

Los retos de la Filosofía en el siglo XXI

**Actas del I Congreso internacional de la
Red española de Filosofía**

Volumen XV

© Red española de Filosofía (REF)
Paseo Senda del Rey 7, 28040 Madrid
<http://redfilosofia.es>
© Publicacions de la Universitat de València (PUV)
Arts Gràfiques 13, 46010 València
<http://puv.uv.es>
Primera edición: octubre 2015
ISBN: 978-84-370-9680-3

Los retos de la Filosofía en el siglo XXI

Actas del I Congreso internacional de la Red española de Filosofía

Coordinación general

Antonio CAMPILLO y Delia MANZANERO

Coordinación de los volúmenes

Juan Manuel ARAGUÉS, Txetxu AUSÍN, Fernando BRONCANO, Antonio CAMPILLO, Neus CAMPILLO, Cinta CANTERLA, Cristina CORREDOR, Jesús M. DÍAZ, Catia FARIA, Anacleto FERRER, Delia MANZANERO, Félix GARCÍA MORIYÓN, María José GUERRA, Asunción HERRERA, Joan B. LLINARES, José Luis MORENO PESTAÑA, Carlos MOYA, Eze PAEZ, Jorge RIECHMANN, Roberto RODRÍGUEZ ARAMAYO, Concha ROLDÁN, Antolín SÁNCHEZ CUERVO, Javier SAN MARTÍN, Marta TAFALLA, Pedro Jesús TERUEL y Luis VEGA

Volumen XV

Simposio 6: Una tradición agotada? Fines y posibilidades de la Filosofía en el siglo XXI

Coordinación

José Luis MORENO PESTAÑA y Jesús M. DÍAZ
Universidad de Cádiz

Simposio 8: Éticas aplicadas, de la fundamentación al activismo

Coordinación

Txetxu AUSÍN
Instituto de Filosofía, CSIC

Publicacions de la Universitat de València

València, 2015

ÍNDICE

	Páginas
UNA TRADICIÓN AGOTADA? FINES Y POSIBILIDADES DE LA FILOSOFÍA EN EL SIGLO XXI	
¿Crisis de un modelo transmisión? La muerte de la filosofía en el sistema de enseñanza <i>Álvaro CASTRO SÁNCHEZ</i>	7-17
Ortega y Gasset y el fin de un modelo de filosofía <i>Jorge COSTA DELGADO</i>	19-23
De significados y problemas de la expresión “fin de la filosofía” <i>José Emilio ESTEBAN ENGUITA</i>	25-30
La razón histórica como crisis de la razón <i>José LASAGA</i>	31-39
ÉTICAS APLICADAS, DE LA FUNDAMENTACIÓN AL ACTIVISMO	
Nuevas formas de objeción de conciencia. ¿A grandes males, grandes remedios? <i>Rosana TRIVIÑO CABALLERO</i>	43-51
El humor ético como humor intercultural y su aplicación para fomentar la paz <i>Juan Carlos SIURANA APARISI</i>	53-66
El crecimiento de la banca ética en España frente al descrédito de la banca tradicional <i>Jesús Javier ALEMÁN ALONSO</i>	67-78

¿Crisis de un modelo transmisión?

La muerte de la filosofía en el sistema de enseñanza

Álvaro CASTRO SÁNCHEZ

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

1.Introducción

Cuando me plantearon la posibilidad de participar en una mesa dedicada al agotamiento o crisis de la Filosofía y sus posibilidades presentes en un Congreso como el celebrado en Valencia, inmediatamente pensé que la muerte de la que yo necesitaba hablar era de la muerte material de la Filosofía en España, es decir, del agotamiento de las condiciones de posibilidad para poder hacer profesión de la investigación y de la enseñanza de filosofía como consecuencia de la aplicación de la ley de educación promovida por el actual gobierno de la nación (la Ley Orgánica de Mejora de la Calidad Educativa o LOMCE).¹ Esta se basa prácticamente en exclusiva en criterios elaborados a partir de los resultados del Informe Pisa, que elabora la O.C.D.E., de modo que se puede decir que en última instancia el recorte a la filosofía está causado por la reducción de la educación a fines de tipo meramente económico en un contexto de recortes de los servicios públicos provocado por la crisis económica y la aplicación de políticas de austeridad. Triunfa así una no tan nueva posición que considera inútil u obsoleto todo aquello que no tiene aplicaciones prácticas inmediatas o que en nada contribuyen las Humanidades a la formación de emprendedores o trabajadores dóciles.

1 En concreto se trata de la Ley Orgánica 8/2013, de 9 de diciembre. Se puede consultar así como todos los detalles en relación a la misma en [<http://www.mecd.gob.es/educacion-mecd/areas-educacion/sistema-educativo/lomce.html>] A fecha del día en que se termina de escribir este texto (9 de marzo de 2015) hay pocas novedades y se está a la espera de su concreción curricular por parte de las Comunidades Autónomas, que tienen competencia para minimizar el daño que en horas lectivas implica para los profesores de Filosofía.

La cuestión de la muerte de la filosofía la podía abordar desde diferentes puntos de vista. Por ejemplo, me podría centrar en el ámbito académico-universitario, que sufre la falta de fondos, la precariedad o la injerencia de agentes externos en el trabajo cotidiano y en la evaluación de la actividad investigadora, con la consiguiente reducción de la vida intelectual a la carrera por el impacto, el cultivo de la acción estratégica... extendiéndose una especie de darwinismo académico que entre otras cosas provoca el encanallamiento de muchas actitudes personales, enfrentadas entre sí en vistas a mejorar o salvaguardar la posición propia. Esto demanda la necesaria organización del personal interesado en seguir haciendo de su actividad algo que merezca la pena desde el punto de vista de la bondad, la verdad o la belleza. Sin embargo, en esta intervención hablo de un tema que me afecta de un modo mucho más directo ya que soy profesor de Filosofía en secundaria, y que tiene a muchos colegas en un estado de angustia permanente: esto es, la muerte de la *Historia de la Filosofía* (HF) de segundo de Bachillerato gracias a la ley citada, lo que supone una amenaza notable a la continuidad de la profesión de filósofo en España porque es la que genera las vocaciones, y porque es una vía permanente de transmisión social de nuestra tradición.

No voy a desarrollar aquí el lugar en el que la LOMCE del ministro Wert deja a la Filosofía, eliminando también la *Educación para la ciudadanía*, o convirtiendo la *Filosofía y Ciudadanía* en una especie de entrenamiento personal en gestión de uno mismo y de los demás, tampoco en analizar los valores neo-conservadores que guían una ley como esa, etc. etc. Tampoco voy a hablar de la encomiable defensa que de la Filosofía se ha hecho desde diferentes foros y asociaciones, como la AAFI en Andalucía, y sobre todo por la Red Española de Filosofía, que creo que ha hecho todo lo que podía hacerse en su defensa, y el cual es un trabajo que valoro y agradezco aquí enormemente. Sino que el objetivo de mi intervención es otro, y es exponer una serie de reflexiones que he venido haciendo y compartiendo con algunos-as compañeros/as sobre todo lo acontecido desde que salió aquel borrador que convertía a la asignatura de HF en una optativa más dentro de una lista bien larga, perdiendo su carácter troncal.

Algo que yo me planteo es simplemente una pregunta que he visto muy pocas veces hacerse durante todo este proceso de defensa de nuestra profesión: ¿tendremos algo que ver los filósofos con nuestra expulsión de un sistema de enseñanza donde antaño se ha gozado de una posición muy favorable? Personalmente creo que poco, pero ese *poco* habrá que pensarlo. Puedo plantear la pregunta de otro modo: ¿qué hacemos nosotros para poder defender que la filosofía en España debe de ser un bien sostenido con dinero público en las actuales condiciones? Esta pregunta todos los que nos dedicamos a esto la sabemos contestar pues sabemos todo lo que aporta la filosofía a las personas incluso más allá de su formación intelectual, y la mayoría de alumnos/as también, pues suelen valorar y mucho lo que supone su contacto con la filosofía en su paso por los institutos. El problema viene cuando esas respuestas no son ni escuchadas ni entendidas no sólo por los bárbaros que generalmente nos gobiernan, sino por la mayor parte de la sociedad, empezando por padres y compañeros de otras materias, muchos de los cuales se encuentran dicho sea de paso en una situación más que precaria. El hecho de la escasa movilización a favor de nuestra presencia en las aulas tendría que dar que pensar en este sentido, una vez hemos asumido que no corren buenos tiempos para las Humanidades -como no corren buenos tiempos para casi nada que sea hermoso-. Así, mi intervención consta de varias partes: primeramente, señalaré una breve historia si se quiere llamar genealógica de la presencia de la Filosofía en el Bachillerato español y cuales han sido los enfoques dominantes a la hora de impartirse. En este punto me basaré en los dos modelos habituales a partir de los cuales se ha considerado que debe de

transmitirse el saber filosófico: un modelo que llamaré histórico, y otro modelo que llamaré temático. Mostrando como en España ha dominado el modelo histórico, analizaré algunas de las defensas habituales que se escuchan a favor la continuidad de la Filosofía en el sistema de enseñanza y pondré en relación dicho modelo con la actual crisis profesional. Finalmente, plantearé una serie de preguntas y posibles alternativas respecto a la situación en la que nos encontramos.

2.La filosofía en el Bachillerato

La presencia de la filosofía en la historia de los sistemas de enseñanza de un país desarrollado no se puede explicar desde su *Historia de la filosofía* ni desde cuestiones intra-filosóficas, ni tampoco pedagógicas; tampoco vale fijarse en el número de autores clásicos que ha aportado a la historia del pensamiento, pues en países como Alemania la presencia de la Filosofía de modo específico en la enseñanza secundaria es prácticamente nula. Habitualmente, las características de una sociedad, como su confesión religiosa, la institucionalización de la misma, su historia científica, las orientaciones ideológicas de sus planes educativos y el devenir de su historia política, son imprescindibles para comprender la inclusión o exclusión del saber filosófico en una etapa determinada. Posiblemente, también el modelo de transmisión del mismo que se privilegia. En ese sentido, la presencia de la filosofía en los planes de enseñanza europeos ha sido tradicionalmente mucho mayor en países de tradición católica, por ejemplo, en aquellos donde la Compañía de Jesús ha tenido un peso específico en la historia de su educación secundaria y de élite (Italia, Francia, Portugal, España), que en los países del norte o en el mundo anglosajón.² De todos modos, en el caso de España, la filosofía no empezó a tener presencia destacable en la enseñanza secundaria hasta que transcurre el primer tercio del siglo XX.

Durante la Dictadura de Primo de Rivera el Decreto de 25 de agosto de 1926 que organizaba la segunda enseñanza (el conocido como “Plan Callejo”) establecía un bachillerato elemental de tres años y otro universitario también de tres. En la sección de Letras de los dos últimos años de este se encontraba la asignatura “Psicología y Lógica” en cuarto y “Ética” en quinto, por lo que no había ninguna asignatura común de Filosofía en el bachillerato. La reforma del 7 de agosto de 1931 ya durante la Segunda República mantuvo esas asignaturas, mientras que el Plan del 29 de agosto de 1934 (“Plan Villalobos”) estableció el Bachillerato de 7 cursos comunes, y es la primera que se introduce una asignatura de Filosofía común. En su sexto curso figuraba la asignatura “Filosofía y Ciencias Sociales”, con cuatro horas, y en séptimo la misma con seis.

Sin embargo, fue la Ley de Bachillerato de 1938, del primer gobierno de Franco, la que le dio a la Filosofía una presencia muy destacada dentro de los años finales de formación del alumnado de secundaria. Con un Bachillerato organizado en 7 años para los que quisiesen hacer carrera universitaria, Filosofía era asignatura común en los últimos tres años, estableciéndole tres horas semanales, las mismas que Latín, Griego o Lengua y Literatura española. En el primero se impartiría una *Introducción a la Filosofía*, en el segundo *Teoría del conocimiento y Ontología* y en el tercero *Exposición de los principales sistemas filosóficos*. Los motivos de esa presencia son múltiples, pero básicamente la Filosofía junto al Latín, así como el resto de Humanidades, se defendieron como saberes salvíficos frente a la modernidad

2 Pibernat Riera, Lluís, “La filosofía en la enseñanza secundaria de Europa”, *ÍBER. Didáctica de las Ciencias Sociales*, 23, 2000 [<http://iber.grao.com/imprimirArea.htm?nocache=0.21171500254422426>], consultada el 24 de agosto de 2014.

y se legitimaban como contrapeso ante los conocimientos meramente tecnocientíficos.³ Siendo un medio dispuesto para supeditar la ciencia a la vida religiosa y de vehicular el intento de adoctrinamiento proyectado desde el nacional-catolicismo, siendo el enfoque filosófico imperante el neo-tomismo, se mantuvo con la misma presencia en todas las reformas educativas del franquismo (1953, 1957, 1963).

La Ley General de Educación de Villar Palasí de 1970 implantaba la asignatura de *Ética* como alternativa a la religión en los tres años del Bachillerato Unificado Profesional, con una carga horaria de dos horas semanales. Además, consolidaba que la Filosofía se convirtiese en una materia común de considerable importancia en el currículo de bachillerato a mediados de los años 70 y durante toda la década de los 80, de modo que los bachilleres cursaban: en 3º BUP, una *Filosofía troncal* de 4h. semanales, y en C.O.U., una *Historia de la Filosofía* también de 4h. semanales (cuyo examen en selectividad era obligatorio). En síntesis, la cultura filosófica de los alumnos ocupaba parte destacable de los estudios de Bachillerato y era imprescindible en la formación de los futuros alumnos universitarios. Como muchos saben, ya no habrá un cambio importante hasta la implantación de la LOGSE a partir de 1990, y desde entonces la carga horaria no ha dejado de mermar, estando sometida a los constantes vaivenes de las leyes educativas pues estas se encuentran altamente supeditadas a los intereses de tipo ideológico o simplemente electorales de los diferentes partidos que se hasta hoy se han turnado en el poder político (PSOE y PP).

Desde el punto de vista de los temarios, y dejando de lado toda la historia concerniente a la asignatura de *Ética*, la *Historia de la Filosofía* ha sido sin duda el buque insignia del profesorado de filosofía en Bachillerato. Centrada en la exposición de autores y corrientes filosóficas e instaurando el comentario de texto como actividad principal, además ha venido priorizando el tratamiento de cuestiones ontológicas o de filosofía teórica en detrimento de la filosofía práctica, mientras que otras asignaturas, como la *Filosofía I*, hasta ahora *Filosofía y Ciudadanía*, que se ha presentado siempre hibridada con otras disciplinas, como la sociología, la psicología, etc., ha tenido un estatus inferior en el mundo simbólico de la comunidad educativa y habitualmente entre el propio profesorado de la especialidad. Así, un modelo curricular histórico de enseñanza o transmisión del saber filosófico se ha venido imponiendo sobre un modelo temático, que atiende a problemas y no tanto a los clásicos y sus textos.⁴ Si el modelo histórico requiere una formación erudita centrada en el conocimiento de la Historia de la Filosofía, de sus autores principales y de sus textos, el modelo temático (el de la *Filosofía I*) plantea una asignatura de tipo teórico-problemático que obliga al profesorado a

3 Esta ley contribuirá a despejar de historicismo y de referencia a las ciencias sociales la tarea filosófica, y se suma al empeño de desterrar el orteguismo como referente filosófico dominante. Ahora bien, frente al tópico que se proyecta sobre el tipo de filosofía que se dispone en ese momento desde el Ministerio de Educación Nacional la orientación fundamental del currículo incorporaba la orientación dada por la corriente neo-escolástica de la Universidad Católica de Lovaina, que en España difundía Juan Zaragüeta y que había influido a filósofos como Xavier Zubiri, Juan David García Bacca o José Pemartín, que fue uno de los principales diseñadores de la ley. Haciendo hincapié en contenidos onto-epistémicos, se trataba de un modelo neo-escolástico de filosofía abierto al diálogo y conocimiento tanto de corrientes contrarias al tomismo como a las ciencias empíricas o la psicología. Que después en los colegios religiosos se practicase un modelo mucho más cerrado, teológico y escoliasta no dependió de los redactores de esa primera ley. Véase Castro Sánchez, Álvaro, *Ontología del tiempo y nacional-catolicismo en José Pemartín y Sanjuán (1888-1954). Genealogía de un pensador reaccionario* Uned, Madrid, 2014, pp. 193-217.

4 Confrontación entre ambos modelos en Langella, Simona, “¿La transmisión de la filosofía en forma histórica o problemática? ¿Estamos realmente ante un “cisma filosófico”? *Azafea. Revista de filosofía*, 6, 2004, pp. 261-272.

actualizarse en disciplinas científicas, tanto sociales como naturales, y que conecta más a la filosofía con lo que no es filosofía.⁵

Dicho esto, enfrentar ambos modelos es provocar un falso problema pues no se excluyen: si el modelo temático trata de pensar problemas filosóficos, el bagaje proporcionado por la historia de la filosofía es ineludible. La cuestión es si es sostenible un modelo de transmisión del saber en el que son los textos los que traen los problemas, y no los problemas los que demandan una serie de textos. La creencia en la mayor importancia del primero se mantiene aún cuando la favorable situación de la filosofía en el currículo de secundaria está amenazada de ver reducida su presencia en un 66%, pues se sigue defendiendo que la HF viene a cerrar un ciclo de “formación completo y coherente”.⁶ Así, sin que se menosprecie la formación ética o el modelo temático de la Filosofía de primero, el modelo histórico, es decir, el de la exposición de autores y el trabajo de sus textos como culminación de la formación filosófica del alumnado, permanece indiscutido.

En el documento “¿Cómo queremos enseñar filosofía?”, elaborado en Asamblea por la Ref, la HF se defiende así:

Un análisis diacrónico de los conceptos, las teorías y las propuestas fundamentales de la Historia de la Filosofía constituye la culminación de la formación de los estudiantes en Bachillerato a través de nuestra área. Deberá atender al menos a dos aspectos:

La historia de los conceptos fundamentales de la Filosofía occidental (y de otras tradiciones valiosas de pensamiento) en cada época: los matices y los debates que, en cada momento de la Historia, han ajustado nociones como ser, libertad, conocimiento, ciencia, humanidad, acción, justicia o belleza. Lectura detenida de varios libros fundamentales (libros completos, capítulos o fragmentos fundamentales de cierta extensión adecuados a la capacidad de comprensión de alumnos y alumnas) de la Historia de la Filosofía occidental, y representativos de cada época histórica.⁷

Comparando con otros países de nuestro entorno, tenemos que ese modelo histórico ha sido totalmente dominante en Italia desde la reforma de G. Gentile en 1923. Considerando que la verdad filosófica se inscribe en los textos de la tradición, allí no ha habido ningún cambio (a no ser que se me escape) sustancial respecto a la materia de Filosofía, y actualmente dentro de los 5 años que el alumnado cursa de secundaria de cara la Universidad entre los 14 y 19 años (“Licei”), se imparte Filosofía únicamente como una *Historia de la filosofía* dividida en los tres últimos cursos. El caso por ejemplo de Portugal establecería un equilibrio entre los dos, y si bien en algunas etapas (como los años 80, tras las reformas de 1974) se ha privilegiado el modelo histórico, actualmente la enseñanza común de la materia se limita a una “Introducción a la Filosofía” en los cursos 10º y 11º, así como una “Filosofía A” más dedicada a los autores clásicos y sus textos como optativa en la modalidad de Cursos Científico-Humanísticos de

5 En este sentido y desde mi experiencia profesional, mientras que en HF puedo hacer gala de erudición y me encuentro muy cómodo, en FyC o FI cuando tengo que explicar la endosimbiosis o la teoría de cuerdas me encuentro con verdaderas dificultades y con la necesidad de actualizarme continuamente, entre otras cosas porque el aprendizaje de ciencias naturales y sociales durante mi formación universitaria fue casi nulo. Además, nuestros expedientes académicos nos incapacitan para impartir materias que en cierta forma han robado esa carga científica a la FI, como “Ciencias para el mundo contemporáneo”.

