempo que en ese momento constituiría la *materia* total del Universo. Posiblemente, dada esta situación, el Universo comenzaría a concentrarse progresivamente. El que toda la masa de este Universo se transformara en materia o no, dependería de la energía de la tensión acumulada. Si ésta alcanzase ciertas cotas, cabría la posibilidad de que toda la masa se transformase en materia, concentrándose ésta de tal modo que llegaría a constituir un nuevo *huevo originario*. Probablemente, por debajo de esas cotas tan sólo algunas porciones de espacio-tiempo se transformarían en materia, constituyéndose de este modo un universo con una topografía semejante al actual, que conjugaría grandes porciones de espacio-tiempo con «pequeños» nudos o ganglios materiales. La segunda juega con la posibilidad

¹⁹ Dado que el vacío no existe, al romperse el espacio-tiempo no podría constituirse un hueco en el centro de la esfera espacio-temporal, lugar en el que previsiblemente se produciría la ruptura, por lo que la *distensión* impondría un sentido *impansivo* -esto es, de un sentido contrario al expansivo-, lo que supondría una rotunda *implosión*.

de que, siendo limitada la elasticidad espacio-temporal, éste no se rompa. En tal caso también habría un punto de inflexión, aunque éste no supusiera una ruptura espacio-temporal. Y en cierto sentido este punto de inflexión posiblemente también equivaldría a una especie de *implosión*, si bien es más que probable que la energía de esta implosión no fuese nunca suficiente para producir una concentración completa de toda la masa del Universo. Por ello, lo más probable es que, de ser cierta esta segunda posibilidad, la topografía resultante fuese sumamente parecida a la actual. No obstante, si aceptamos, por un lado, como afirma la teoría del Big-Bang, que en el pasado toda la masa del Universo estaba concentrada en un punto, con cuya explosión nació el Universo actual, y, por otro, como aquí he defendido, que la apuesta más racional acerca del origen del Universo supone un proceso que se repite sin cesar, nos vemos obligados a aceptar que la tensión espacio-temporal tiene un límite más allá del cual el espacio-tiempo se rompe, y que, dada la dinámica y las dimensiones de nuestro Universo, la energía de la tensión acumulada es suficiente para completar la concentración total de la masa de este Universo en un punto, que, previsiblemente, dará origen a una nueva fase de este proceso infinito que constituye la Historia total del Universo.



Ying y Yang, 2009

II JORNADAS FILOSÓFICAS “PARADOXA”

“ÉTICA Y POLÍTICA”

ORGANIZA:

ASOCIACIÓN DE FILÓSOFOS EXTREMEÑOS
(AFEx)

COLABORAN:

CONSEJERÍA DE EDUCACIÓN
DE LA
JUNTA DE EXTREMADURA

CPR DE CÁCERES

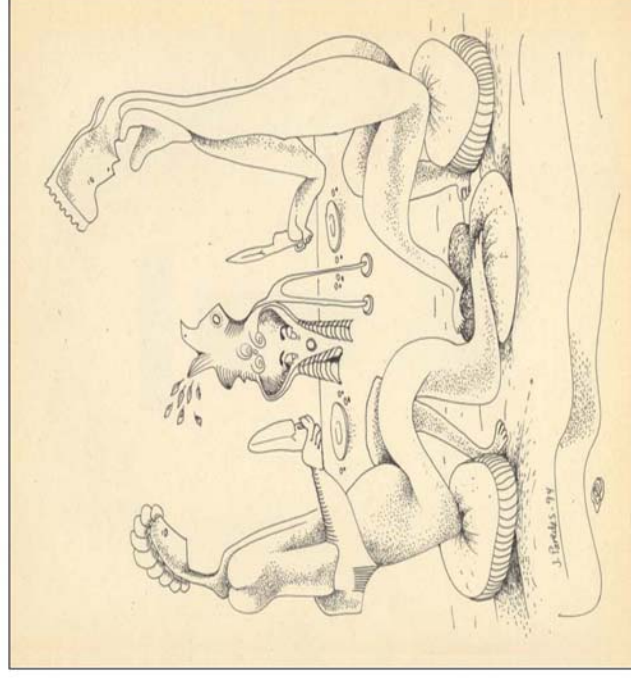
COLEGIO MAYOR “FRANCISCO DE SANDE”

ATENEIO DE CÁCERES

LUGAR DE CELEBRACIÓN DE LAS JORNADAS:

VIERNES 28: SALÓN DE ACTOS DEL ATENEIO.
SÁBADO 29: SALÓN DE ACTOS DEL COLEGIO MAYOR “FRANCISCO DE SANDE”. CÁCERES

INSCRIPCIONES: La hoja de inscripción se enviará por correo al CPR de Cáceres. C/ Gómez Becerra, 6. c.p.:10001. Tel.: 927 004868 (R.P.V.: 74868). El plazo de presentación de solicitudes finaliza el 28 de abril.



CÁCERES, 28 Y 29 DE ABRIL DE 2006.

OBJETIVOS Y FINES:

Los principales objetivos y fines de estas jornadas son los siguientes:

Presentar, mediante la exposición y el debate abierto, los aspectos más relevantes en torno a la acción política y su relación con los valores y los principios éticos y filosóficos que la sustentan.

Promover la reflexión crítica y el ejercicio intelectual en el análisis de la situación actual, con los nuevos elementos globalizados que han entrado en juego: televisión, internet, etc. Análisis y reflexión acerca del papel que estos medios desempeñan en la actual así como de sus posibilidades futuras: ¿democratizan y hacen más transparentes las sociedades o, por el contrario, son, o se han convertido, en instrumentos al servicio del poder (político, económico)?

Revisar y valorar la importancia tanto de la praxis política como de que ésta esté incardinada en unos valores y principios éticos de justicia que busquen el mejoramiento individual y colectivo, que enriquezcan nuestra experiencia vital y que sirvan como vehículo de análisis conocimiento de la realidad social.

Divulgar y difundir la libre expresión de opiniones e ideas en un foro público que sirva de lugar común para la información y la educación de los ciudadanos.

DESTINATARIOS:

Profesionales y docentes de Filosofía. Entrada Libre.

II JORNADAS FILOSÓFICAS “PARADOXA”: “ÉTICA Y POLÍTICA”

PROGRAMA

VIERNES, 28

17:00 h.: Inauguración y presentación de las Jornadas.

17:30 h.: D. José María Egido Fondón. “Desde la ciudad de las palabras”.

19:00 h.: D. Ramón Rodríguez. *Estado de derecho, ciudadanía y comunidad popular. A propósito del «kantismo» de Eichmann*”.

SÁBADO, 29

10:00 h.: D. Alfonso Domínguez Vinagre. “De la ética de la resistencia a la moral de la derrota”.

11:30 h.: D. Agustín Serrano de Haro. “Totalitarismo y teoría de la verdad”.

13:00 h.: D. Esteban Cortijo Parralejo. “¿Ética política?”.

14:00 h.: Almuerzo

17:00 h.: D. Juan B. Verde Asorey. “La **Demofrasia** como única **fundamentación razonable de la Eitología**”

18:30 h.: D. Antonio García Santesmases. “Qué podemos aprender del siglo xx”.

19:30 h.: Clausura de las Jornadas.

III JORNADAS FILOSÓFICAS “PARADOXA”

“ILUSTRACIÓN Y ROMANTICISMO”



CÁCERES, 18 y 19 DE MAYO DE 2007.

ORGANIZA:

ASOCIACIÓN DE FILÓSOFOS
EXTREMEÑOS
(AFEx)

COLABORAN:

CONSEJERÍA DE EDUCACIÓN
DE LA
JUNTA DE EXTREMADURA

CPR DE CÁCERES

COLEGIO MAYOR “FRANCISCO DE SANDE”

LUGAR DE CELEBRACIÓN DE LAS JORNADAS:

SALÓN DE ACTOS
DEL
COLEGIO MAYOR “FRANCISCO DE SANDE”.
CÁCERES

INSCRIPCIONES: La hoja de inscripción se enviará por correo al CPR de Cáceres. C/ Gómez Becerra, 6. c.p.:10001. Tel.: 927 004868 (R.P.V.: 74868), o al aparatado 979 de Cáceres. El plazo de presentación de solicitudes finaliza el 9 de mayo.

OBJETIVOS Y FINES:

Los principales objetivos y fines de estas jornadas son los siguientes:

Presentar, mediante la exposición y el debate abierto, los aspectos más relevantes tanto del movimiento ilustrado como del Romanticismo y sus relaciones con los valores y los principios éticos, estéticos y filosóficos que los sustentan. El laicismo, el optimismo racionalista, la creencia en la bondad natural del hombre, el concepto de tolerancia, etc., en lo que se refiere a la Ilustración, y el subjetivismo individualista, la supremacía del sentimiento, el decadentismo y la ruina o la creatividad frente a la imitación neoclásica, por ejemplo, en lo que refiere al movimiento romántico.

Promover la reflexión crítica y el ejercicio intelectual en el análisis de estos movimientos, y determinar su importancia en la construcción de las sociedades contemporáneas, con sus logros y sus contradicciones.

Revisar y valorar la importancia tanto de la Ilustración como del Romanticismo, el concepto de razón y de ciencia en los ilustrados; los conceptos de igualdad y libertad; el concepto de propiedad. Resaltar, por otra parte, la importancia del movimiento estético alemán *Sturm und Drang*. Reacción contra el espíritu racional e hipercrítico de la Ilustración; liberalismo frente a despotismo ilustrado, creatividad frente a imitación, etc.

Divulgar y difundir la libre expresión de opiniones e ideas en un foro público que sirva de lugar común para la información y educación de los ciudadanos y la formación de los profesionales de la enseñanza, especialmente de la filosofía.

DESTINATARIOS:

Profesionales y docentes del área de Filosofía. Entrada Libre.

III JORNADAS FILOSÓFICAS “PARADOXA” “ILUSTRACIÓN Y ROMANTICISMO”

PROGRAMA

VIERNES, 18

17:00 h.: Inauguración de las Jornadas.