6 Comunicado de prensa de la REF, 12 de diciembre de 2012 [<http://redfilosofia.es/blog/2013/02/21/comunicado-de-prensa-de-la-ref/>], consultada el 3 de marzo de 2013.

7 [<http://redfilosofia.es/blog/2013/06/19/como-queremos-ensenar-filosofia/>], consultada el 25 de agosto de 2014.

12º.⁸ En Francia sin embargo ha dominado el modelo temático. Como asignatura común a todas las modalidades del Bachillerato General en el curso terminal que da acceso a la Universidad, cuenta con 8 horas en la modalidad de Literatura, 3 h en Ciencias y 4 h en Economía y Ciencias Sociales. El temario se reparte en cinco bloques: el sujeto, la cultura, la realidad, la política y la moral. El programa se centra en el aprendizaje de conceptos y sus contraposiciones (sujeto/objeto, determinación/indeterminación, trascendente/inmanente...) y se adapta en contenidos según la modalidad, priorizando unos sobre otros, de modo que los autores se recomienda estudiarlos a través de sus textos en función de las problemáticas a tratar.⁹

Me pregunto si el privilegio otorgado al modelo histórico sigue siendo recomendable cuando la formación filosófica se ve atacada desde valores utilitarios, y si mantener esa “concepción heredada” de la filosofía como nuestra presencia más importante en la formación intelectual del alumnado sigue siendo por tanto pertinente, sobre todo en un mundo donde es fundamental para mantener una perspectiva crítica el conocimiento de los quehaceres científicos. Obviamente, en este punto, por su implicación en la formación del profesorado, en el diseño del currículum o en la propia prueba de selectividad, así como por la propia configuración tradicional de sus planes de estudio, lo que ha venido pasando en la enseñanza secundaria, tanto de España como otros países, hay que explicarlo haciendo historia del ámbito académico-universitario. Por ejemplo, historiando como se ha conformado el arquetipo o modelo de filósofo del profesor de filosofía medio de la enseñanza secundaria española se podrá revelar cual es nuestro inconsciente académico. De tal modo, hay que empezar analizando el modelo o la norma bajo la cual se ha socializado y formado en su etapa universitaria, en la que se gesta o modula el *habitus* de profesor, en tanto que disposición a actuar de un modo determinado, pero también, siguiendo a Bourdieu, como sumisión dóxica respecto a una serie de creencias sobre cómo debe desempeñar su actividad y desde la cual se percibe a sí mismo y al resto de la comunidad educativa.

3. Génesis española del modelo histórico

Para historiar la filosofía española reciente Gerardo Bolado¹⁰ diferencia entre la Generación del 36, a la que pertenecerían tanto los herederos de Ortega y Gasset del interior como del exterior (Marías, Garagorri, Granell, Rodríguez Huescar, Recasens Siches o María Zambrano), como el grupo de falangistas zubirianos entre los que destaca Laín Entralgo. En dicha generación también se encontraban los catedráticos que habían implantado en la universidad central y en Barcelona el neo-tomismo desde los años 1940, algo que realizado bajo la capa del dominico Santiago Ramírez depuró a la misma de todo rastro de orteguismo gracias a profesores como Ángel González Álvarez, Millán Puelles, Guillermo Fraile, Jaime Bofill, etc. Junto a esta generación y como heredera de la misma convive la Generación de Catedráticos de Posguerra, que es la de aquellos que se forman en los años cuarenta y

8 Ribeiro, Irene, *Filosofia e Ensino Secundário em Portugal*, [http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/1842.pdf], consultada el 26 de agosto de 2014.

9 Programme de philosophie en classe terminale des séries générales, B.O. N°25, 19 de junio de 2003, [http://www.education.gouv.fr/bo/2003/25/MENE0301199A.htm], consultada el 26 de agosto de 2014.

10 Una útil problematización de las perspectivas posibles en Vázquez García, Francisco, *La filosofía española: herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, Ábada, Madrid, 2009, pp. 15-32, pp. 390-391, y una interesante discusión de Gerardo Bolado en una reseña en la revista *Hispanismo Filosófico* 17, 2012, p. 333-338.

cincuenta en la Facultad de Filosofía madrileña o en la Universidad jesuita de Comillas bajo el tipo de actividad filosófica que habían consolidado los anteriores, por lo que despegan sus carreras intelectuales en un ambiente clericalizado. Provenientes en bastantes casos de capas rurales o de la clase media, Francisco Vázquez ha puesto de relieve como estos herederos que han hecho méritos propios para comenzar carrera están predispuestos a la sobrevaloración de una filosofía puramente escolar y sistemática, y se disponen de las formas académicas, escolásticas y cerradas de filosofía frente a las más literarias, ensayísticas y abiertas.

Alcanzando la vida profesional en la enseñanza secundaria -y pasando penurias económicas en la mayoría de los casos- o en la Universidad, aquella generación se encuentra a partir de los años 1950 una institución filosófica normalizada y con sus rutinas intelectuales e institucionales establecidas, normalización que ellos mismos contribuyeron a reproducir bien especializándose en la importación de corrientes europeas estudiadas ahora también de modo “sistemático” o “escolástico” -algo a lo que especialmente se presta la Filosofía Analítica y la Fenomenología-. Por último, una tercera generación sería la llamada generación de Filósofos Jóvenes que Aranguren clasificó entre “analíticos”, “dialécticos” y “neo-nietzscheanos”, volcados ya en incorporar las corrientes europeas de filosofía más rupturistas y críticas en España en el contexto del enfrentamiento consciente a la cultura y a la violencia ejercida durante décadas por la dictadura militar de Franco, cuya obra también se abre al público no-académico, contribuyendo a establecer la cultura democrática de los años de la Transición¹¹.

Desde la Sociología de la filosofía Francisco Vázquez ha dividido el campo filosófico español de las últimas décadas (1963-1990) en dos grandes redes: una sería una “red oficial” guardiana de un cánón filosófico centrado en el comentario de textos consagrados por la tradición y la consideración de la *Historia de la Filosofía* como área dominante, la cual estaría compuesta de “herederos” de los profesores que encontraron acomodo en la universidad de los primeros años del franquismo, ante todo en la Universidad Central y una “red alternativa” que derivaría en diferentes “polos” (escatológico, científico, artista) y nódulos compuestos por otros “pretendientes”, como los constituidos en torno a Aranguren, Gustavo Bueno, Manuel Garrido o Manuel Sacristán. En mayor o menor medida en las dos redes y sobre todo en sus posteriores discípulos, aunque en la red alternativa se mantuviesen rasgos propios de la filosofía cercana a la antigua de Ortega, existiría la tendencia a olvidar el pasado reciente de la filosofía española y por supuesto, a los exiliados.

De un modo más específico, el trabajo distingue, en la época mencionada, dos grandes redes de pensadores que obedecen a formas diferenciadas de socialización filosófica: la llamada “red oficial” (los “herederos”), que se identifica con el tipo de filosofía predominante, tras la Guerra Civil, en las instituciones de investigación y educación superior, y la denominada “red alternativa”, que se vincula a una filosofía subordinada en el ámbito académico pero que acabó convirtiéndose en dominante en el plano de la consagración intelectual. Cada una de las redes mencionadas se corresponde con un estilo de socialización filosófica diferenciada: el modelo de *insider* al polo oficial, y el del *outsider* al polo alternativo, aunque con excepciones y trayectorias en las que se podía pasar de un modelo a otro.

11 Véase Bolado, Gerardo, *Transición y recepción: la Filosofía Española en el último tercio del siglo XX*, Sociedad Menéndez Pelayo, Santander, 2001; «La renovación institucional de la filosofía en España después de Ortega», *Circunstancia*, 6, 2005, [<http://www.ortegaygasset.edu/fog/ver/353/circunstancia/ano-iii---numero-6---enero-2005/ensayos/la-renovacion-institucional-de-la-filosofia-en-espana-despues-de-ortega>], consultado el 16 de agosto de 2012. Sobre el grupo “neo-nietzscheano”: Vázquez García, Francisco, *Hijos de Dionisos. Sociogénesis de una vanguardia nietzscheana (1968-1985)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2014.

Por su parte, José Luis Moreno Pestaña muestra en *La norma de la filosofía*¹² como la ruptura con Ortega que se consolida desde la segunda mitad de los años 1950 es paralela al establecimiento del “cánon” referido (dominante dentro del grupo de la filosofía “oficial” y sus herederos) para la actividad filosófica académica centrado en el comentario de textos y el acuartelamiento de la filosofía frente a su diálogo con las ciencias sociales y naturales. Es en ese sentido en el que hay que entender la victoria de la escolástica, pues como bien supo ver Ortega, se puede ser escolástico sin necesidad de escribir filosofía desde el aristotelismo y tomismo, pues responde más bien a un estilo des-historizado de hacer filosofía que convierte a esta en la repetición rutinaria de lo que autores consagrados por la tradición o en boga en el mercado de bienes intelectuales y simbólicos presente, es decir, del *mainstream* filosófico internacional, lo cual se utiliza precisamente para formarse una “identidad” académica, ganándose así el objetivo de la consagración institucional como máxima aspiración para una carrera intelectual en detrimento de la creatividad o el fomento de la comunidad intelectual.¹³

Esa norma instituida de la filosofía además de privilegiar el modelo histórico de transmisión del saber pone en diálogo unos conceptos con otros haciéndolos migrar de un siglo a otro hacia puntos geográficos muy distantes, y considera el texto como un espacio de producción de sentido casi inagotable. Así que en definitiva, para entender que el modelo de filosofía académica dominante sea el histórico hay que partir de la derrota tanto de Ortega como de Zubiri.

Lo dicho sirve para nuestro propósito por varios motivos. La *Historia de la Filosofía* de 2º de Bachillerato encaja fácilmente en el molde del cánon o norma de la filosofía que se instituye en España a partir de los años cincuenta y mediante el cual muchos de nuestros maestros y maestros de nuestros maestros se socializaron académica y obtuvieron sus prestigios. Posiblemente eso es lo que confirma su inmovilidad. Estas serían sus características:

- 1) Protagonismo del texto. A su explicación se encamina toda la explicación en el aula del autor.
- 2) Presencia anecdótica del contexto.
- 3) Profesor convertido en el transmisor de la tradición.
- 4) Importancia de establecer alguna comparación, como recoge la prueba de Selectividad andaluza, con otra posición filosófica sin obligar que al menos sea de la misma época (y así, los alumnos ponen a debatir a Platón con Kant o a Tomás con Rawls), etc.

Así, en las defensas habituales que se han hecho de la presencia de la filosofía en el sistema de enseñanza han aflorado algunos de los tópicos que tal *norma* ha establecido. Uno de ellos, y creo que muy importante, es el menosprecio o al menos dejar en un segundo plano de interés formativo a las ciencias. Así, de la mano de un cierto desdén hacia el positivismo muy arraigado en nuestra creencia filosófica, afloran fácilmente tópicos bien asentados como *que la ciencia conoce y la filosofía es la que piensa*, o que la ciencia se limita a fines puramente instrumentales o mercantiles.¹⁴ Otro es la preservación de la Filosofía dentro de

12 Moreno Pestaña, José Luis, *La norma de la filosofía. La configuración filosófica del patrón filosófico durante la Guerra Civil y el Franquismo (1940-1960)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2013.

13 Moreno Pestaña, José Luis, «Consagración institucional, consagración intelectual, autonomía creativa. Hacia una sociología del éxito y del fracaso intelectual», *Telos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, 15 2009, pp. 73-107.

14 Que la ciencia carece de reflexividad fue una de las constantes en los ataques que el integrista filosófico realizó a la tradición racionalista-ilustrada en España o Francia, y fue una de las ideas-fuerza de la

sus fronteras y como un saber teórico de segundo orden, superior al resto de los saberes y que además les da unidad y sentido.

Por otra parte, la defensa de la Filosofía se hace muchas veces, aunque hay muchas excepciones, desde su inutilidad, es decir, frente a la invasión de criterios meramente instrumentales en la enseñanza, la Filosofía se defiende en foros mundanos románticamente, como una especie de último bastión ante el mundo que nos asalta, con argumentos tales como que sin Filosofía “estaremos formando ciudadanos incapaces de comprender el mundo en el que viven y de luchar por mejorarlo”¹⁵ o que “La presencia de la filosofía en los distintos niveles educativos asegura la creación de una opinión pública con criterio y permite orientarse en una sociedad cada vez más compleja y tecnológica”.¹⁶ Hasta cierto punto tengo que estar de acuerdo, pero que en lugar de subrayarse la implicación directa que aprender Filosofía tiene en la formación intelectual de los alumnos/as, y su utilidad para su futuro académico inmediato, que sin duda la tiene, se subraye su contribución a crear ciudadanos críticos que parece ser que luchan por mejorar el mundo en el que viven, como si aprender filosofía fuese una condición necesaria para ello, quizá, aunque sea desde un punto de vista meramente estratégico, no sea la opción más realista ni inteligente.

4. Algunas reflexiones finales

A. García-Santesmases¹⁷ da a entender en un breve artículo que la poca relevancia de los filósofos en la vida pública española de los últimos años y su escasa influencia política (exceptuando algún caso concreto), habiendo sido sustituido su lugar por tertulianos o incluso meros divulgadores que se atribuyen de paso la etiqueta de filósofo, se debe fundamentalmente a que la filosofía española desde la Transición se ha caracterizado generalmente por un doble olvido: el de la historia reciente de España, y con ello, de los españoles, y también en particular, el de la propia historia de nuestra filosofía. Respecto al primero de los olvidos el campo filosófico español durante las últimas décadas ha efectuado la mayor parte de su actividad sin tener en cuenta la historia de España ni sus problemas políticos inmediatos, y ha tendido a priorizar el estudio de problemas internos o puramente teóricos en función de las áreas de conocimiento en las que se ha encuadrado la filosofía académica. Ese desentendimiento respecto a la historia y la actualidad política de España hace que los filósofos se vean continuamente sin suelo -ni conocimiento- a la hora de abordar

presencia de la filosofía en Bachillerato en la ley aludida de 1938. Por otra parte, que la ciencia persigue fines meramente instrumentales está muy lejos de ser cierto, numerosísimos descubrimientos científicos, desde el teorema de Gauss o las ecuaciones de Maxwell a los modelos atómicos de Bohr o Rutherford tuvieron mucho más que ver con la admiración, curiosidad o interés por explicarse el mundo que por la persecución de un fin práctico inmediato, véase el ensayo de A. Flexner sobre “La utilidad de los conocimientos inútiles”, en Ordine, Nuccio, *La utilidad de inútil*, Barcelona, Acantilado, 2013.

15 MANIFIESTO DE APOYO DEL COLEGIO DE DOCTORES Y LICENCIADOS EN FILOSOFÍA Y LETRAS Y EN CIENCIAS DE MADRID A LA FILOSOFÍA Y SUS PROFESORES EN LA LOMCE, [<http://peticionpublica.es/pview.aspx?pi=cdl2014>].

16 Luis María Cifuentes Pérez. Presidente de la SEPFI y Miembro de la Junta Directiva de la REF, [<http://sephi.es/paideia-99/#sthash.t7Irc4jL.dpuf>].

17 García Santesmases, Antonio, “La Transición (reflexiones político-intelectuales)”, *Circunstancia* 30, 2013, [<http://www.ortegaygasset.edu/fog/ver/1506/circunstancia/ano-xi---n--30---enero-2013/articulos/la-transicion-filosofica---reflexiones-politico-intelectuales->] (consultado el 18/02/2013).

problemas sociales concretos -o creen abordarlos, sugiero yo, discutiendo entre ellos acerca del choque de civilizaciones, el fin de la historia o la crisis moral de occidente-; no digamos ya de tipo científico. Problemas que además solamente se podrían analizar con rigor disponiendo de conocimientos que van a más allá de la Filosofía, como en Sociología, Historia, Economía, etc., y de los que se anda bastante huero. El otro olvido, claro está, ha sido algo que parece que está empezando a cambiar: el carácter marginal o subordinado de la historia de la filosofía española respecto a otras materias, como la Metafísica o la propia HF, que entre otras cosas sigue excluyendo a los exiliados de los planes de estudio y mantiene al orteguismo, que era un tipo de filosofía abierta al público y al contacto con otros saberes, en una posición secundaria en cuanto al ranking de interés filosófico.

Dicho esto, cabría la hipótesis de que la escasa influencia o el escaso papel de convocatoria que tienen los filósofos en España hoy día es también el precio que se paga por haber olvidado a los españoles, y de paso, haber renunciado a una identidad propia más allá de la de un esmerado comentador o *repetidor*. El modelo histórico dominante retroalimentaría dicha situación de reclusión de la actividad filosófica sobre sí misma. Eso no quiere decir que se minusvalore todo el trabajo que se ha hecho bajo la norma establecida, pues personalmente creo que ha sido muy bueno y valioso, pero muy bueno y valioso sobre todo para otros especialistas.

Así, si hace tiempo que la mayoría de filósofos considerados comprometidos en las aulas basan su compromiso en comentar -y a lo mejor no muy bien- a la Escuela de Francfort o a Foucault para que lo lean otros comentadores antes de analizar y escribir sobre problemáticas sociales concretas -para lo que aquellos pueden servir como caja de herramientas-, es posible que eso ayude a explicar la escasa o nula movilización social en defensa de la Filosofía. En ese sentido, cabría hablar de escasa vocación de intelectual -en el sentido que por ejemplo le dio Aranguren: como alguien que insiste en la heterodoxia- que tiene el oficio de filósofo en España, más volcado en utilizar sus recursos para el reconocimiento institucional-académico que para la presencia en el mundo social, aunque por suerte existan muchas excepciones a esa norma.

Es posible que una puesta en valor de la tradición orteguiana y una recuperación más consciente tanto de la filosofía española en general como de la necesidad que aquella defendió de familiarizarse con las ciencias antes de la imposición del modelo histórico a partir de los años cincuenta pudiese ser un buen camino para empezar a construir cierto futuro para la profesión.¹⁸ Esto supondría virar hacia una tradición que enfoque temas y problemas sobre otra que le de privilegio a una mera transmisión comentada de los clásicos. Esto no creo que salvase a la Filosofía ante el envite que estamos viviendo, pero no hacerlo creo que sería echar más agua en una barca que se hunde. Además, nos expulsen o no, habría que sacar a la filosofía de la academia y llevarla a centros cívicos, sociales, publicaciones más abiertas, etc. Darle una mayor visibilidad pública más allá de actos puntuales -esto a muchos les saldrá por sí solo-. Habría que invertir tiempo y esfuerzo en hablar y reunirse con otros compañeros, creando foros o simposios en lugares más abiertos, no solamente para hablar de nuestros problemas, sino para hacer filosofía. Se que estamos todos muy ocupados aprendiendo inglés, preparando clases, rellenando burocracia, haciendo cálculos y cuidando nuestro perfil de Facebook, pero si queremos que nuestra tradición sobreviva en algún sitio y que generaciones

18 Se me ocurre que una prolongación de la Filosofía de primero en segundo, o invertir el orden en importancia de las mismas, concibiendo la HF como asignatura preparatoria y no al revés, podría haber sido ya un camino interesante.

futuras puedan tener acceso a la misma más allá de las élites y clubes privados que siempre la han cultivado, no nos queda otra: si la academia nos expulsa, habrá que poner en práctica el “do it yourself”.

Respecto al sistema de enseñanza soy consciente de que se lucha contra titanes y en condiciones fatales, y por mucho que se virase, poca tormenta se va a esquivar. Pero el problema no solamente es el temporal que nos sobreviene: la muerte de la filosofía no se presenta en un momento de salud, porque hay muchas muertes cotidianas cuando la lógica del beneficio empapa ya nuestro modo de relacionarnos con nosotros mismos y con los demás, cuando sus valores han sido interiorizados y forman parte de las disposiciones concretas de muchos de nosotros. Esa lógica, que lo entiende todo en términos de inversión, coste o rentabilidad, al excluir el desinterés, la ayuda mutua y la comunidad anula la actividad científica seria, atrayendo el trapicheo y la murmuración, convirtiendo a la vida intelectual en un campo de batalla. Si alguna salida digna hay para todo esto, está claro que solamente puede encontrarse mediante la unión y la organización entre todos aquellos que estemos interesados en pelear a la contra.