17:30 h.: D. Antonio Sánchez Buenadicha:

19:00 h.: D. Cirilo Flórez Miguel:

SÁBADO, 19

10:00 h.: D. D. Miguel Ángel Rodríguez López: “*La metáfora del naufragio con espectador: una visión de lo sublime*”.

11:30 h.: D. José Luis Molinuevo: “*Dialéctica del Romanticismo*”.

13:00 h.: D. Florentino Muñoz García: “*El concepto de ciudadanía en la Ilustración*”.

14:00 h.: Almuerzo

17:00 h.: D. José Luis Villacañas Berlanga: “*Un kantiano decepcionado: Blumenberg y la dialéctica de la Ilustración*”.

18:30 h.: Mesa redonda: D. Juan B. Verde Asorey, D. Jesús González Javier, D. José Herrero Bustos: “*El concepto de verdad en los movimientos ilustrados y románticos. Luces y sombras*”.

19:30 h.: Clausura de las Jornadas.

Fe de erratas del nº 12 de PARADOXA: La reseña bibliográfica «Alemania debe superar su pasado» (Reseña de la obra de Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*) pertenece a Emilio Luis Méndez Moreno. Desde la redacción de la revista le pedimos disculpas por este error.

NORMAS PARA EL ENVÍO DE ORIGINALES

Con el fin de homogenizar los aspectos formales de las colaboraciones que enviéis y para facilitar el posterior trabajo de fotocomposición y maquetación de la revista por parte de la imprenta os pedimos que os ajustéis a las siguientes instrucciones:

1. Mecanografiar a dos espacios todo el trabajo: el texto (con sus citas), así como las notas. *La extensión de los artículos no debe sobrepasar las 10 (diez) páginas, de 30 líneas cada una y 70 caracteres en cada línea. Para las reseñas o comunicaciones varias la extensión será de 3 (tres) páginas como máximo.* También se aceptan ilustraciones y material gráfico, siempre que la copia (autorizada) presente la calidad suficiente como para poder reproducirla. Han de enviarse dos ejemplares en Din-A4 21 x 29,7 cm). Entregar los originales escritos a ordenador (Word 6 para Windows o superior), bien en soporte informático (Diskette, CD'Rom, Disco DVD), bien mandando el archivo por e-mail a nuestra cuenta de correo electrónico. En cualquier caso se han de hacer constar los siguientes datos: autor y nombre del archivo.

2. Dejar una sangría al comienzo de cada párrafo.

3. Escribir en *cursiva* los títulos de libros (incluyendo antologías y correcciones), revistas y periódicos.

4. Colocar entre comillas del tipo « . » los títulos de artículos y ensayos: es decir el título de cualquier texto no publicado originalmente en forma de libro.

5. Emplear números arábigos sobreescritos para indicar las notas automáticas que se colocarán a pie de página. En las citas colocar los signos de puntuación (comas, puntos, etc.) detrás de las comillas y de los números sobreescritos.

6. Los libros, notas o referencias bibliográficas se ajustarán al siguiente modelo:

MARINA, J.A. *Elogio y refutación del ingenio*. Anagrama, Barcelona, 1992.

Los artículos de revistas se citarán así:

LÓPEZ SÁNCHEZ, J., «Aspectos fundamentales de la educación de la sensibilidad», en *Paideia*, 23 (1993), Pp. 353-371.

7. Indicar la titulación y el lugar de trabajo junto al nombre si se quiere que aparezcan.

El Consejo de Redacción será el encargado del análisis, valoración y selección de los trabajos. Su publicación podrá demorarse en función del material disponible, por lo que rogamos se remitan con tiempo. Cuando se programen números monográficos serán anunciados previamente y, en este caso, tendrán prioridad los materiales remitidos sobre el tema propuesto.

Enviar las colaboraciones al
Consejo de Redacción de la revista Paradoxa
Asociación de Filósofos Extremeños (AFEx)
Apto. 979, 10080 CACERES

Casa de Cultura de Malpartida de Cáceres.
10910 CÁCERES

Dirección de correo electrónico
(e-mail): afex-pdoxa@terra.es

BOLETÍN DE INSCRIPCIÓN COMO SOCIO

ASOCIACIÓN DE FILÓSOFOS EXTREMEÑOS

Nombre: Apellidos:
D.N.I. n.º:
Domicilio:
Localidad: Provincia: C. P.:
Teléfono: Fax:
Correo Electrónico:
Profesión:
Centro de Trabajo:

CÓDIGO CUENTA CLIENTE (C.C.C.)

ENTIDAD	OFICINA	D.C.	NÚMERO DE CUENTA
<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>

Banco o Caja de Ahorros:
Dirección del Banco:
C. P.: Poblacion:
Titular:
N.I.F.:

Cuota anual socio y suscriptor: SOCIO: 30,05 euros

Ruego a ustedes que hasta nuevo aviso adeuden en mi Cuenta Corriente o Libreta de Ahorros todos los recibos correspondientes a las cuotas como socio de la Asociación de Filósofos Extremeños suscriptor de la Revista.

FIRMA