Ortega y Gasset y el fin de un modelo de filosofía

Jorge COSTA DELGADO

Universidad de Cádiz

No voy a remontarme aquí al origen histórico de la filosofía, ni tampoco voy a discutir si lo que hoy conocemos como filosofía puede identificarse sin más con lo que tradicionalmente la historia de la filosofía toma como su objeto de estudio. Voy a tomar como referencia al filósofo José Ortega y Gasset para reflexionar, de manera muy esquemática, sobre la delimitación de un modelo de filosofía. Entiendo que la elección de Ortega para este propósito es pertinente por dos motivos: primero, porque es un filósofo que vive una fase de transición entre dos modelos de filosofía y, en segundo lugar, porque su experiencia y su producción filosófica aportan herramientas para estudiar estos momentos de crisis y la relación entre la práctica filosófica y sus condiciones socio-históricas de posibilidad.

¿En qué sentido digo que Ortega se encuentra en una fase de transición entre dos modelos de filosofía? La enorme influencia de la institución universitaria en la filosofía no es una novedad de principios de siglo XX. Limitándonos al caso español, ya la mayoría de los referentes filosóficos de la segunda mitad del siglo XIX se han formado en la Universidad y dependen económicamente de ella (dejando a un lado la dinámica propia de los filósofos de las redes eclesíásticas): Menéndez Pelayo, Ortí y Lara, la mayoría de los miembros de la ILE con inquietudes filosóficas (Nicolás Salmerón, el predecesor de Ortega en la cátedra de metafísica de la Universidad Central, entre ellos), o el propio Unamuno, por poner algunos ejemplos. Ortega y sus coetáneos comparten estas características, pero presentan algunos matices que modifican las primeras etapas del *cursus honorum* filosófico generacional: se generalizan las estancias de estudios en el extranjero (a partir de 1907, becadas por la JAE, dependiente del Ministerio de Instrucción Pública) y se limita la interferencia del poder político en los procesos de acceso a los puestos más prestigiosos de la filosofía universitaria:

las oposiciones a catedrático¹. Eso supone una mayor inversión económica del Estado en la universidad (incluyendo la filosofía), pero, al mismo tiempo, mayor garantía de su autonomía respecto al poder político, cuestión en la que se profundizará en las décadas posteriores hasta la Guerra Civil, con la ambigua salvedad de la Dictadura de Primo de Rivera². Por su parte, la intensificación del contacto con la filosofía europea supuso no solo la introducción de nuevas corrientes filosóficas sino también la introducción de problemas que no eran asumibles por las prácticas filosóficas entonces hegemónicas. Un ejemplo de ello es la polémica Europa-España entre Ortega y Unamuno. Interpretar la posición “europeizadora” como “modernizadora” desde una reconstrucción historiográfica posterior supone legitimar una de las apuestas en disputa. De esta manera se pierde de vista el carácter contingente del debate: no se trata de enfrentar el arcaísmo (“¡que inventen ellos!”) a la modernización, es decir, a lo que es, por el mero hecho de enunciarlo como moderno, propio de su tiempo. Ambas posiciones son contemporáneas, en este sentido, modernas, propias de su tiempo, y lo que el porvenir iba a deparar a cada una de ellas no estaba claro por entonces. Aunque no estudió fuera de España, Unamuno está al tanto de la filosofía europea de su tiempo³, lee y traduce con ahínco. Al igual que Ortega, también era catedrático de universidad, aunque no de filosofía. ¿Cómo se pueden redefinir los términos de este debate? Creo que se pueden proponer dos modelos de filosofía basados en la relación de esta con las ciencias. Un primer modelo en el que la filosofía se sitúa como garante del acceso a una dimensión global del espíritu que el idealismo y las fragmentarias ciencias, naturales y sociales, no pueden alcanzar. Será la opción de Unamuno, tras una primera etapa racionalista, y se expresará de manera literaria. En el segundo modelo, que ejemplifica Ortega y Gasset, la apuesta consiste en una filosofía volcada hacia la relación con las ciencias naturales y sociales contemporáneas. Sin embargo, este segundo modelo, producto de la formación filosófica de Ortega en Marburgo, requería de un tipo de público y de una sociabilidad intelectual que no existían en la España de principios de siglo.

Pero la polémica entre ambos modelos de filosofía se sitúa también en un proceso más amplio: la evolución histórica del lugar social de la filosofía. Para ello, creo que el esquema de la transición entre escritores públicos – intelectual individual – intelectualidad colectiva – intelectual comprometido que plantea Santos Juliá en *Historias de las dos Españas* no permite dar cuenta de los datos que aquí manejo. Da mejor resultado construir dos modelos autónomos, pero relacionados entre sí. Por un lado, lo hemos visto para la filosofía con el binomio Unamuno/Ortega, la evolución del campo intelectual hacia una creciente especialización y fragmentación disciplinar y las diversas reacciones de la filosofía ante este proceso. Por otra parte, la evolución del campo político, que en función de la configuración que adquiere en cada momento histórico, exige diferentes propiedades a los sujetos que acceden a él. Este esquema abre un arco más amplio de posibilidades teóricas y organiza mejor a los agentes situados en la intersección entre ambos campos, que es lo que aquí

¹ El Gobierno seguía conservando la potestad de elegir entre la terna propuesta por el tribunal, pero no hacía uso de ella y resultaba elegido el que ocupaba el primer lugar. Tampoco hay destituciones de profesores por motivos políticos similares a las que sufrieron los krausistas en 1866 y 1875.

² Durante la Dictadura de Primo de Rivera se exiliaron profesores por motivos políticos (pero no relacionados con su actividad universitaria) y se produjeron dimisiones en protesta por una reforma universitaria que, aunque ofrecía más autonomía a las universidades, también otorgaba mayor poder a la Iglesia en el ámbito de la educación.

³ En unas oposiciones se quejaba ante un amigo de los miembros de tribunales de oposiciones excesivamente tradicionalistas “que lo han tachado de «materialista» y que toman por peligrosas novedades o caprichos suyos «lo que hoy es en todo país culto moneda corriente».” (Colette y Jean-Claude Rabaté: *Miguel de Unamuno. Biografía*, Madrid, Taurus, 2009: 76)

estamos estudiando. Así, por ejemplo, no es necesario intentar encajar a Francisco Giner de los Ríos y Nicolás Salmerón, coetáneos e integrantes de la ILE, en un mismo molde, cuando es innegable que debemos considerar a ambos filósofos de su tiempo y que su compromiso político es muy diferente.

Volviendo a la cuestión del lugar social de la filosofía en la época de José Ortega y Gasset, a principios de siglo XX y a diferencia del momento presente, la filosofía ocupaba un lugar de privilegio en el campo intelectual español, si bien la creciente fragmentación de las ciencias y la aparición de nuevas disciplinas autónomas hacía que cada vez más áreas de conocimiento escaparan a su control. Pese a todo, había un intercambio bastante fluido entre las distintas disciplinas y entre los sujetos que formaban parte de ellas, lo que se reflejaba tanto en sus obras especializadas como, sobre todo, en la sociabilidad informal de las tertulias y ateneos y en la prensa. Las tertulias y la prensa formaban un espacio heterónomo donde tenían cabida la literatura, la filosofía, las ciencias y también la política; lo que facilitaba y fomentaba entre quienes asistían a ellas una acumulación plural de capital cultural y el intercambio del que hablábamos anteriormente. No voy a detenerme aquí en las posibilidades que tenían los intelectuales de la época de trasvase de una a otra disciplina⁴, más frecuentes y diversas que en la actualidad, pero menos probables en tanto que la especialización avanzaba y la disciplina exigía un capital cultural más formalizado. Sí lo haré, en cambio, en la relación de estos intelectuales con la política.

La configuración del campo político obliga en cada momento, a quienes quieren acceder a él, a reunir una serie de propiedades sociales, que van cambiando según su evolución histórica. Lo mismo sirve para aquellos intelectuales que quieren intervenir en la política: cada configuración particular del campo político abre unas posibilidades y cierra otras. Ciñéndonos a la filosofía⁵, encontramos varias posibilidades a principios del siglo XX:

1. Filósofos que no intervienen en la política: síntoma, si va acompañado de la independencia económica, de autonomía del campo filosófico.

2. Filósofos que intervienen en la política en calidad de notables: la filosofía es un recurso cultural valioso, reconocido en el debate intelectual. Destacar en ese debate supone frecuentes apariciones en la prensa y cercanía a los sectores del campo político que reconocen y comparten esa valoración positiva del capital cultural (y que tienen un origen social similar y unos espacios de sociabilidad compartidos). La forma en que se concreta la intervención es secundaria: escribiendo artículos, manifiestos, como diputado, constituyendo ligas... Una, varias, o todas a la vez, estas formas de participación tienen en común dos rasgos: el hecho de pagar su entrada en la política con un capital simbólico de origen cultural y que la transformación de ese capital cultural en capital político se produce de manera aparentemente no mediada⁶ porque las esferas de debate intelectual y político están superpuestas.

⁴ Por ejemplo: Valentín Andrés Álvarez y Álvarez.

⁵ De no hacerlo, habría que explicar la evolución de la cambiante relación entre las diferentes disciplinas intelectuales y la política. A modo de indicación, para este período, la relación de los especialistas en Derecho con la política parece mucho más estable que la de los especialistas en filosofía, en declive. En cambio, los economistas ven crecer su reconocimiento político en este período.

⁶ Insisto en que la transformación es tan solo “aparentemente no mediada”, para evitar la ideología del intelectual libre de toda determinación que interviene en política gracias a la exclusiva fuerza de sus argumentos, a la fuerza de la razón. La aparente inmediatez es, en realidad, una vía de acceso del mundo intelectual a la política en la que la afinidad social y cultural entre un sector del campo político y un sector del campo intelectual diluye las transacciones entre ambos tipos de capital en infinidad de interacciones cotidianas. Tales interacciones son menos frecuentes y más problemáticas en los partidos de masas, debido a la distancia social y cultural entre ambos mundos.

3. Filósofos que intervienen en política como intelectuales de partido: en este caso, el público ante el cual el filósofo hace valer su capital cultural son los militantes de un partido de masas, lo que supone una sustancial diferencia respecto al caso anterior. Puesto que el aparato de partido sustituye a las redes clientelares o al reconocimiento social directo (capital simbólico) como palanca fundamental para la acción política, dicho reconocimiento social (capital simbólico) compra la entrada en la política del filósofo de manera indirecta: el pago se realiza en primer lugar al partido y, luego, el aparato de partido facilita la conversión del capital cultural en capital político por diversos medios. En este contexto, la relación entre la práctica filosófica y la política puede volverse conflictiva si el aparato del partido maneja criterios de reconocimiento del capital cultural muy diferentes a los de la propia disciplina intelectual, en este caso, la filosofía.

	Públicos académicos	Públicos heterónomos	Públicos militantes
Filosofía abierta especializada	García Morente	Ortega y Gasset <i>Fernando de los Ríos</i>	Julián Besteiro <i>Fernando de los Ríos</i>
Filosofía literaria		Miguel Unamuno Ramiro de Maeztu	
Filosofía no especializada	Giner de los Ríos, Sales y Ferré	Nicolás Salmerón Menéndez Pelayo Gumersindo Azcárate <i>Pi y Margall</i>	<i>Pi y Margall</i> José Verdes Montenegro

Todos los proyectos políticos de Ortega están basados en la suposición de que el intelectual tiene el derecho y el deber de encontrar un espacio político. Esto es la expresión de la voluntad de un poseedor de capital cultural que desea convertirlo, sin demasiadas concesiones, en capital político. No estuvo dispuesto Ortega a negociar simbólicamente el ajuste de su filosofía con la coyuntura política: el supuesto de que la posesión de capital cultural legitima privilegios políticos exige cierta coherencia ideológica y la flexibilidad de una filosofía especializada es limitada. El creciente desajuste de la esfera de debate intelectual con la esfera de debate político, íntimamente ligado a la aparición de un nuevo modelo de partido político (“partidos de masas”) y a la especialización científica, hacía muy difícil la intervención política en los nuevos partidos de masas para aquellos intelectuales muy familiarizados con el estado anterior del campo político. Creo que fue este el principal motivo de fracaso de su acercamiento al PSOE y a Lerroux en torno a 1910. Además, el marxismo que conocía Ortega carecía de legitimidad filosófica para él. El clientelismo de un turnismo muy desgastado y con cada vez menor capacidad para integrar intereses sociales en conflicto⁷ no era compatible con la voluntad de una organización racional de la cultura (y, por extensión, de la sociedad). La posibilidad de la derecha extraparlamentaria quedaba cerrada, a principios de siglo XX, por su incapacidad de acercarse a esas nuevas fuerzas sociales y, posteriormente, por el firme agnosticismo de Ortega, que impediría en cualquier caso un viraje similar al de

⁷ Particularmente, los intereses de nuevas fuerzas sociales producto de la concentración de la industria, el desarrollo del movimiento obrero y campesino organizado y la evolución del campo intelectual (atendiendo a las transformaciones del papel jugado por el Estado y por el mundo editorial en él): las fuerzas sociales que contemplaba Ortega como susceptibles de realizar políticamente su proyecto de organización racional de España.

Ramiro de Maeztu. El Partido Reformista, que en 1913 parecía recoger esa tradición de integración de los intelectuales en la política, se vio muy pronto obligado a hacer frente a las exigencias de su tiempo: pactar con el Partido Liberal (y apostar por el clientelismo del parlamentarismo de notables) o acercarse a socialistas y republicanos (y apostar por los nuevos partidos de masas). Cualquiera de las dos opciones hubiera sido rechazada por Ortega, como lo fue de hecho la primera. En general, no había política posible en la España de la época que pudiera ser coherente con el proyecto filosófico de Ortega y, al mismo tiempo, exitosa. No conviene, sin embargo, menospreciar la modalidad de intervención política que de manera más continuada practicó Ortega hasta 1932: los artículos de prensa; cuya capacidad de influencia política (mucho mayor que en la actualidad) era considerable en una época en transición entre el parlamentarismo y la democracia representativa de partidos.

En resumen, Ortega apostó por una filosofía que daba una respuesta abierta al reto planteado por las pujantes ciencias naturales y las nacientes ciencias sociales. Introducir esa filosofía en España lo enfrentó a un triple reto. En un debate intelectual poco especializado (en comparación con la filosofía que había aprendido en Alemania) y muy entrecruzado con el debate político logró dos cosas: 1. Asumir el reto de exponer su filosofía aceptando dicha realidad. 2. Crear una escuela filosófica que supiera romper con ella y crear una nueva dinámica. Al enfrentar el tercer reto, intervenir exitosamente en la política, creo que no supo comprender que su esfuerzo pedagógico ya no le garantizaba un espacio privilegiado en la nueva política. Quizás sus reflexiones acerca de la crisis social y la crisis de la filosofía puedan entenderse mejor teniendo presente este marco de interpretación.

De significados y problemas de la expresión “fin de la filosofía”

José Emilio ESTEBAN ENGUITA

Universidad Autónoma de Madrid

En la filosofía contemporánea, demarcada aquí temporalmente por el intervalo que comprende desde mediados del siglo XIX hasta nuestros días, el motivo “fin de la filosofía” ha terminado por convertirse en una de las cuestiones recurrentes y quizá principales en el territorio filosófico¹. Las campanas que doblaban por la filosofía comenzaron a oírse pocos años después de la muerte de Hegel, y conforme pasaba el tiempo tañían en mayor número y con mayor fuerza, hasta alcanzar la ensordecedora algarabía de los últimos treinta años del siglo pasado. Y no se puede decir que el ruido y el desaliento hayan cesado en los pocos años ya gastados del siglo veintiuno. Relatemos, a vuelapluma y en primer lugar, algunos de los episodios de esta historia, con la intención de disponer del *atrezzo* adecuado para exponer a continuación algunos de los distintos *modi* filosóficos de plantear la cuestión del “fin de la filosofía” que eluden, al menos en parte, las paradojas que se ciernen sobre esta cuestión.

¹ “Familiarizarse con la idea del fin de la filosofía es, además, una de las primeras operaciones que se debe realizar para comprender el pensamiento contemporáneo. No se puede explicar de otra manera ciertas figuras problemáticas de filósofos-artistas, filósofos-escritores, filósofos negativos, filósofos-científicos de la sociedad, filósofos irónicos, etc., de Kierkegaard a Jacques Derrida, de Marx a Richard Rorty, de Nietzsche a Wittgenstein, Adorno, Jean-François Lyotard” (D’Agostini, Franca, *Analíticos y continentales. Guía de la filosofía en los últimos treinta años*, Cátedra, Madrid, 2000).

I

Nadie discutiría el fortísimo componente metafísico del pensamiento de A. Comte en aspectos tan cardinales de su pensamiento como la ley de los tres estados, la política positiva o el inevitable cierre teológico de su sistema. Sin embargo, el fundador del positivismo y de la sociología reúne en su obra las características fundamentales de la crítica y superación de la filosofía metafísica, del “espíritu metafísico”, por una filosofía científica que se articula como lógica de la ciencia y se asienta en una concepción científica del mundo y en el ideal de una ciencia unificada. En la otra orilla del río desde un punto de vista metodológico y filosófico, como rival del positivismo de A. Comte o J. St. Mill, nos encontramos con W. Dilthey. A pesar de las diferencias entre el positivismo y la hermenéutica histórica, sus diagnósticos sobre la crisis de la filosofía tradicional ante el desenvolvimiento espectacular y el éxito arrollador de las ciencias coinciden: la crisis definitiva de la filosofía metafísica y la necesaria constitución de una “filosofía científica” que la sustituya. El proyecto de una unificación filosófica de las ciencias es tan letal para la metafísica como la constitución de una crítica de la razón histórica. Para W. Dilthey, la reina de las ciencias, en su tiempo, sólo impera en el reino de las sombras de un pasado que comienza a ser definitivamente pasado o en el de los ingenuos inconscientes de su imposibilidad histórica². Metafísica, es decir, filosofía hasta entonces, se descubre como *Weltanschauung* de individuos, pueblos y épocas. Ya en el siglo XX, R. Carnap publica en 1932, en *Erkenntnis*, el órgano científico de expresión del Círculo de Viena, su celebrado artículo “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje”. Representa ejemplarmente la posición del nuevo positivismo, del empirismo lógico, y en cierto sentido de lo que entendemos por filosofía analítica hasta los años sesenta. Mediante el análisis lógico del lenguaje y a partir de un programa que pretende establecer una “concepción científica del mundo” como sello de una renovada filosofía científica, Carnap aplica el bisturí lógico para sacar a la luz el cúmulo de errores sintácticos y de sinsentidos semánticos del texto de Heidegger *¿Qué es metafísica?* (1929), y, tirando por elevación, amplia su condena a toda metafísica: es un pseudo-saber que no contiene conocimiento alguno y que se explica como una manifestación de una actitud emotiva del ser humano³. La razón filosófica (metafísica), tanto desde un punto de vista teórico como práctico, naufraga en el mar de emociones y sentimientos que determina para una filosofía científica su último, e inconfesable para muchos metafísicos, sentido. En todo este recorrido, no exhaustivo evidentemente, se puede reconocer una primera figura del fin de la filosofía: aquella que nos habla esencialmente del acabamiento definitivo de una forma de entender la filosofía imperante durante más de dos siglos, del fin irremediable de la metafísica.

² “No importa que Hegel convierta la razón cósmica en el sujeto de la naturaleza o que Schopenhauer hable de una voluntad ciega, Leibniz de mónadas como representaciones, Lotze de una conciencia abarcadora y mediadora de toda interacción, y que los monistas recientes animen en cada átomo la vida psíquica: siempre nos las habemos con imágenes del propio yo, imágenes de la vida psíquica han guiado al metafísico al decidir sobre lo ‘pensable’ y su poder secreto transformó el mundo para él en un enorme y fantástico reflejo de su propio yo. Porque este es el final: el espíritu metafísico se reproduce a sí mismo en una ampliación enorme y fantástica, así como mostrando una segunda faz” (Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, trad. Julián Marías, Revista de Occidente, Madrid, 1966, p. 581).

³ “Las (pseudo)proposiciones de la metafísica no sirven para la descripción de relaciones objetivas, ni existentes (caso en el cual -por lo menos- serían proposiciones falsas); ellas sirven para la expresión de una actitud emotiva ante la vida” (Ayer, Alfred Jules, *El positivismo lógico*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., p. 85).

Puede acompañarse la tan archiconocida como trivialmente entendida undécima tesis de Feuerbach (“los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo”) con el final del texto publicado por Marx en los *Anales Franco-Alemanes* que llevaba por título *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción*⁴, para poner en claro lo que el filósofo y revolucionario alemán entendía por la autosuperación de la filosofía y, por consiguiente, por su fin: en la ciencia de la *praxis* o “praxiología” anidaba la última figura de la filosofía –la suya–, aquella en la que la filosofía, mediante la revolución, se suprimiría a sí misma en su encarnación en el mundo, y el proletariado, mediante la revolución, se aboliría como clase alcanzando la humanidad la seguramente definitiva emancipación. Estas esperanzas delinean una segunda figura del final de la filosofía: la disolución de la teoría en la *praxis*, la transformación de la filosofía en política. Sin embargo, más de un siglo después, T.W. Adorno arranca *Dialéctica negativa* con la cuestión de si todavía es posible la filosofía, señalando lo siguiente:

La filosofía, que antaño pareció superada, sigue viva porque se dejó pasar el momento de su realización. El juicio sumario de que no ha hecho más que interpretar el mundo y mutilarse a sí misma de pura resignación ante la realidad se convierte en derrotismo de la razón, después que ha fracasado la transformación del mundo⁵.

Por el momento, el constatado fracaso de la realización de la filosofía mediante la *praxis* revolucionaria da pie a Adorno no sólo a desmarcarse de la ortodoxia marxista y de muchas posiciones del propio Marx, sino de abrir un espacio a la filosofía, confiriéndola sentido, como teoría crítica. Se rehabilita la filosofía como crítica, es decir, como crítica de la filosofía y de la sociedad, tomando la única forma posible: la de un pensamiento negativo. La negatividad es la categoría dialéctica fundamental de una crítica metafilosófica (metacrítica) que se sitúa entre la tradición filosófica que niega desde dentro con la fuerza del concepto dirigida contra sí mismo –la metafísica que desde Platón a Hegel ha estado dominada por la ideológica positividad o, lo que es lo mismo, por la falsa reconciliación entre el pensamiento y la realidad– y la revolución pendiente o diferida que sofoca el necesario impulso teórico-crítico y, con ello, disuelve el pensamiento en beneficio de la disciplina del partido. Ahora bien, la crítica de la teoría y su negatividad constitutiva se orientan y toman su fuerza y sentido desde el *telos* utópico-emancipatorio de una razón que no renuncia a la esperanza de su transformación, de una filosofía que denuncia la injusticia desde el horizonte de sentido de su autosuperación.

Uno de los capítulos de la obra de M. Heidegger *Conferencias y artículos*, publicada en 1954, lleva por significativo título “Superación de la metafísica”. Tan evidentes son los guiños del título al célebre artículo de R. Carnap como manifiesta una posición, en este texto, que no sólo se encuentra en la antípoda del positivismo lógico, sino que devuelve el menosprecio, de forma más moderada, que recibió de R. Carnap en su artículo. No es esto, evidentemente, lo que nos importa; lo que nos incumbe es la perspectiva de M. Heidegger bajo la que contempla

⁴ “En Alemania no es posible abatir ningún tipo de servidumbre sin abatir toda servidumbre en general. La meticolosa Alemania no puede hacer la revolución sin revolucionar desde el fundamento mismo. La emancipación del alemán es la emancipación del hombre. La cabeza de esta emancipación es la filosofía; su corazón, el proletariado. La filosofía sólo llegará a realizarse mediante la abolición del proletariado, el cual no podrá abolirse sin la realización de la filosofía” (Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Obras fundamentales*, trad. Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1982, vol. I, p. 502).

⁵ Adorno, Theodor Ludwig Wiesengrund, *Dialéctica negativa*, trad. José María Ripalda, Taurus, Madrid, 1975, p. 11.

su certidumbre respecto al fin de la filosofía, que para él es el fin de la metafísica, pues sólo como metafísica ha acontecido históricamente la filosofía. “Superación de la metafísica”, *Überwindung der Metaphysik*, no significa para M. Heidegger ni que la filosofía, es decir, la metafísica, quede eliminada como disciplina dentro de la formación filosófica, ni que sea un saber obsoleto y definitivamente pasado, ni una metafísica de la metafísica al modo de la crítica kantiana de la razón, ni la inversión del platonismo propuesta por F. Nietzsche según interpreta dicho acto M. Heidegger. ¿Qué significa en su caso la “superación”, que conlleva necesariamente el fin de la filosofía que caracteriza su tiempo? Citémosle: “*Es el acaecimiento propio [Ereignis] en el que el ser mismo está en torsión*”⁶. O también: “*La superación de la Metafísica es pensada en el sentido de la historia acontecida del ser. Ella es el signo que anuncia la inicial torsión del olvido del ser. (...). La superación es la transmisión de la metafísica a su verdad*”⁷. Para M. Heidegger, la historia de la metafísica, que es la esencia de Occidente, es la historia acontecida del Ser. Ésta, la *Seinsgeschichte*, la historia del Ser, es el horizonte, la perspectiva o la atalaya desde la que se reinterpreta la totalidad de la historia de la filosofía, determinándose su origen en Platón y su final en Nietzsche, y también cada uno de sus hitos concretos –los grandes y verdaderos filósofos– y las posiciones metafísicas fundamentales que revelan, esencia de cada época histórica. Desde aquí y para el que se atribuye este punto de vista privilegiado, el final de la filosofía acontece como un capítulo de un libro misterioso, o cuando menos enigmático, cuyas claves que permiten leer entre líneas remiten a los conceptos de “ser” y la oposición “ocultamiento-desocultamiento” como juego de la “verdad”. En nuestros términos, el final de la filosofía, en el caso de M. Heidegger, se presenta como una figura metafilosófica dependiente de la categoría, de resonancias místico-espirituales, de *aletheia*, significando aquí “revelación”.

¿Cómo no se puede ser por fuerza desconfiado a partir del momento en que se cobra conciencia de la muerte de Dios? “*Tanto hay de desconfianza, tanto hay de filosofía*”⁸, nos dice F. Nietzsche. Y también nos dice que para “nosotros”, “filósofos” y “espíritus libres”, el acontecimiento de la muerte de Dios y todo lo que ha de sucumbir con tal deceso, que puede englobarse bajo la definitiva corrosión para ese “nosotros”, situados entre hoy y mañana, de lo que significa la “voluntad de verdad”, no implica oscurecimiento, ni temor, ni lamento ni llanto, sino la gozosa alegría del que experimenta la liberación cuando se rompen las cadenas, del que presiente una nueva aurora, del que sabe que tiene el horizonte despejado y el mar abierto porque en ellos ahora caben infinitas interpretaciones⁹. El acontecimiento de la muerte de Dios implica para la filosofía un doble movimiento que conjuga la negación y la afirmación: por un lado se critica la filosofía y sus fundamentos –sus convicciones últimas, sus “artículos de fe”, sus creencias que se han vuelto insostenibles–, se produce su autorrefutación, su autoabolición; por otro, se abre la posibilidad de una nueva forma de pensar que rechaza toda posición fundacionalista, tanto teórica como práctica, y se entrega a

⁶ Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, trad. Eustaquio Barjau, Ediciones de la Serbal, Barcelona, 1994, p. 63.

⁷ *Ibid.*, p. 70.

⁸ Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial*, trad. José Jara, Monte Ávila Editores, Caracas, p. 209.

⁹ “*De hecho, nosotros, filósofos y ‘espíritus libres’, ante la noticia de que el ‘viejo Dios ha muerto’, nos sentimos como iluminados por una nueva aurora: ante eso nuestro corazón rebosa de agradecimiento, asombro, presentimiento, expectación finalmente el horizonte se nos aparece libre de nuevo, aun cuando no esté despejado, finalmente podrán zarpar de nuevo nuestros barcos, zarpar hacia cualquier peligro, de nuevo se permite cualquier riesgo de los que conocen, el mar, nuestro mar, yace abierto allí de nuevo, tal vez nunca hubo un ‘mar tan abierto’*” (*Ibid.*, p. 204).

lo que en un primer momento se puede denominar la afirmación de la diferencia. No es difícil reconocer los herederos de este “espíritu nietzscheano” (al menos de parte de él) en “posmodernos” o, para no utilizar un concepto vago e impreciso y ser más concreto, en filósofos como J. Derrida y J.-F. Lyotard, aunque también en aspectos destacados de la obra de G. Vattimo y R. Rorty. En este caso, la figura que toma el problema del fin de la filosofía es la de una metafilosofía que en última instancia lleva a cabo la autonegación de la filosofía desde categorías como “afirmación”, “diferencia”, “pluralismo”, “contingencia”, etc.

II

A tenor de lo visto hasta este momento, sin pretensión de exhaustividad y de una forma sumaria que requeriría posteriores desarrollos para lograr una mayor delimitación de la cuestión del fin de la filosofía planteada desde un punto de vista histórico y atendiendo a una primera selección de pensadores contemporáneos, consideramos –y esta era nuestra intención– que queda suficientemente justificada la afirmación de que el motivo “fin de la filosofía” es uno de los problemas característicos y, en cierto sentido, distintivos de la filosofía contemporánea. Que esto sea así bien puede aparecer como un síntoma muy claro de un ambiente filosófico no demasiado saludable, incluso insano, dominado por tonalidades epigonales, quejumbrosas y paradójicas. De hecho, el problema del fin de la filosofía no es una repetición en este caso de los múltiples ejemplos de soberbia intelectual en los que el filósofo, a lo largo de la historia de la filosofía, ha declarado que su obra corona, culmina o consume en una realización perfecta y total la filosofía, que con él ya se ha dicho todo lo relevante que se podía decir. Si de consumaciones hablamos, más bien hay que hacerlo en el sentido con el que M. Heidegger atribuye a Nietzsche el mérito de ser el pensador en que la filosofía, es decir, la metafísica, alcanza su definitivo acabamiento: su final no está marcado por la plenitud, sino por el cumplimiento de su posibilidad límite, que no es otra que su autonegación en la medida en que el Ser y la Verdad se convierten en el último humo de la realidad que se evapora. Impotencia, incapacidad, desengaño, disolución, agotamiento, etc., son palabras que acompañan a los principales discursos sobre el fin de la filosofía de nuestra época. Por otra parte, asistimos a una diversificación de formas de hacer y comprender la filosofía que nos da a entender que no hay ni ya puede haber “una” filosofía, sino muchas y muy distintas, todas (o casi todas, o muchas de ellas) valiosas. La proliferación de las filosofías adjetivas, particulares, y la eclosión de las filosofías aplicadas, fenómeno consonante con el continuo e intensificado proceso de especialización de los saberes y del imperante carácter técnico y operacional del conocimiento, no es solamente compatible, sino correspondiente con el declive o final de ese concepto de filosofía que es el que está en juego en los discursos filosóficos preponderantes sobre el acabamiento de la filosofía, al menos de aquellas posiciones que son las que nos incumben. La “gran” filosofía padece entonces un proceso de desmembramiento y diseminación en “pequeñas” filosofías, lo que por un lado legitima epistemológica y socialmente la supervivencia de una filosofía así fragmentada, pero, por otro, fortalece el diagnóstico filosófico del final de la filosofía.

Ni la terminación por plenitud ni la supervivencia por adaptación a la denominada “sociedad del conocimiento” se acomodan al diagnóstico filosófico del fin de la filosofía que nos interesa, algunos de cuyos ejemplos más significativos hemos desgranado anteriormente. En tanto que “filosófico” –y el punto de vista no filosófico que habla del fin de la filosofía ni nos incumbe aquí, ni siquiera, quizá, sea posible, como parece que ya sostuvo Aristóteles en el

Protréptico dando razones poderosas—, el discurso sobre el fin de la filosofía se mueve en el terreno de la paradoja. ¿En qué sentido? Principalmente en uno: la pretensión de elaborar un decir filosófico sobre el fin de la filosofía implica afirmar a la vez el acabamiento (“la filosofía ha muerto”) y el no acabamiento, pues se sigue “haciendo” filosofía, de la filosofía. Similar a esta paradoja es la que presenta la crítica absoluta de la razón empleando herramientas racionales: así como es contradictorio hablar filosóficamente del fin de la filosofía, así lo es una crítica total a la razón por medios racionales. Se puede intentar disolver la paradoja por el camino más recto, afirmando que los pensadores que ponen radicalmente en cuestión la viabilidad de la filosofía no se consideran “filósofos”, ni lo que hacen “filosofía”. El atajo que con ello se pretende nos parece equivocado por dos razones: en primer lugar, porque si consideramos como protagonistas del discurso del fin de la filosofía a pensadores como L. Wittgenstein, T.W. Adorno, M. Heidegger o J. Derrida, entre otros, a lo más que se parecen por lo que hacen, digan lo que digan, es al filósofo; en segundo lugar, porque la mayor parte de ellos interpreta el fin de la filosofía sólo a partir de las condiciones autodestructivas que la misma filosofía genera, reconociendo en este sentido su indisoluble vínculo con la tradición que socavan: paradójicamente, están a la vez fuera y dentro de la filosofía, o en ese punto-límite que remite necesariamente a los dos territorios que demarca, a los dos momentos temporales (pasado-futuro) en que se actualiza continuamente.

Prohibiéndonos este atajo, quizá se pueda solventar en parte la paradoja, es decir, disolverla en un determinado plano, aunque esto implique generar otros problemas o paradojas en un estrato más profundo. Y para ello hay principalmente dos caminos, en los que podemos situar los *modi* filosóficos de plantear el fin de la filosofía. Uno de ellos es el de la ortodoxia e incluso el fundamentalismo de una “filosofía científica” en cualquiera de sus formas. Quien lo transita, piensa que el fin de la filosofía no significa el fin de toda filosofía, sino el de un tipo de filosofía, una forma de hacer filosofía obsoleta, incapaz de llevar a cabo las síntesis de diferentes niveles que reclaman los lenguajes y saberes científicos. En términos generales y aun a riesgo de simplificar, la pretensión de una “concepción científica del mundo” satisface un concepto normativo y general de filosofía que anuncia no el final de “la” filosofía, sino de la filosofía tradicional o de aquello que denomina “metafísica”. El otro es más radical, y tan problemático como el camino anterior aunque por razones diferentes. El fin de la filosofía es el fin de la filosofía en general, de todas sus variantes y todas sus posibilidades, no de un tipo de filosofía. Se enjuicia su historia como acabada, pues las condiciones en virtud de las cuales la filosofía es posible han perdido su vigencia. La única manera de disolver la paradoja en este caso es aceptar la posibilidad de una posición “meta-filosófica”, una suerte de filosofía de la filosofía que, situada en un nivel superior que la filosofía cuyo fin se decreta, es capaz de analizar filosóficamente, como si de un metalenguaje se tratara, el lenguaje-objeto de un discurso filosófico que necesariamente se encuentra en un nivel inferior. Las diferencias entre los que adoptan este punto de vista se determinan por las categorías fundamentales del meta-lenguaje que elaboran. Por ejemplo: negatividad y no-identidad en el pensamiento de T.W. Adorno, historia del Ser y acaecimiento propio en M. Heidegger, diferencia y deconstrucción en J. Derrida, etc.

En resumidas cuentas y si de “debilitar” la paradoja se trata: sólo cabe “hacer filosofía” del “fin de la filosofía” si la palabra “filosofía” significa cosas distintas en las locuciones “hacer filosofía” y “fin de la filosofía”; o si el significado de la palabra “filosofía”, en uno y otro caso, se determina por regímenes lógicos o categoriales distintos.

La razón histórica como crisis de la razón

José LASAGA

UNED

*La filosofía sólo se puede contaminar como una
enfermedad o como esa suprema salud de la danza.*
Ortega y Gasset

Más allá de la razón vital

No deja de ser curioso que cuando Heidegger en el escrito que dedica a Ortega a raíz de su muerte, le critique por haber sido incapaz de superar el nivel histórico del positivismo¹, coincida con Zambrano, quien mucho antes le hizo prácticamente el mismo reproche cuando leyó y escuchó las lecciones de los cursos de los años 30 que anunciaban el giro hacia la razón histórica. Este se prepara en las lecciones de *Entorno a Galileo* (1933) y se consume en *Historia como sistema* (1935) e *Ideas y creencias* (1941). Zambrano acusa a Ortega de haber ignorado o al menos abandonado el impulso filosófico intuido en *Meditaciones del Quijote*, la razón vital: pensar desde las entrañas de la vida, desde su inspiración, y regresar a una razón idealista o positivista que reduce la vida a su costra histórica, observable y experienciable.

¹ “Estaba en discusión el concepto de ‘ser’ y la etimología de este vocablo fundamental de la filosofía. La discusión puso de manifiesto lo muy versado que Ortega estaba en las Ciencias. También puso de relieve una especie de positivismo que no me cumple juzgar, ya que conozco muy pocos escritos de Ortega y solo en traducciones” Martin Heidegger, *Clavileño*, Madrid, Año 7, nº 39, 1956, p. 12.

Hay que reconocer que en principio parecen tener razón. En *Historia como sistema* Ortega escribe que esa razón histórica que anda persiguiendo es rigurosamente *a posteriori* en sus categorías y conceptos. La dialéctica a la que según Ortega está sometida la vida humana no es “de la razón lógica, sino precisamente de la histórica —es la *Realdialektik* con que en un rincón de sus papeles soñaba Dilthey”. Y añade

¿En qué consiste esta dialéctica que no tolera las fáciles anticipaciones de la dialéctica lógica? (...) Esta averiguación es lo que se llamaría historia, si la historia se propusiese averiguar eso, esto es, convertirse en razón histórica²

Como él mismo reconoce, el conocimiento que Heidegger tenía de la obra de Ortega era limitado y se centraba sobre todo en lo que pudieron conversar y escucharse en el encuentro de Darmstadt. De ahí que concluyamos, sin mayores precisiones, que Heidegger se estaba refiriendo a la razón histórica o razón narrativa que había criticado Zambrano como traición al impulso filosófico originario del “logos del Manzanares”³. Pero, ¿tenían razón? ¿Había reculado Ortega quizá por miedo a una deriva hacia el irracionalismo, del que ha sido acusado *El tema de nuestro tiempo* (1923), de su excesiva dependencia nietzscheana en su afán por dejar atrás el idealismo de sus maestros kantianos?

Dos modelos de razón o una razón que evoluciona

¿Cuándo hablamos de razón histórica, tratamos de una instancia de racionalidad distinta de la razón vital? La polémica sigue abierta pero creo que una vez más Gaos acertó al sugerir que Ortega pensaba con arreglo a un método dialéctico

Yo no sé que nadie... más que D. José Ortega y Gasset haya afirmado expresamente estas dos cosas: que lo que es, es realidad vital humana, histórica y que la fenomenología le es insuficiente porque no es dialéctica. Lo que quiere decir: que lo que es, es realidad, pero no reducida a materia (como en Marx); sino vital humana, histórica (como en los mejores Dilthey, Heidegger); pero que esta realidad tiene una estructura dialéctica (como solo Marx afirma de su más pobre realidad y Bergson intuye perfectamente); por lo cual, para captarla se necesita un instrumento intelectual (no una intuición), pero dialéctico. (...) Ese instrumento intelectual se resume en la palabra razón, pero esta razón hay que entenderla definida por su relación con la que se refiere a lo que es: vital. Razón vital.⁴

² Y en nota colgada sobre “razón histórica”: “Por tanto, la razón histórica es, como la física, una razón *a posteriori*” (VI, 72). Citamos a Ortega por la edición de *Obras completas*, Madrid, Taurus – Fundación José Ortega y Gasset, 2004-2010. El romano indica el volumen y el árabe la página entre paréntesis a continuación de la cita.

³ “No es posible discutir aquí —escribe Elena Laurenzi— el significado de esta separación de horizontes entre la ‘aurora de la razón poética’ y la ‘aurora de la razón histórica’, tema sobre el que el propio Ortega trabajaba en los años en los que María Zambrano escribía *Hacia un saber sobre el alma*. Sin embargo, si seguimos este testimonio de María Zambrano, es su reflexión sobre el ‘alma’ que prima sobre la historia la que marca su distanciamiento de Ortega” (“El saber del alma: María Zambrano y José Ortega y Gasset”, en *María Zambrano, 1904-1991. De la razón poética a la razón cívica*, Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes / Fundación María Zambrano, 2004, p. 533).

⁴ “La filosofía de D. José Ortega y Gasset y las nuevas generaciones españolas” (1935). Mecanoscrito, p. 15; de próxima publicación en el primer volumen de las *Obras Completas* de José Gaos. Conozco el manuscrito gracias a Agustín Serrano de Haro, editor del mencionado volumen. Cito con autorización del director de la colección de las OC, Antonio Ziriñ.

La interpretación produce asombro habida cuenta de su fecha, el mismo año que Ortega enviaba a Oxford el manuscrito de *Historia como sistema*. Ortega daba aún los primeros pasos después de la subida de “nivel metafísico” que representa *¿Qué es filosofía?* (1929) y los cursos inmediatamente posteriores que Garagorri editó bajo el nombre conjunto de *¿Qué es conocimiento?* (1930). No obstante, es prácticamente seguro que Gaos conocía su contenido bien porque hubiera leído el manuscrito bien porque Ortega hubiera discutido en clase o en seminario algunos puntos del ensayo. Y es que el desplazamiento de una razón vital aun contaminada de trascendentalismo kantiano, de fenomenología e intuicionismo en rigor no había comenzado antes de este ensayo. *En torno a Galileo* puede leerse como una especie de adelanto, de aplicación de una teoría que aún no está pensada del todo. De ahí que su lenguaje se muestre inseguro cuando tiene que afinar, por ejemplo, al referirse a las “convicciones colectivas”, concepto que adelanta el de “creencia”. Pero en 1933 las convicciones se dejan pensar y en 1935 son inconscientes, quedando a la espalda de la conciencia como supuestos de las ideas de la razón⁵. Y sin embargo las lecciones sobre las crisis del pasado europeo que expone tan brillantemente en las lecciones sobre Galileo son un ejemplo empírico insuperable de “razón histórica” y de la novedad que contiene: el pensar dialéctico *a posteriori*⁶.

Es de sobra conocida la atención que prestó Ortega a la filosofía de la historia de Hegel a finales de los años veinte, justo antes de iniciar su transición hacia la metafísica de la vida humana como realidad radical. De hecho, después de *Las Atlántidas* (1924) el primer texto de reflexión sistemática sobre las relaciones entre vida – razón – historia se titula “Hegel y la historiología” (1928).

De acuerdo con la intuición de Gaos, podemos suponer que Ortega siguió trabajando en su programa de “superación del idealismo” cuando advirtió que los conceptos de vida, razón, verdad e historia no iban a casar en una nueva estructura de racionalidad no idealista que había urdido en el *El tema...* El perspectivismo de su cap. X suponía un avance muy limitado; es verdad que no incurría en subjetivismo por la sencilla razón de que declaraba con lealtad ser la perspectiva subjetiva, parcial, limitada. Pero no había un método de integración de las perspectivas que satisficiera la exigencia de universalidad que siempre se pide a la razón occidental.

Ortega había asumido ya en *Meditaciones del Quijote* (1914) que la vida es racional (herencia de Hegel cuya *Fenomenología del espíritu* había leído probablemente en su última estancia en Alemania hacia 1911)⁷. La cultura solo podía servir a la vida si había una secreta afinidad. El problema que había revelado la crisis de fin de siglo era el agotamiento de una fórmula, de un modo de “leer” la cultura, no la necesidad que la vida tendría de “salvarse” en formas culturales. Pero esta “contaminación” hegeliana hacía de Ortega un idealista aun en *El*

⁵ Para un estudio sistemático de la noción de creencia en Ortega y su distinción de “idea”, véase José Lasaga, “Las creencias en la vida humana”, en *Éndoxa*, Madrid, Uned, nº 4, 1994, pp 205-231; y Gómez Muñoz, “Creer para ver. Sobre la teoría de la creencia en Ortega”, *Anales del Seminario de Metafísica*, nº xviii, Madrid, Universidad Complutense, 1983, pp 75-93. Para una discusión desde el punto de vista fenomenológico de la distinción creencias-ideas, Javier San Martín, *La fenomenología de Ortega y Gasset*, especialmente su cap. 5, “Ortega y la fenomenología a partir de 1929” Madrid, Biblioteca Nueva – Fundación Ortega – Marañón, 2012, pp 139-175.

⁶ La pregunta es: ¿por qué la realidad se comporta dialécticamente? Porque la historia la hace el hombre y la razón humana procede por negaciones. Esta es la verdad profunda que había captado el idealismo alemán y explotado Hegel.

⁷ Para hacerse una idea de la relevancia que tuvo Hegel en la concepción de la razón histórica, véase *Hegel. Notas de trabajo*, editadas por Domingo Hernández Sánchez, Madrid, Abada Eds., 2007.

tema de nuestro tiempo por mucho que postulara una ironía contra la ironía racionalista que desde Platón había sustituido la espontaneidad por el concepto, la forma viva por su representación⁸.

La razón vital: ¿biologismo o psicologismo?

La superación del idealismo la había planteado Ortega en los veinte como una ampliación de los temas de la razón racionalista, demasiado sujeta a sus métodos cuantificantes: la física como modelo incluso para las ciencias del hombre. De ahí la atención que presta en estos años a la psicología en un esfuerzo por ampliar el repertorio de los conocimientos “científicos” referidos a la vida: la estructura de la intimidad y su relación con la expresión, las mediaciones cuerpo-espíritu, el amor y el orbe de los afectos, etc. Habla de fundar “una ciencia del hombre”. Por eso es un error acusar al Ortega de estos años de biologismo.

Para exculpar a la razón vital de caer en ese error, dos observaciones.

Por un lado, y ya en “Adán en el paraíso” (1910) y en *Meditaciones del Quijote* Ortega toma el término vida en toda su amplitud como si hubiera una continuidad en las estructuras que la vida despliega en la historia natural, las cuales son examinadas siempre por Ortega *en vista de* las formas específicas que la vida adopta en los seres humanos, tanto en el orden social como en el individual. Esta es la razón por la que el problema filosóficamente relevante para Ortega fue desde sus primeras publicaciones el de las relaciones entre vida y cultura, entendiendo esta como la forma en que la especie humana se enfrenta a un destino biológico que consiste justamente en vivir trascendiendo la naturaleza animal. Un ejemplo lo tenemos en la interpretación estrictamente humanizadora que hace de la biología de Uexküll⁹ y de su descubrimiento de que para entender a un animal tenemos que pensarlo en diálogo con su entorno. De ahí surge el concepto, decisivo para toda la obra de Ortega, de la circunstancia — la otra mitad de nuestra vida. No hay resto de biologismo, más allá del hecho de que se describen estructuras que se dan de hecho tanto en la vida animal como en la humana, aunque el sentido y alcance de sus ingredientes, sea por completo diferente. Entendería que Ortega es biologicista si intentara reducir la vida humana a vida animal, explicar en sentido causal las manifestaciones de la cultura por ejemplo, de estructuras biológicas que resultarían determinantes, pero eso no lo hace Ortega¹⁰.

Por otro lado, es muy probable que fuera el psicologismo que el propio Ortega reconoce que está presente en *El tema...*¹¹, lo que le empujó hacia una revisión de la interpretación de

⁸ Me refiero al capítulo VI de *El tema...*, “Las dos ironías, o Sócrates y Don Juan” (III, 589 y ss).

⁹ En el prospecto que manda imprimir para anunciar la revista *El Espectador* (1916) hallamos el proyecto de hacer un ensayo de crítica: *Principios de nueva biología* de J. von Uexküll (Cfr OC, II, 944); y en “Muerte y resurrección” (1917) leemos: “Nuestra vida es un diálogo, donde es el individuo solo un interlocutor: el otro es el paisaje, lo circunstante” (II, 283); en *Las Atlántidas*: “La vida es esencialmente un diálogo con el contorno; lo es en sus funciones fisiológicas más sencillas, como en sus funciones psíquicas más sublimes. Vivir es convivir, y el otro que con nosotros convive es el mundo en derredor” (III, 752). Y en nota remite a *Ideas para una concepción biológica del mundo* (1922) de Uexküll.

¹⁰ El comentarista de la obra de Ortega que más ha insistido en el biologismo de esta es Manuel Benavides Lucas, *De la ameba al monstruo propicio: raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset*, Madrid, Ed. de la Universidad Autónoma de Madrid, 1988.

¹¹ Ortega incurre en psicologismo cuando escribe en *El tema*: “La vida humana es eminentemente vida psicológica” (III, 359). Por tanto difícilmente cae en biologismo pues la vida como género no le interesa a Ortega sino como fuente de estudio y de información para comprender mejor la forma específica de vida que siempre le ocupa, la humana, cuyas funciones y estructuras generales, presume análogas a pero diferenciadas de

vida que había dado a su intuición original de *Meditaciones del Quijote* y a su programa de hacer una razón *vital* que no dejara de ser *racional*, evitando los caminos ya recorridos tanto por Bergson como por Nietzsche. Es claro que si en estas fechas hubiera leído a Dilthey, se habría orientado en su dirección “historicista”.

En la medida en que Ortega estaba familiarizado con Husserl, sabía que el psicologismo era una posición inasumible. Por eso acentúa la búsqueda, que era ya esencial para su programa —que podríamos resumir con la expresión “pensar la vida humana”—, del punto de vista de la vida sobre las cosas culturales, juzgadas por el tribunal de la vida y no por el del espíritu, del mismo modo que antes Kant las había sometido al tribunal de la razón pura. La forma de precaverse contra el psicologismo era convirtiendo la propia vida individual en un cierto punto de vista “trascendental”: las estructuras y categorías de la vida como *condición de posibilidad* del conocimiento de los objetos. Ello obligaba a determinar lo que la vida es de suyo y lo que significa que en el animal que llamamos “hombre” la vida se dice “humana” de acuerdo a ciertas formas, características y propiedades que exigen ser comprendidas desde ellas mismas y pensadas sin supuestos científicos ni culturales; por el contrario, qué sean la cultura en general, la ciencia, la poesía, el arte, las leyes y por qué esas cosas existen en la vida, es algo que solo cabe explicar desde la vida misma pensada en su desnudez. Y lo que Ortega halló muy pronto fue que la temporalidad y la historicidad junto con la presencia o asistencia de la vida a sí misma y la circunstancialidad ya postulada en *Meditaciones* conformaban lo propiamente “humano” de la vida.

Había que pasar de un modelo representacional de la vida humana a describir la realidad misma que es *nuestra* vida, pasar del plano del conocimiento (pensar desde la estructura sujeto-objeto) al de la metafísica (como filosofía primera). Había que pensar la vida humana como realidad radical o lo primero que hay y que involucra y contiene absolutamente tanto al sujeto cognoscente como al objeto-mundo por conocer. Lo real no era una cosa, sino un proceso; lo real no lo captaba un sustantivo cosificador, sino un verbo: lo real es el acto de vivir. Este descubrimiento implicó por necesidad interna, la complicación, el paso de una razón sustantivada como “cosa-vida”¹² a otra en donde la vida es un mero *faciendum*, un hacerse y por supuesto des-hacerse en sus respectivos instantes, en decisiones, en proyectos, en ejecuciones y en las consecuencias de todo ello. La realidad misma se hacía como había querido Heráclito en el origen de la historia de la filosofía puro devenir.

Si interpretamos —siguiendo la sugerencia de Gaos— la filosofía de Ortega como fruto de un pensar dialéctico, tendríamos que la posición o “tesis” a superar es la idea psicológica de vida formulada en *El tema de nuestro tiempo*. La antítesis residiría en el descubrimiento de que la vida humana es racional porque ella, la vida, segrega la razón como una función vital —no de adaptación al medio (Ortega no fue darwinista) sino en la interpretación que da de la biología de Uexküll: la vida solo se comprende como un diálogo entre el sujeto y su paisaje. Pero el paisaje humano es lo que el construye y fabrica generación tras generación. El hábitat humano es su historia, su pasado.

las funciones de la vida en general. Y en una nota a pie que añade en la edición de 1934 escribe: “Queda, pues, transcendido el sentido habitual de las palabras biología, individuo orgánico, etcétera, al perder su adscripción exclusiva a lo somático, la ciencia de la vida, el *logos* del *bíos* se convierte en un conocimiento fundamental de que todos los demás dependen, incluso la lógica, y, claro está, la física y la biología tradicional o ciencia de los *cuerpos* organizados” (III, 579). Pero esta ciencia de la vida no es una ciencia natural ni una ciencia social o del espíritu, sino una filosofía primera a la que llama en los veinte “ciencia del hombre” y que más tarde se transforma en una metafísica de la vida humana, ya sin veleidad científica alguna.

¹² Recuérdese que Ortega imputa a Descartes el error de haber malinterpretado su descubrimiento del *cogito* por haberlo concebido como substancia.

El idealismo tenía en parte razón: la conciencia determina lo real con sus categorías, pero no es un proceso unívoco ni de una sola dirección como pensaron los idealistas. Las soluciones y creaciones humanas mitológicas, racionales, técnicas, poéticas, se hacen historia se vuelven realidad autónoma y en ese sentido se independizan y se hacen irreconocibles para sus creadores. Son los usos sociales, los mitos, el lenguaje con su forma de determinar la realidad, en fin lo que llama Ortega las creencias lo que constituyen las estructuras de realidad de las vidas humanas y todas ellas comparten dos rasgos: 1) son obra, actos, ejecuciones de un ser humano aislado o de un grupo que actúa conjuntamente; y 2) son necesariamente históricas no solo porque nacen en el tiempo, sino porque responden a algún tipo de “necesidad” en sentido orteguiano –no en sentido biológico o económico— de necesidad biográfica originada en el problema del sentido de esa vida y surgida en una fecha¹³.

Hacia la razón histórica

En *El tema...* inicia Ortega la historización de los contenidos de la razón en línea con su teoría del ideal, según el cual, la razón debía extraer de la realidad misma algo así como su esquema ideal, su apariencia mejor. Los contenidos de la razón son históricos, por ejemplo, los criterios de lo que se considera verdad pero la verdad misma es intemporal, dirá Ortega

La verdad, al reflejar adecuadamente lo que las cosas son, se obliga a ser una e invariable. Mas la vida humana, en su multiforme desarrollo, es decir, en la historia, ha cambiado constantemente de opinión, consagrando como ‘verdad’ la que adoptaba en cada caso” (III, 572)

Hacia 1923 no se plantea la cuestión de la historicidad de lo real en términos hegelianos, para quien, como es sabido, el devenir histórico está ordenado, casi se podría decir, santificado por la Razón-Espíritu. ¿Seguiría Ortega en el esquema kantiano de pensar la vida desde una determinación trascendental solo que no desde la razón pura sino desde una hipotética vida “pura”? No. Más bien parece hacer descripciones fenomenológicas de las cosas vivas y a partir de ellas llegar a sus “esencias”. Valdría como ejemplo cualquiera de las abundantes descripciones de cosas que hace en los ensayos del *Espectador*. A título de ejemplo, véase “Meditación del marco”:

Todo encamina a Ortega a lo que él mismo bautiza como una “ciencia del hombre”, es decir una filosofía con forma de antropología, pero una antropología que mantiene separados los reinos de la verdad y de la vida, tal y como refleja en “Vitalidad, alma, espíritu” (1925), el siguiente esquema tripartito: la vitalidad es concebida como el fondo corporal bárbaro, sede de los impulsos; el alma es descrita como intimidad, lugar de los afectos; el espíritu se reserva para sí sus vivencias intemporales donde la verdad el bien y la belleza puede seguir existiendo sin ser molestados por el devenir. La vitalidad, carne pura sometida a los humores del tiempo y del alma, vive y aloja al espíritu racional. Ortega reconoce la escisión ejecutada en nuestro ser

Con lo cual se nos plantea un grave problema antropológico, que nos lleva a preguntarnos: ¿Quién es en nosotros el verdadero e individual personaje? El viejo racionalismo prefería suponer que somos eminentemente el yo que recapacita y resuelve. Pero ese yo es, en rigor,

¹³ Aunque no es posible desarrollar aquí un tema tan complejo, quiero indicar que cierto tipo de necesidades, que luego se revelan decisivas para la cultura y la vida social, se originan en lo que llama Ortega “vocación”.

idéntico en todos. (...) Esto nos lleva a una capital distinción psicológica entre el espíritu — facultad no individual— y el alma, que es nuestra persona, en cuanto diferente de las demás. El espíritu carece de sentimientos: piensa y quiere. El alma es quien desea, ama, odia, se alegra y se compunge, sueña e imagina. Ambos poderes coliden perpetuamente dentro de nosotros, siendo de notar que el espíritu se ocupa principalmente en detener el automatismo de nuestra alma (II, 690)

Vemos que se la adjudicaba a una insuficiencia propia del racionalismo que al rechazar el posible diálogo entre razón y vida, hacía que la “perspectiva de la vida” quedara signada como “relativismo” ante el absolutismo de la razón. Pero vemos también que la búsqueda de un régimen más equilibrado entre ambas instancias, la racional y la vital, no terminó de funcionar. ¿Por qué?

Ya hemos dicho que habiendo leído a Husserl no era muy probable que Ortega persistiera en el error psicologista. Gaos debió tenerlo presente porque al fin y al cabo había escrito su tesis sobre el psicologismo en Husserl¹⁴ y según cuenta en su primer ensayo sobre Ortega, en cierta ocasión paseando con él por las sierras cercanas a Madrid le señaló que lo más genuino de su filosofía no estaba en *El tema de nuestro tiempo* sino en *Meditaciones del Quijote*¹⁵. Cuando Gaos recuerda que probablemente su observación contribuyó a hacerle reflexionar y cambiar de parecer, es evidente que sabe con certeza que así fue porque conocía sobradamente el curso que tomó la filosofía de Ortega en los treinta. A partir de *¿Qué es filosofía?* la filosofía se concibe como una descripción de lo que hay: vida humana como realidad radical.

Se inició desde *Historia como sistema* un proceso de crítica, la verdadera crítica al idealismo. En su denuncia de lo que llama aquí “naturalismo” sostiene que desde Parménides hasta la más actual de las creaciones científicas la filosofía ha partido de una armonía preestablecida entre razón y realidad que nadie ha sido capaz de evidencia o probar. Ortega denuncia el naturalismo como una forma de “intelectualismo”: “proyección sobre lo real del modo de ser peculiar a los conceptos”, “presunción de que lo real es lógico”. Dicho de otro modo, el concepto hereda las características que Parménides atribuía al ser, la unidad, permanencia, invariabilidad, etc; y la tradición filosófica occidental le atribuye a su vez esas mismas características a la realidad cuando se dispone a pensarla con conceptos griegos¹⁶.

A partir de los textos de la segunda mitad de los 30, la razón aparece como una creencia más que comparte un sector de la humanidad, incardinada en una determinada tradición que se originó en Grecia, cuya hegemonía cultural sobre Roma determinó su propia posteridad en la forma de vida europea. Europa es la criatura histórica de la racionalidad griega. La razón no es sino una configuración histórica, una creencia firme en que ella, la razón, es una posesión, un elemento constitutivo de la “naturaleza” de la especie, su posesión natural, su esencia en el sentido aristotélico y por tanto una solución funcional de la vida que ha tenido éxito. Es decir, una técnica. La razón, en cualquier caso, es algo interior a la vida humana, que es vida animal,

¹⁴ Defendida en 1928 y dirigida por Zubiri, la tituló *La crítica del psicologismo en Husserl*. Véase la Edición al cuidado de Agustín Serrano de Haro, precedida de *Introducción a la fenomenología*, Madrid, Ed. Encuentro, 2007.

¹⁵ “Recuerdo una conversación en que al decirle yo que su filosofía estaba ya en las *Meditaciones*, me replicó que donde estaba era en el *Tema*, pero le repliqué a mi vez y debí de contribuir a hacérselo pensar” *La profecía en Ortega* (1946-1947), en *Los pasos perdidos. Ensayos sobre Ortega*, edición de José Lasaga, Madrid, Biblioteca Nueva – Fundación Ortega-Marañón, 2013, p. 65.

¹⁶ De ahí que Ortega insista en que hay que pensar con otros conceptos distintos de los griegos. Algunos ejemplos de esos “nuevos” conceptos: Creencia, experiencia de vida, trasmundo, esfuerzo deportivo, etc.

si es vida. Parece que el paso adelante que da Ortega cuando acepta su propio envite de renunciar “alegre, valerosamente, a la comodidad de presumir que lo real es lógico”, supone la absoluta historización de la razón misma, ya que es el resultado de las actividades de la vida sobre sí misma. Esto implica enfrentarse a toda la tradición filosófica que defendía la razón humana como perteneciente a lo que podríamos llamar género “espíritu”, lo que implicaba automáticamente la negación de que pudiese pertenecer al género “vida animal”. Ortega encaró el dilema y apostó, de acuerdo con su método de la razón histórica, por formular una hipótesis —en realidad prefiere decir “mito” a la manera platónica— sobre el origen del animal *humano*, un ente biológico dotado de la capacidad para pensar “ideas” y comunicarlas por medio de significantes portadores de significados¹⁷. No importan los detalles de la “narración” sino el resultado: el hombre es el animal ensimismado, que descubre en su interior un mundo interior hecho de imágenes y después de palabras. A eso se reduce el género “espíritu”: fantasía alucinada.

Lo que se compadece con esta antropología es una filosofía de la historia que resulte coherente con este origen azaroso y animal de lo humano, pero también con el signo dialéctico de la razón pues proceder por negaciones es lo propio del pensamiento y de sus construcciones técnicas, de las que está hecha la historia de la humanidad tal y como vio Gaos en la conferencia que citamos al principio de este escrito:

La razón vital es la razón dialéctica en que se capta a sí misma la realidad radical, que es la vida humana, la historia.— Ahora bien, esta dialéctica va a diferir de la hegeliana en lo que más daño le hizo a ésta: la dialéctica hegeliana, dialéctica de la idea, pudo intentar ser construcción apriorística —y arbitraria— de la evolución de ésta: la dialéctica de la realidad no tiene sentido sino como captura fiel y obediente *a posteriori* de la evolución de ésta: es decir, siguiéndola en su misma evolutiva realidad.¹⁸

Una filosofía de la historia dialéctica, pero sin necesidad lógica o material, abierta por tanto, dependiente de su agente que es únicamente la vida humana en su doble dimensión de vida individual y vida colectiva o social y que es contingente, finita, limitada y torpe (abierta de suyo al error). Llegamos así a una concepción de la historia que es una especie de contrahechura de la de Hegel. Y si bien todo está en devenir, el sujeto, como acabamos de decir, no es ningún espíritu enajenado que avanza a tientas hacia sí mismo, aunque ayudado por la “astucia de la razón” sino la vida humana que solo es real en cuanto que individual, articulada como un yo ensimismado que tiene que desenvolverse en el medio indiferente de una circunstancia cuya estructura última no es el mundo construido y reconstruido una y cien veces por la industria del hombre sino la pura materialidad sin nombre, enigmática, las resistencias y opacidades de lo real.

El hombre construye porque no le queda más remedio, porque, darwinianamente hablando, no es viable en la naturaleza (hipótesis del animal enfermo)¹⁹. Esto da de sí un proceso histórico, que la razón histórica sólo puede reconstruir a posteriori abierto, ya se ha dicho, discontinuo, con saltos, olvidos, fracturas y retrocesos.

¹⁷ Cfr. *El mito del hombre allende la técnica*. Conferencia dictada en el Coloquio de Darmstadt celebrado en esa ciudad alemana entre el 4 de agosto y el 16 de septiembre de 1951. Se editó en alemán ese mismo año. En castellano apareció póstumamente. Véase en VI, 811-817.

¹⁸ Gaos, “La filosofía de D. José Ortega y Gasset...”, p. 15.

¹⁹ “Así pues, este ser, precisamente el hombre, no sólo es extraño a la naturaleza, sino que ha partido de un extrañamiento” (VI, 813).

¿Una razón escéptica?

Antonio Rodríguez Huéscar ha hablado de un escepticismo último del Ortega más tardío, aunque relacionado no con el fracaso de la filosofía sino concebido como su entraña misma: “se trata de extremar y sutilizar la duda hasta los linderos mismos del escepticismo pero, pero sin llegar a esterilizarla cayendo en éste...”²⁰. Tomando todas las precauciones Huéscar ve un agudo problema de interpretación en ciertos textos del último Ortega como el que cita a continuación: “...es menester inaugurar otra manera de afrontar intelectualmente el Universo”²¹. Ese escepticismo vendría a ser un análogo del nihilismo activo de que hablara Nietzsche y serviría de marco a los tres “radicales” últimos que configuran el pensar metafísico de Ortega. Esos tres radicales son: la libertad como el constituyente último de la vida humana, por encima de la racionalidad; una historicidad de la vida abierta de suyo a las crisis, es decir a-utópica o anti-utópica, en el sentido de que no habría avance o progreso alguno hacia ninguna forma de orden humano perfecto; y, consecuencia de lo anterior, la vida como salvación en el sentido que ya se diera al término en las tempranas *Meditaciones del Quijote*, cuya mejor formulación es: ...y si no la salvo a ella, a la circunstancia, no me salvo yo ni se salva nadie...²²

Una vez más hay que hablar de inversión de Hegel. Así como Hegel teorizó a priori el fin de la historia, así Ortega ha teorizado el fin de la filosofía, concebido como el fin de la historia europea –ahora ya no universal. Se trata de un fin de historia que, como en el caso del final hegeliano, es una condición de posibilidad para poder entender la totalidad del proceso. Pero ahora no se trata de que Ortega haya deducido a priori desde algún principio de la razón, sino que su tiempo, su circunstancia le concedió el privilegio de asistir a los últimos eventos de Europa, de la vieja Europa, que nació del proyecto de racionalidad griega y que se consolidó cuando detuvo la invasión persa en Salamina y Marathon. Ortega piensa que bien podría haber quedado aquella breve península anegada por la marea asiria.

Y piensa aún que murió en el curso de otra guerra, las guerras civiles que asolaron Europa, coincidiendo con su madurez intelectual, el ciclo de guerras 1914-1945, una segunda guerra de treinta años que termina cuando los ejércitos extranjeros acampan cerca de sus principales ciudades.

Después ya es otra cosa, que no está mal llamar post-modernidad, siempre que se haga con una reserva irónica.

Ortega vivió el verdadero cierre del círculo de la historia; no el del saber absoluto que soñó Hegel sino el fáctico de la historia real de esa forma de vida colectiva que se llamó Europa y cuya oración fúnebre escribió nuestro filósofo a finales de los cuarenta, aunque muchos de los que le oían no se dieran cuenta.

²⁰ “Una cala en la perspectiva filosófica de Ortega”, en *Semblanza de Ortega*, Ciudad Real, Anthropos – Diputación de Ciudad Real, 1994, p. 243.

²¹ Cabe la posibilidad de que esta especie de escepticismo fuera una de las razones de que Ortega no terminara los “mamotretos” prometidos

²² Parafraseo la famosa fórmula, su segunda parte: “...y si no la salvo a ella, no me salvo yo” (I, 757)

Éticas aplicadas, de la fundamentación al activismo

Nuevas formas de objeción de conciencia

¿A grandes males, grandes remedios?

Rosana TRIVIÑO CABALLERO

Universidade da Coruña

Introducción

Tradicionalmente, la objeción de conciencia se ha configurado como la oposición del individuo a realizar un acto al que está obligado por ley y que colisiona con lo que siente que son sus deberes morales.

En sociedades en las que el poder político está limitado por los derechos individuales y es controlado por instancias de poder independientes, en las que los gobernantes son elegidos democráticamente, deja de ser obvio que la ley deba prevalecer siempre sobre la conciencia de las personas a las que va dirigida, a diferencia de otras épocas.

Por tanto, de acuerdo con sus orígenes, la objeción de conciencia es un fenómeno fruto del reconocimiento del pluralismo de las sociedades y está dirigido a respetar a aquellas personas que disienten de los criterios mayoritarios consagrados por las leyes. Los casos de objeción de conciencia que más fácilmente nos vienen a la memoria son el rechazo a participar en el servicio militar obligatorio y, ya en el contexto sanitario, la oposición al aborto por parte de los profesionales de la salud.

En general, la objeción de conciencia –como otras formas de desobediencia– se presenta como una opción de último recurso cuando otras vías están agotadas o ni siquiera existen. En este sentido, cabría plantear la objeción como un “gran remedio”: ante un “gran mal”, un problema grave y persistente, se abre la posibilidad de recurrir a medidas de carácter más enérgico para encontrar una solución.

Sin perder de vista esta característica de excepcionalidad, al examinar el contexto económico, social, cultural y político actual, se percibe cómo la libertad de conciencia está adquiriendo nuevas formas de manifestación. Mi intención en este trabajo es exponer algunos ejemplos concernientes a esas nuevas expresiones que surgen -o podrían surgir- en el ámbito sanitario, y que, aunque hasta el momento no siempre hayan sido reconocidas como formas de objeción de conciencia ortodoxas, resultan de interés para analizar las transformaciones que podrían ocasionar, tanto desde un punto de vista conceptual como desde la perspectiva de su puesta en práctica.

Los supuestos a los que me voy a referir son los siguientes: la oposición activa de los profesionales sanitarios frente al Real Decreto 16/2012, por la que siguen atendiendo a personas que han perdido su derecho a la asistencia sanitaria; la posible desobediencia de ginecólogos y psiquiatras frente a la reforma de la actual ley del aborto –actualmente paralizada- y la oposición a realizar certificados de virginidad o reconstrucciones de himen en países como Suecia. Soy consciente de que, aunque comparten cierto aire de familia, estos tres ejemplos son de naturaleza diferente. Si los he reunido aquí, de una manera un tanto heterodoxa, es porque espero que estas semejanzas y diferencias contribuyan a ampliar y redefinir el debate sobre la objeción de conciencia.

La oposición al Real Decreto 16/2012 como defensa del acceso universal a la asistencia sanitaria

Han transcurrido más de dos años desde la aprobación del Real Decreto 16/2012, de medidas urgentes para la sostenibilidad del Sistema Nacional de Salud, entre las que se encuentra la restricción del acceso a la salud de personas en situación de especial vulnerabilidad. En la práctica, esta condición supuso que la asistencia sanitaria dejara de ser pública, universal y gratuita para todos los residentes del país, para pasar a cubrir solo a quienes estén asegurados –esto es, trabajadores, pensionistas, perceptores del subsidio de desempleo y demandantes de empleo- y a sus dependientes o beneficiarios –cónyuges, hijos menores de 26 años, hijos mayores de 26 años sin recursos propios, extranjeros comunitarios, extranjeros no comunitarios con permiso de residencia-.

La entrada en vigor de esta medida en septiembre de 2012 tuvo como respuesta el ejercicio de la objeción por parte de un número significativo de profesionales sanitarios¹. Estos profesionales entienden que la ley viola sus códigos deontológicos en varios puntos, incluyendo el deber de no abandonar a su paciente y el deber de velar por el bienestar tanto del paciente como de la comunidad evitando la discriminación².

En este caso, la conciencia apela a la obligación moral de los profesionales de actuar para preservar el derecho a la protección de la salud frente a una ley que obliga a restringir ese derecho, vinculándolo a la situación administrativa en la que se encuentre la persona. Aquí, el recurso a la objeción de conciencia abre la posibilidad de dejar a un lado la dicotomía ente acción y omisión para situar el problema en la ponderación entre las responsabilidades

¹ SEMFyC, “El número de profesionales sanitarios que han decidido objetar supera la cifra de 2.000”, 10 septiembre 2012. Disponible en:

http://www.semfyc.es/es/noticias/destacadas/listado/Objectores10septiembre_2012/

² En este sentido, el Código Deontológico de Medicina de 2011 establece las siguientes obligaciones en su articulado: “Artículo 5. 3.: La principal lealtad del médico es la que debe a su paciente y la salud de éste debe anteponerse a cualquier otra conveniencia (...); Artículo 6. 1.: Todo médico, cualquiera que sea su especialidad o la modalidad de su ejercicio, debe prestar ayuda de urgencia al enfermo o al accidentado. 2.: El médico no abandonará a ningún paciente que necesite sus cuidados, ni siquiera en situaciones de catástrofe o epidemia, salvo que fuese obligado a hacerlo por la autoridad competente (...)”.

profesionales, las necesidades e intereses de las personas afectadas y los supuestos beneficios que pretenden obtenerse con semejante medida; beneficios, que, por otra parte, no han podido demostrarse ni antes de la aprobación de la norma ni ahora, dos años después de su aplicación³. A cambio, miles de personas han quedado sin acceso a la asistencia sanitaria; cunde la desinformación y las irregularidades; se han incrementado las desigualdades entre los servicios de salud de las distintas comunidades autónomas y al menos tres personas han muerto como consecuencia directa de la falta de atención⁴.

La pertinencia de recurrir a la figura de la objeción por parte de estos profesionales ha sido fuertemente cuestionada desde diferentes instancias (colegiales, gubernamentales y académicas), en general por entender que en este caso no se cumplen los cánones teóricos que tradicionalmente han definido la objeción de conciencia⁵. Creo que estos cánones son discutibles, como ya he tratado de demostrar en otro lugar⁶. Lo que me interesa destacar aquí es que la preservación de los derechos fundamentales -en este caso, el derecho a la vida, a la integridad física y psíquica y a la protección de la salud-, constituye la única manera de proteger a las poblaciones más vulnerables y evitar el incremento de las desigualdades, especialmente en tiempos críticos como los actuales. El sistema sanitario español había resultado hasta el momento valioso en términos de sostenibilidad, calidad e igualdad en su acceso. Por el contrario, el Real Decreto 16/2012 ha supuesto un retroceso claro en la medida en la que ha vetado el acceso gratuito a la asistencia sanitaria universal.

A mi juicio, la falta de datos sobre los beneficios reales, junto con los deberes éticos de los profesionales con sus pacientes, especialmente con aquellos en situación de mayor debilidad, conducen a justificar la objeción de conciencia como un mecanismo de respuesta a este primer “gran mal” que es la erosión del sistema público de salud.

La posibilidad de una objeción de conciencia pro-aborto

De forma similar al caso anterior y según cabe desprender de las declaraciones de algunos de los profesionales afectados⁷, se abrió la posibilidad de una objeción de conciencia *activa* contraria a la aplicación de la reforma de la ley del aborto emprendida por Alberto Ruiz Gallardón, si finalmente hubiera entrado en vigor.

³ Olías, Laura, “El gobierno no aprueba el ahorro de excluir a miles de personas de la sanidad pública”, *eldiario.es*, 31 agosto 2014. Disponible en: http://www.eldiario.es/desalambre/exclusion-sanitaria-personas-probar-Gobierno_0_297470798.html

⁴ *Ibid.*

⁵ Navarro, Sílvia, “Las cosas por su nombre ¿Objeción de conciencia o desobediencia civil?”, *Revista de Bioética y Derecho*, 28, 2013, pp. 91-101. Disponible en: http://www.ub.edu/fildt/revista/pdf/rbyd28_master.pdf; Anónimo, “Monago insta a deducir los tratamientos de los médicos que objetan a no atender a inmigrantes irregulares”, *Huffington Post-El País*, 9 agosto 2012; Sahuquillo, María R., “Sanidad avisa a los médicos objetores de que no pueden atender a sin papeles”, *El País*, 10 agosto 2012. En este sentido se han pronunciado también el Comité de Bioética de Catalunya, el Institut Borja de Bioètica, el Col·legi de Metges de Catalunya y el Consejo General de la Organización Colegial de Enfermería.

⁶ Triviño Caballero, Rosana, “Segregación sanitaria, derecho a la salud y objeción de conciencia. Reflexiones a propósito del Real Decreto-ley 16/2012”, en M^a Teresa López de la Vieja (coord.), *Bioética, en plural*, Plaza y Valdés, Madrid, 2014, pp. 165-195.

⁷ Rodríguez, Vanesa, “Médicos y abogados se rebelan contra Gallardón: ‘Seguiré haciendo abortos aunque acabe en la cárcel’”, *Huffinton Post*, 27 enero 2014. Disponible en: http://www.huffingtonpost.es/2014/01/27/medicos-abogados-gallardon_n_4643380.html ; Vaello, Paz, “Ginecólogos y psiquiatras ante el aborto: entre la mentira y la cárcel”, *eldiario.es*, 26 enero 2014. Disponible en: http://www.eldiario.es/sociedad/Insumisos-Ley-Gallardon_0_220828113.html

Desde la despenalización del aborto en 1985, la objeción se había convertido generalmente en el refugio de las conciencias más conservadoras. Paradójicamente, su nueva versión se configuraba como un mecanismo de oposición a medidas que los profesionales potencialmente objetores consideran regresivas y reaccionarias⁸.

De acuerdo con el Anteproyecto de Ley Orgánica de protección de la vida del concebido y derechos de la mujer embarazada, el 95% de los abortos que se practican cada año en España no hubieran podido hacerse, ya que esta ley exigía:

- dos dictámenes de psiquiatras diferentes que no podían estar vinculados a la clínica o centro hospitalario que lo realizara;
- un documento que certificara que la mujer había recibido toda la información sobre la posibilidad de continuar con su embarazo, así como sobre el proceso y las presuntas consecuencias de su interrupción;
- un periodo de reflexión obligatorio de 7 días, tras los que su decisión seguía condicionada por los dictámenes psiquiátricos.

Tales condiciones de acceso al servicio suponían, por un lado, una carrera de obstáculos contrarreloj (los embarazos no se detienen ante los trámites burocráticos, que podían durar entre uno y dos meses); por otro lado, implicaban la consideración de la mujer como una persona aminorada, necesitada de expertos que certificaran una probable inestabilidad emocional. Al mismo tiempo, suponía el sometimiento a procesos de información y reflexión obligatorios antes de obtener el visto bueno por parte de una autoridad externa.

Estos requisitos, junto con la restricción del supuesto por malformación fetal, fueron considerados por muchos profesionales como las premisas de una ley de *gestación obligatoria* con la que no estaban dispuestos a colaborar⁹. Entendían que se trataba de una norma injusta, contraria a los intereses de una parte significativa de la población, ante la que su compromiso profesional y de conciencia les obligaba a rebelarse. Alguno de estos ginecólogos declaró abiertamente que seguiría practicando abortos a todas las mujeres que lo solicitaran y que crearía “una red de grupos operativos de apoyo en cada provincia conjuntamente con otras organizaciones y grupos feministas que [diera] salida a la problemática de los miles de mujeres que no [podrían] viajar al extranjero”¹⁰. Consideraba que “cuando una mujer ha decidido abortar no existe ley ni represión que le obligue a cambiar de criterio y lo hará, aun a costa de arriesgar su vida. Esto es lo que he aprendido después de 30 años realizando abortos”¹¹.

Isabel Serrano, ginecóloga y portavoz de la plataforma *Decidir Nos Hace Libres*, hablaba de la existencia de un “compromiso de conciencia”, que implica “actuar con el conocimiento científico existente en favor del paciente para que no ponga en riesgo su salud”. Así, si de acuerdo con los indicadores de la Organización Mundial de la Salud, la práctica de interrupciones de la gestación en condiciones de ilegalidad da lugar a más riesgos de morbilidad y mortalidad para las mujeres¹², Serrano entendía, como otras colegas, que su ética profesional y su compromiso de conciencia les obliga a hacer todo lo posible para evitar

⁸ Carbonell, Josep Lluís, “La mujer es un ser inferior e incapaz”, *El País*, 28 enero 2014. Disponible en: http://ccaa.elpais.com/ccaa/2014/01/28/valencia/1390907469_423096.html

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

¹² Guttmacher Institute, “In Brief: Facts on Induced Abortion Worldwide”, Guttmacher Institute-OMS, 2012.

abortos de riesgo. La ginecóloga argumentaba que “las leyes por supuesto importan, pero nosotros tenemos un deber sanitario que es evitar sufrimientos y riesgos innecesarios”¹³.

Varios juristas ofrecieron su apoyo a mujeres y profesionales sanitarios que se hubieran podido ver envueltos en problemas con la futura ley¹⁴. Con el texto tal y como estaba antes de su actual paralización, aquel profesional que no cumpliera a rajatabla con los supuestos que marcaba la ley cometía presuntamente un delito recogido en el Código Penal y podía ser condenado a una pena de entre uno y tres años de prisión y de entre uno y seis de inhabilitación especial. Además, al ser un delito público, era perseguible de oficio y lo podía denunciar cualquier persona, con lo que los profesionales quedaban en una situación de inseguridad jurídica total.

A pesar de los riesgos, la posibilidad de la desobediencia entre los facultativos emergió con fuerza para atajar este segundo gran mal: la vulneración de la libertad sexual y reproductiva de las mujeres.

El rechazo a la expedición de certificados de virginidad y la reconstrucción del himen

En el año 2000, el Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA) calculó que el número de mujeres que son víctimas de crímenes de honor en todo el mundo es de 5.000 cada año¹⁵, aunque según otras organizaciones que han seguido de cerca esta situación, la cifra real puede ser tres o cuatro veces más elevada¹⁶. Si una mujer se acerca a un médico y le pide un certificado de virginidad o la restauración de su himen ante la posible amenaza de un crimen de honor, ¿qué debería hacer el profesional? ¿Atender o rechazar su petición?

En un estudio reciente realizado en Suecia, se encontró que una pequeña mayoría de profesionales sanitarios estaría de acuerdo con atender la solicitud de la mujer bajo determinadas circunstancias¹⁷. Sin embargo, una gran minoría de profesionales se muestran contrarios a este tipo de prácticas y no estarían dispuestos a realizarlas bajo ninguna circunstancia. En esos casos, el rechazo parece configurarse como una forma de oposición a las normas patriarcales y de defensa de los derechos sexuales de las mujeres, incluso cuando se trata de un procedimiento médico legal, que cuenta con el pleno conocimiento y consentimiento de la mujer.

Se ha apelado a varias razones –discutibles, me parece– por las que ginecólogos y médicos de Atención Primaria se oponen a participar en semejantes procedimientos:

¹³ Vaello, Paz, “Ginecólogos y psiquiatras ante el aborto: entre la mentira y la cárcel”, *op. cit.*

¹⁴ Rodríguez, Vanesa, “Médicos y abogados se rebelan contra Gallardón: ‘Seguiré haciendo abortos aunque acabe en la cárcel’”, *op. cit.*

¹⁵ Human Rights Watch define los crímenes de honor como “actos de violencia, usualmente asesinatos, cometidos por parte de los varones en contra de las mujeres de su propia familia cuando se considera que han traído deshonor a esta” (Human Rights Watch, “Oral Intervention at the 57th Session of the UN Commission on Human Rights”, 6 abril 2001. Disponible en: <http://www.hrw.org/news/2001/04/05/item-12-integration-human-rights-women-and-gender-perspective-violence-against-women>). Los crímenes de honor pueden comprender un gran número de ofensas, desde infidelidad marital y sexo pre-marital hasta no servir la comida a tiempo.

¹⁶ Fundación Surgir, “Manual para responsables políticos, instituciones y la sociedad civil: Combatir los crímenes de honor en Europa”, 2011-2012, pp. 11-12. Disponible en: <http://www.mundocooperante.org/documentos/informesurgir.pdf>

¹⁷ Juth, Niklas y Lynöe, Niels, “Zero tolerance against patriarchal norms? A cross-sectional study of Swedish physicians’ attitudes towards young females requesting virginity certificates or hymen restoration”, *Journal of Medical Ethics*, 2014.

- una es que consideren que no deben confabularse con sus pacientes para intentar ocultar información a sus parejas potenciales cuando la pérdida de la virginidad aconteció antes del matrimonio¹⁸.
- Desde un punto de vista puramente científico, otra razón es que ni el certificado de virginidad ni la reconstrucción del himen son procedimientos médicamente indicados. El himen no posee una función biológica y su ruptura no tiene, en principio, ninguna consecuencia que perjudique la salud de la mujer.
- Hay quienes dan un paso más y no solo creen que intervenir en este tipo de requerimientos no supone un beneficio para la mujer, sino que consideran que atenderlos constituye un peligro bien para su salud mental, puesto que implica colaborar, a sabiendas, a fundar sus matrimonios y su vida familiar sobre la falsedad y el engaño; bien para su salud física, puesto que en lugares como Guatemala existen datos que atestiguan que las mujeres que han sido sometidas a reconstrucciones de himen sufren infecciones, hemorragias, incontinencia, fístulas y fuertes dolores durante el coito¹⁹.
- Otra objeción, esta vez basada en el discurso de los derechos humanos, es que este tipo de procedimientos perpetúa la discriminación contra las mujeres, ya que la expectativa de la virginidad en las mujeres que no están casadas no se produce en el caso de los hombres solteros²⁰. Por tanto, a las mujeres solteras no se les debería exigir que permanecieran vírgenes, que prueben su virginidad como una condición para el matrimonio, ni tampoco ser “revirgadas”. De acuerdo con este argumento, los profesionales que participan en estos requerimientos serían cómplices en el sometimiento de las mujeres a unos estándares de comportamiento más restrictivos que los que se les suponen a los hombres.

La idea de que una mujer incapaz de probar su virginidad requiere un procedimiento quirúrgico para elevar su estatus y ser merecedora así de su futuro marido, cuya castidad poco importa, puede resultar tan repugnante y discriminatoria como para que se justifique el rechazo de un ginecólogo a realizarlo.

No obstante, los profesionales no deberían evitar reflexionar también acerca de las consecuencias de su negativa, que puede dar lugar a la expulsión de las mujeres de sus familias y comunidades, a la ruptura del compromiso matrimonial, el divorcio, la violencia contra ellas e incluso a crímenes de honor.

En este caso, nos encontramos ante intervenciones que invocan a la dimensión socio-cultural de la salud, en la medida en la que afectan a las interrelaciones de las mujeres afectadas con las comunidades a las que pertenecen. Se trata de peticiones que plantean un conflicto entre la aceptación de la petición de la mujer y la contribución con una costumbre discriminatoria que exige a las mujeres una supuesta virtud no requerida a los hombres. Si, como rezan los códigos deontológicos, los profesionales han de dar prioridad a la vida, la salud y el bienestar de sus pacientes, ¿es la objeción en este caso el mal o el remedio?

¹⁸ Raphael, David D., “The ethical issue is deceit”, *British Medical Journal*, 316, 1998, p. 460.

¹⁹ Roberts, Helen, “Reconstructing virginity in Guatemala”, *Lancet*, 367 (9518), 2006, pp.1227-1228.

²⁰ De acuerdo con el artículo 1 de la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra las mujeres, la discriminación se define como “cualquier distinción, exclusión o restricción hecha según el sexo que tenga el efecto o propósito de perjudicar o anular el reconocimiento, disfrute o ejercicio de los derechos humanos y las libertades fundamentales por parte de las mujeres, independientemente de su estatus marital, de acuerdo con el fundamento de igualdad entre hombres y mujeres”.

¿A grandes males, grandes remedios?

He iniciado este trabajo planteando dos casos de objeción: la oposición respectiva de los profesionales sanitarios al Real Decreto 16/2012 y de algunos ginecólogos a la reforma de la Ley de salud sexual y reproductiva 2/2010. Ambos surgen como dos posibles grandes remedios –no los ideales, por supuesto, pero remedios, al fin y al cabo- frente a lo que, a mi juicio, son dos grandes males: la desaparición de la asistencia sanitaria universal, pública y gratuita y la amenaza de la capacidad de decidir de las mujeres en materia de libertad sexual y reproductiva.

Puesto que la casuística de la bioética es tan diversa como lo son las motivaciones para la conciencia, junto a los ejemplos anteriores consideré de interés introducir un tercero: la objeción de conciencia de los profesionales sanitarios frente a las peticiones de certificaciones de virginidad y de reconstrucción del himen. Este caso, en el que la reacción de los profesionales surge en un principio como una forma de defensa de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, plantea, como hemos visto, una serie de problemas ante los que no siempre resulta fácil tomar postura.

A la hora de analizar conjuntamente estos tres supuestos, aparecen problemas de naturaleza diferente. En los tres, las motivaciones de conciencia aparentemente están vinculadas al compromiso que los profesionales tienen con el bienestar de sus pacientes. Sin embargo, mientras que en las dos primeras situaciones los profesionales son proveedores de un servicio que las personas afectadas demandan, de manera que los intereses de profesionales y pacientes son coincidentes frente a un mandato institucional, en el tercer caso el profesional niega el servicio solicitado, de modo que sus intereses parecen entrar en conflicto con los de la mujer.

El compromiso de conciencia en este último ejemplo pretende preservar presuntos bienes mayores de carácter variado: que el matrimonio esté fundado en *la verdad*; que la mujer no ponga en peligro su salud física y/o mental; que las mujeres del mundo no sean discriminadas ni castigadas por su falta de castidad. Sin embargo, esos bienes mayores, con frecuencia determinados unilateralmente por el experto, pueden dar lugar a males no menores; de ahí la necesidad de una aproximación más centrada en la persona implicada, que considere sus circunstancias, deseos e intereses.

Esta perspectiva, vinculada a la teoría relacional-feminista, enfatiza la condición intersubjetiva de la conciencia. Ello significa, por una parte, superar la dimensión estrictamente individual a la que mayoritariamente se ha circunscrito el valor de la conciencia, destacando la interlocución con los demás y la consideración del alcance que tienen las propias acciones sobre el otro; por otra parte, implica la posibilidad de que la conciencia alerte a los sujetos —a veces en situación de opresión— sobre la internalización de los valores dominantes que pudieran estar influenciando de manera inconsciente sus comportamientos²¹.

En esa línea, países como Holanda han optado por desarrollar un protocolo en relación con la reconstrucción del himen de acuerdo con el cual se informa a las mujeres de las cuestiones en juego. Habitualmente, las mujeres desisten y sólo una pequeña minoría desea seguir adelante con el procedimiento²². Para esa pequeña minoría, la opción de la intervención sigue

²¹ Taylor, Gabriele, *Pride, Shame, and Guilt: Emotions of Self-Assessment*, Oxford University Press, Nueva York, 1987.

²² Van Moorst, Bianca R. *et al.* “Backgrounds of women applying for hymen reconstruction, the effects of counselling on myths and misunderstandings about virginity, and the results of hymen reconstruction”, *European Journal of Contraception and Reproductive Health Care*, 7, 2012, pp. 93-105.

estando disponible, entendiendo, de ese modo, que es posible proporcionar una mejor atención a la salud de las mujeres. El protocolo holandés permite el seguimiento médico de las mujeres, lo cual ha sido difícil en países donde la restauración del himen está prohibida o más o menos tabuizada.

Habitualmente, tenemos la intuición de que no todas las objeciones o conflictos de conciencia son iguales, de que ciertos “grandes remedios” son más valiosos o justificables que otros. Pero, al mismo tiempo, se hacen necesarias la reflexión y la cautela a la hora de emitir opiniones, pues los propios prejuicios pueden hacernos caer en argumentos inconsistentes. Como señalaba al principio, la objeción de conciencia no debería ser un mecanismo de primera elección para resolver los problemas derivados del pluralismo moral propios de las sociedades democráticas. No obstante, su reconocimiento como un recurso posible nos interpela a considerar sus límites y condiciones, a seguir ahondando y debatiendo sobre su sentido. Ojalá este trabajo contribuya, siquiera mínimamente, al logro de semejante objetivo.

Referencias bibliográficas

- Anónimo, “Monago insta a deducir los tratamientos de los médicos que objetan a no atender a inmigrantes irregulares”, *Huffington Post-El País*, 9 agosto 2012
- Carbonell, Josep Lluís, “La mujer es un ser inferior e incapaz”, *El País*, 28 enero 2014. Disponible en: http://ccaa.elpais.com/ccaa/2014/01/28/valencia/1390907469_423096.html
- Fundación Surgir, “Manual para responsables políticos, instituciones y la sociedad civil: Combatir los crímenes de honor en Europa”, 2011-2012, pp. 11-12. Disponible en: <http://www.mundocooperante.org/documentos/informesurgir.pdf>
- Guttmacher Institute, “In Brief: Facts on Induced Abortion Worldwide”, Guttmacher Institute-OMS, 2012
- Human Rights Watch, “Oral Intervention at the 57th Session of the UN Commission on Human Rights”, 6 abril 2001. Disponible en: <http://www.hrw.org/news/2001/04/05/item-12-integration-human-rights-women-and-gender-perspective-violence-against-women>
- Juth, Niklas y Lynöe, Niels, “Zero tolerance against patriarchal norms? A cross-sectional study of Swedish physicians’ attitudes towards young females requesting virginity certificates or hymen restoration”, *Journal of Medical Ethics*, 2014

- Navarro, Sílvia, “Las cosas por su nombre ¿Objeción de conciencia o desobediencia civil?”, *Revista de Bioética y Derecho*, 28, 2013, pp. 91-101. Disponible en: http://www.ub.edu/fildt/revista/pdf/rbyd28_master.pdf
- Olías, Laura, “El gobierno no aprueba el ahorro de excluir a miles de personas de la sanidad pública”, *eldiario.es*, 31 agosto 2014. Disponible en: http://www.eldiario.es/desalambre/exclusion-sanitaria-personas-probar-Gobierno_0_297470798.html
- Raphael, David D., “The ethical issue is deceit”, *British Medical Journal*, 316, 1998, p. 460
- Roberts, Helen, “Reconstructing virginity in Guatemala”, *Lancet*, 367 (9518), 2006, pp.1227-1228
- Rodríguez, Vanesa, “Médicos y abogados se rebelan contra Gallardón: ‘Seguiré haciendo abortos aunque acabe en la cárcel’”, *Huffinton Post*, 27 enero 2014. Disponible en: http://www.huffingtonpost.es/2014/01/27/medicos-abogados-gallardon_n_4643380.html
- Sahuquillo, María R., “Sanidad avisa a los médicos objetores de que no pueden atender a sin papeles”, *El País*, 10 agosto 2012
- SEMFyC, “El número de profesionales sanitarios que han decidido objetar supera la cifra de 2.000”, 10 septiembre 2012. Disponible en: http://www.semfyc.es/es/noticias/destacadas/listado/Objetores10septiembre_2012/
- Taylor, Gabriele, *Pride, Shame, and Guilt: Emotions of Self-Assessment*, Oxford University Press, Nueva York, 1987
- Triviño Caballero, Rosana, “Segregación sanitaria, derecho a la salud y objeción de conciencia. Reflexiones a propósito del Real Decreto-ley 16/2012”, en M^a Teresa López de la Vieja (coord.), *Bioética, en plural*, Plaza y Valdés, Madrid, 2014, pp. 165-195
- Vaello, Paz, “Ginecólogos y psiquiatras ante el aborto: entre la mentira y la cárcel”, *eldiario.es*, 26 enero 2014. Disponible en: http://www.eldiario.es/sociedad/Insumisos-Ley-Gallardon_0_220828113.html
- Van Moorst, Bianca R. *et al.* “Backgrounds of women applying for hymen reconstruction, the effects of counselling on myths and misunderstandings about virginity, and the results of hymen reconstruction”, *European Journal of Contraception and Reproductive Health Care*, 7, 2012, pp. 93-105

El humor ético como humor intercultural y su aplicación para fomentar la paz

Juan Carlos SIURANA APARISI

Universitat de València

Introducción

He estudiado el fenómeno del humor en perspectiva ética en varias de mis publicaciones anteriores (p. ej. Siurana, 2012a, 2012b, 2013). Suelo definirlo como la “capacidad para percibir algo como gracioso, lo cual activa la emoción de la hilaridad, que se expresa a través de la sonrisa o la risa” (Siurana, 2015, 20).

La definición de aquello en lo que consiste el “humor ético” es bastante más compleja. En mi libro titulado *Ética del humor. Fundamentos y aplicaciones de una nueva teoría ética* (Siurana, 2015), he intentado dar contenido a dicha definición, explicando los múltiples matices que tendría eso que yo llamo el “humor ético”.

En el presente trabajo voy a ofrecer algunas características que tendría el “humor ético”, como humor intercultural, y su posible aplicación para fomentar la paz.

Los límites del humor: explorando la relación entre humor y ofensa

Hace unos años, en todos los principales periódicos de la Europa Occidental se hizo referencia a un comentario ofensivo de Silvio Berlusconi, cuando comenzó su período como presidente del Parlamento Europeo en Estrasburgo. Se refirió al político alemán Martin Schulz diciendo que debería formar parte como guardia, en una película sobre los campos de concentración nazis. La mayoría de los presentes estaban consternados, pero Berlusconi rió sonoramente después de lanzar su insulto.

Tras conocer la respuesta negativa de la prensa a su comentario, se justificó diciendo que había sido simplemente un chiste y nada más. Como dicen Pickering y Lockyer, esta justificación se basaba en “la noción banal de que un chiste es *sui generis* y que no debe registrarse dentro del mismo esquema de entenderlo como un discurso serio” (Pickering y Lockyer, 2009, 1). Pero estos autores piensan que hay límites éticos a lo que podemos decir con un chiste. Éste, en concreto, era seriamente ofensivo. La línea se había sobrepasado.

Pickering y Lockyer, en el libro que editan conjuntamente titulado *Beyond a Joke. The Limits of Humour* (*Más allá de un chiste. Los límites del humor*), tratan de responder a preguntas como las siguientes: ¿Cómo medimos los valores estéticos del humor frente a la ética de evitar daño? Puede que haya casos en los que el humor debería ser cruel, incluso brutal, y diseñado para ofender o dañar a sus objetivos, pero ¿son casos excepcionales y justificables solo en circunstancias excepcionales? Si no es así, ¿podemos trazar una línea clara entre los ataques cómicos hacia los que tienen un enorme poder y hacia los que son relativamente débiles y sin defensa? ¿Y dónde termina la ridiculización satírica y comienza la burla de acoso? ¿Hay una distinción entre cuestionar y romper las convenciones sociales? ¿o entre el humor que desafía los tabús y el humor que tiene como objetivo ser gravemente ofensivo? ¿Quién tiene que definir qué es aceptable y qué no, si todos tenemos un mismo derecho a reír de lo que queramos? ¿Puede haber solo estándares relativos del humor en una sociedad cada vez más fragmentada, con grupos y comunidades diferentes con normas, principios y estándares bastante diferentes?

Consideran que es necesario explorar las relaciones entre el discurso serio y el cómico, y más específicamente entre el humor y la ofensa. El propósito de su libro es “explorar la cuestión de dónde yacen los límites éticos del humor” (Pickering y Lockyer, 2009, 5).

Saben que, al intentar dar una respuesta a este objetivo se les puede acusar de moralistas, intolerantes o de querer ser “políticamente correctos” -expresión que se ha convertido también actualmente, en algún sentido, en negativa-.

Pero hay que adentrarse en el terreno peligroso de establecer una línea entre el humor y la ofensa, entre la libertad de expresión y el respeto cultural, en una sociedad pluralista.

Es una cuestión importante, porque el humor es uno de los elementos más penetrantes de la cultura pública. Está en todos los medios de comunicación contemporáneos, en la mayoría de sus diferentes formatos, y en la vida cotidiana, en las relaciones del día a día.

Generalmente se considera beneficioso reír sobre las cosas, incluyéndonos a nosotros mismos, para ver el lado bueno y afrontar mejor las situaciones problemáticas de la vida. Pickering y Lockyer quieren centrarse en la cuestión del uso ofensivo del humor.

¿Cómo establecer un límite ético al humor sin que se considere “censura”? Hay casos en los que se acepta la censura, por ejemplo, protegiendo a los niños de algunas formas de humor sexual, pero la censura generalizada es una negación de la libertad de expresión, y merece ser cómica y seriamente desafiada.

Detectan un “conflicto entre los preocupados por proteger la libertad de expresión y los preocupados por proteger a grupos minoritarios, oprimidos o previamente perseguidos, de la expresión pública de intolerancia, encubrimiento, estereotipaje abusivo, discriminación y odio” (Pickering y Lockyer, 2009, 8).

¿Cuál es el humor éticamente adecuado en relación con las religiones y las culturas? ¿Existe un humor intercultural o interreligioso?

Hacia un humor intercultural que no resulte ofensivo y logre que riamos juntos en sociedades multiculturales

Cuando una persona se ofende por un chiste de mal gusto relacionado con sus creencias y contado por una persona que no pertenece a su comunidad religiosa, eso no significa que no tenga sentido del humor, y que no pueda reír de sí misma y de algunos aspectos de su propia cultura. Por ejemplo, muchos chistes sobre judíos los describen como deseosos de dinero, y Woody Allen hizo en una ocasión el siguiente chiste:

“¡Ojalá Dios me diera simplemente una señal clara de su existencia! Como, por ejemplo, haciendo un amplio depósito a mi nombre en un banco suizo”.

El humor en esto radica en el contraste entre la ferviente aspiración espiritual y la desenfadada avaricia material, de alguien que, por otro lado, sea o no creyente, tiene un trasfondo culturalmente judío y sabe que muchos chistes resaltan eso de los judíos.

Cuando una persona hace bromas amables sobre su propia cultura o religión, normalmente eso no resulta ofensivo para sus miembros, pero cuando alguien se burla de la cultura o la religión de otro, entonces aumentan mucho las probabilidades de que eso pueda entenderse como una ofensa.

El significado cómico depende también de los contextos en los que se cuenta el chiste, la capacidad para contarlos, la identidad de quien los cuenta y los que lo escuchan (Palmer, 1994, cap. 13). Lo que es divertido en un momento, puede no serlo en otro.

Haines y Donnelly nos dicen: “A veces lo que piensas que va a ofender no lo hace. Y a veces lo que crees que es un chiste, causa una gran ofensa” (Haines y Donnelly, 1986, p. 76).

Como nos recuerda Maureen Lipman, “hay una línea muy delgada entre lo humorístico y lo ofensivo” (Maureen Lipman, 2000, 216).

Hay quienes se ofenden a la mínima de un chiste, ante la más pequeña referencia negativa a su género o etnia, sus logros o personalidad. Afortunadamente son pocos.

También están los chistes que parecen no contener una dimensión ofensiva cuando sí la tienen.

Pickering y Lockyer, recogen el siguiente chiste, en el que el humorista parece mostrar que no quiere ser racista al contar un chiste y hace pausas casi cada vez que pronuncia una palabra:

“Había una vez un negro... un pakistaní... y un judío... en un club nocturno... tomando un trago... ¡Qué ejemplo más bonito de una comunidad integrada!”

El chiste mismo deriva del aparente absurdo de tener que dejar el chiste inconcluso para evitar connotaciones racistas, algo que seguramente los oyentes habían anticipado que iba a ocurrir, y la frustración de esa expectativa es lo que les hace reír. El hecho de que solicitemos ser éticos al hacer los chistes puede llevar también a crear este nuevo tipo de chistes, que pareciendo que no quieren ser racistas, realmente lo son.

Jerry Palmer nos dice: “la excesiva conflictividad produce ofensa en lugar de humor, (y) la excesiva cortesía produce aburrimiento; una de las artes solicitadas al comediante es la habilidad para pisar esta línea divisoria” (Palmer, 1987, 175). Hay casos en los que la línea es clara, porque el chiste contiene violencia racista, pero hay otros casos en los que la línea es difícil de establecer.

Pickering y Lockyer escriben: “Es obvio que el discurso cómico opera de modos que son distintos de otras formas de discurso, y sería tonto intentar reducirlo, o hacerlo conformar, a las convenciones y valores de esas otras formas” (Pickering y Lockyer, 2009, 15).

Por un lado, esperamos de nuestros humoristas que desafíen las fronteras aceptadas, que asuman riesgos, que intenten impactarnos, pero, por otro lado, también pensamos que no pueden decir cualquier cosa que quieran, que tienen también que atender a ciertos criterios éticos.

Pickering y Lockyer quieren establecer dónde están los límites del humor, “para que ‘nosotros’, en el sentido multicultural de la palabra, podamos reír juntos sobre una base mucho más amplia y sin el prejuicio no examinado que permite al humor hacer poco más que causar una profunda ofensa a otros” (Pickering y Lockyer, 2009, 16).

Les preocupan dos temas interrelacionados: la cuestión del humor y la ofensa, y cómo esto se relaciona con las divisiones sociales y las estructuras de poder en la sociedad. Entre las propuestas interesantes de este libro, destaco que detectan la ausencia de un repertorio de chistes que iluminen y aprecien la riqueza de la diversidad cultural (Howitt y Owusu-Bempah, 2009). Son necesarios chistes que afirmen los beneficios del multiculturalismo.

La pregunta que yo sugiero realizar es la siguiente: ¿por qué surgen los chistes ofensivos hacia minorías culturales? Si comprendemos las causas de dichos chistes, podremos también actuar para reducir los chistes ofensivos y fomentar aquellos que pueden permitirnos “reír juntos”. Como espero mostrar a continuación, una importante causa de dichos chistes es su capacidad para generar conciencia de grupo.

Los chistes que nos unen a un grupo concreto pero que nos separan del resto no constituyen un humor ético

Gary Alan Fine y Michaela de Soucey, de la Northwestern University, nos dicen que cada grupo de interacción social desarrolla, a lo largo del tiempo, una cultura del chiste: “un conjunto de referencias humorísticas que son conocidas por los miembros del grupo al que los miembros se pueden referir y que sirve como la base de posterior interacción.” (Fine y Sourcey, 2005, 1).

Hacer chistes, por tanto, tiene un carácter histórico retroactivo. Fine y Soucey, después de analizar varios ejemplos etnográficos de chistes continuados, defienden que “el bromeo del grupo (*group joking*) está arraigado, es interactivo y referencial, y que estas características le dan poder dentro de un contexto de grupo” (Fine y Sourcey, 2005, 1).

Y añaden: “Los elementos de la cultura del chiste (*joking culture*) sirven para *suavizar* la interacción del grupo, *compartir* afiliación, *separar* al grupo de los de fuera, y *asegurar* la conformidad de los miembros del grupo a través del control social” (Fine y Sourcey, 2005, 1).

Nancy Bell, de la Washington State University, ha estudiado la comprensión del humor. Usando ejemplos de humor en la interacción intercultural, muestra que la competencia del chiste es un constructo de algún modo dinámico, que la comprensión puede ser parcial y que la falta de la comprensión total no excluye su apreciación. Bell defiende “una visión de la comprensión del humor que es social tanto como cognitiva” (Bell, 2007, 367). Es decir, no basta tener capacidades cognitivas para entender un chiste, es necesario también conocer y comprender el contexto social, las tradiciones culturales implicadas en el chiste, y adherirse a los valores de aquellos que están contando los chistes, para poder reír.

Neal R. Norrick, de la Universidad de Saarland, explora áreas de contacto entre la comunicación y el humor (Norrick, 2007, pp. 389-413). Ha comprobado que las diferencias lingüísticas y culturales se explotan por propósitos humorísticos en la comunicación entre

diferentes sistemas de discurso. Investigó dos tipos de humor:

1.- El *contraste*: Los humoristas exageran las diferencias lingüísticas y culturales para destacar el malentendido entre las lenguas.

2.- La *mezcla*: Los humoristas cambian entre lenguas para crear humor.

En ambos casos parece ser que el humor contribuye a generar conciencia de grupo. Considero que habrá que establecer también una línea entre el humor que, exagerando diferencias lingüísticas o cambiando entre lenguas, consigue, no obstante, ser respetuoso con las minorías culturales de aquel que no lo consigue.

Antes decíamos que para que un chiste nos resulte divertido, a menudo los oyentes tienen que conocer el contexto en el que surge y el grupo al que se dirige. Si se nos habla de un grupo desconocido, entonces el chiste no tendrá su efecto. ¿Cómo podemos traducir un chiste referido a un determinado grupo en un determinado entorno cultural, para lograr un efecto parecido en otros contextos culturales?

Christie Davies nos recuerda que muchos chistes europeos dependen de ciertas convenciones sobre cómo son percibidos ciertos grupos étnicos. Los “lentos suizos” en Francia, los “estúpidos belgas” en Holanda. En ocasiones existen chistes sobre un mismo grupo en toda Europa, como los “cobardes italianos”. En otras ocasiones se trata de un pequeño grupo dentro de un mismo país. Así, los chistes británicos sobre los “estúpidos irlandeses” pueden transformarse en chistes sobre belgas, gallegos, etc., en el país apropiado (Davies, 2005).

Personalmente considero que este tipo de chistes que generalizan negativamente la manera de ser de un grupo cultural o de los ciudadanos de un determinado país, no son éticamente correctos, por, al menos, dos motivos: primero, porque todas las generalizaciones son incorrectas, y, segundo, porque no es imaginable que quieran conseguir un efecto positivo. Llamando “estúpidos” a los belgas o “cobardes” a los italianos, ¿qué efecto positivo se espera extraer, cuando ninguna de las dos cosas son ciertas? Creo que hacer chistes sobre la estupidez o sobre la cobardía en general, tienen un efecto positivo, porque nos ayudan a reforzar la motivación para ser sensatos y valientes, pero cuando atribuimos de un modo injusto estas características a un grupo o población, el posible efecto positivo de los chistes sobre la estupidez o sobre la cobardía se desvanece bajo la forma de la ofensa.

Puesto que las religiones, en general, juegan un papel muy importante en la identidad cultural de las personas, cabe preguntarse ¿qué papel juega el humor en las religiones? ¿Es el humor algo valioso para las religiones?

El humor ético es el que fomenta la paz dentro de las religiones y entre las religiones

Hershey Friedman presenta más de cien ejemplos de sarcasmo, ironía, juego de palabras y otros tipos de humor para establecer que el humor impregna a las Sagradas Escrituras. Friedman escribe que “el humor acerca a Dios a la humanidad. Claramente, El que se sienta en el cielo ríe” (Friedman, 1999, 284).

John Morreall, en cambio, piensa que algunos ejemplos de humor señalados por Friedman son dudosos y otros claramente no son humor (Morreall, 2001). Luego examina los pasajes de la Biblia en los que la risa se atribuye a Dios y a sus profetas, y muestra que, para Dios, la risa expresa solo desdén, no diversión humorística. “De hecho, en la medida en que la risa de desdén de Dios se asocia con su matar enfadado de esos de los que se ríe, y en la medida en

que tal venganza parece incompatible con la diversión, la ferocidad del desdén de Dios parecería excluir el que viera algo divertido en sus enemigos” (Morreall, 2001, 301). “Los humanos que hablan por Dios –los profetas- también ríen solo de los enemigos.” (Morreall, 2001, 301). Por último, considera los pasajes de la Biblia que valoran negativamente la hilaridad y la risa divertida. Su conclusión es que “Dios tal y como está representado en la Biblia no tiene sentido del humor y que el humor no impregna las Sagradas Escrituras” (Morreall, 2001, 293).

Hershey Friedman contesta posteriormente a Morreall. Le recuerda que hay muchos autores que sí piensan que hay una gran cantidad de humor en la Biblia (p. ej., Knox, 1969; Jonsson, 1985, pp. 41-50; Bonham, 1988, pp. 38-51; Whedbee, 1998). Radday y Brenner editaron un libro entero tratando este tema (Radday y Brenner, 1990).

Friedman piensa, por ejemplo, que puesto que mucho humor de la Biblia consiste en juegos de palabras, es necesario estar familiarizado con el hebreo. Mucho del humor se pierde en la traducción. Además, piensa que el hecho de que Dios actúe como un padre enfadado y herido, de hecho lo hace más próximo a la humanidad.

Personalmente, tengo mis dudas respecto a la justificación de los enfados de Dios afirmando que eso lo convierte en más humano. En todo caso, lo que necesitamos son más bien modelos de personas que sean capaces de controlar los enfados, y que canalicen esa energía, por ejemplo, hacia un humor ético. ¿Podemos encontrar “humor ético” en las Sagradas Escrituras? Creo que Friedman piensa que es posible defender este tipo de humor a partir de la Biblia, cuando concluye: “La risa que trae a la humanidad más cerca de Dios, p.ej., la risa para animar a los enfermos y deprimidos, el humor que eleva a los oprimidos, y la risa que se burla de los que se dedican al mal es, de hecho, divina” (Friedman, 2002, p. 221).

Vassilis Saroglou se ha preguntado si entre la religión y el sentido del humor hay una incompatibilidad “a priori” (Saroglou, 2002). Aunque el humor no está ausente de la religión, sospecha que el rechazo histórico de la religión a lo cómico no es accidental, sino que refleja una realidad más profunda. Basándose en sus estudios sobre psicología del humor, psicología de la religión y antropología psicológica, concluye lo siguiente: “Parece que (...) la religión se asocia negativamente con rasgos de la personalidad, estructuras cognitivas y consecuencias sociales típicas del humor: incongruencia, ambigüedad, posibilidad del sin sentido, bajo dogmatismo y bajo autoritarismo, juego, espontaneidad, atracción por la novedad y el riesgo, falta de confianza y finalidad, descompromiso afectivo y moral, pérdida de control y orden implicado por emocionalidad, y finalmente transgresión, especialmente transgresión de las prohibiciones relacionadas con la agresión/dominio y la sexualidad” (Saroglou, 2002, 205).

De todas esas características, personalmente debo cuestionar de manera especial el hecho de que el humor se caracterice por lo que él llama el “descompromiso afectivo y moral”. Creo que el “humor ético”, que es el tipo de humor que a mí me interesa fomentar en este libro, se caracteriza, entre otras cosas, por su capacidad para el compromiso afectivo y moral.

Sin reconocer esta posible crítica, Saroglou sí anticipa, en cambio, que uno podría objetar que hay otros rasgos asociados con el humor que pueden tener afinidades positivas con la religiosidad. Un rasgo de la personalidad que puede presentarse como común a ambos, tal y como Saroglou reconoce es el optimismo-positividad. Nos dice que las personas religiosas, incluyendo a los fundamentalistas, suelen expresar un elevado optimismo y positividad en su bienestar subjetivo (Diener, Suh, Lucas y Smith, 1999; Sethi y Seligman, 1993), características también fuertemente asociadas con el sentido del humor (Kuiper y Martin, 1998).

Pero, dejando eso aparte, Saroglou considera que la religiosidad está negativamente asociada con el sentido del humor.

Saroglou piensa que se necesita más investigación para comprobar esta y otras hipótesis más sutiles, como, por ejemplo, si un tipo de religiosidad (de mente abierta o de mente cerrada), el altruismo y las preocupaciones éticas invocadas por situaciones específicas, pueden influir o explicar esta posible relación negativa entre el humor y la religión.

Se le podría objetar que conocemos a gente religiosa con un buen sentido del humor, a lo que Saroglou responde: “es posible que la gente religiosa tenga un buen sentido del humor *a pesar de* su religiosidad; y no necesariamente *a causa de* ella” (Saroglou, 2002, 206).

Samuel Joeckel, de Palm Beach Atlantic University, reconoce que muchos cristianos e instituciones cristianas han adoptado actitudes teológicas y orientaciones que militan contra muchas formas de risa, pero nos propone un marco teórico en el que el cristianismo puede auténticamente abrazar el humor.

Su artículo describe modos en que el humor procede orgánicamente de la cristiandad.

Joeckel esboza un tipo de cristiano para quien es más probable abrazar el humor: “uno abierto a la ambigüedad y a la flexibilidad interpretativa, y uno que quiere desafiar al dogmatismo y a los sistemas cerrados (uno que yo he identificado con el cristiano flexible).” (Joeckel, 2008, 431).

Y añade: “Son los que no poseen estas características -el cristiano inflexible- a los que se aplican los comentarios finales de Saroglou” (Joeckel, 2008, 431).

Del debate entre Saroglou y Joeckel extraigo, personalmente, la conclusión de que el humor ético, capaz de reír incluso, de modo amable, de las propias creencias, contribuye a una visión abierta de la religión que uno profesa, mientras que el rechazo completo al humor podría ser un signo de una vivencia fanática de la religión.

Pero, ¿está éticamente justificado que alguien ría de las creencias religiosas de otras personas? ¿Dónde estaría el límite respecto a aquello de lo que podríamos reír en el ámbito de las religiones?

La ética del humor que yo defiendo se presenta como una base sobre la cual fomentar el diálogo y el entendimiento mutuo entre las personas de las diversas culturas y creencias religiosas. El humor ético es, en mi propuesta, un camino muy valioso para fomentar la paz entre las culturas.

Por eso, a continuación, me parece importante analizar, en perspectiva ética, el famoso conflicto internacional generado hace unos años por las llamadas “viñetas danesas” o “viñetas sobre Mahoma”, que se publicaron en Dinamarca.

El humor ético es respetuoso con las creencias religiosas: evita aquello que pueda ofender o generar conflicto

En septiembre de 2005, el diario *Jyllands-Posten*, de Dinamarca, publicó unas viñetas sobre el Islam que causaron un gran conflicto internacional. El Consejo Musulmán de Dinamarca, que gestiona la mayor mezquita del país, envió una delegación a Egipto y Líbano para llamar la atención sobre las viñetas publicadas. A causa de aquel viaje el mundo musulmán descubrió las caricaturas de Mahoma, la región ardió en protestas que causaron un goteo de muertos y Dinamarca se convirtió en víctima de ataques y boicots.

En el Congreso de 2006 de la *International Society for Humor Studies* (Danish University of Education, Copenhagen), muchas mesas redondas afrontaron temas surgidos por la historia de las viñetas de Mahoma. Entre ellas, un coloquio organizado por Paul Lewis titulado,

“Ridículo Transnacional y Respuesta”, se centró en las implicaciones de la investigación sobre humor de los eventos que rodearon la publicación de las viñetas. En el año 2008 la revista *Humor. International Journal of Humor Research*, (Lewis, 2008) publicó los resultados de dicho coloquio. Se trataba de una colección de ensayos breves de los miembros del panel (Christie Davies, Giseline Kuipers, Paul Lewis, y Victor Raskin) y por otros dos que asistieron al coloquio (Elliott Oring y Rod A. Martin). No puedo recoger aquí todas las ideas expresadas en esa publicación. En los apartados siguientes destacaré algunas de ellas.

Para afrontar la problemática de las viñetas danesas, Rod A. Martin, nos recuerda que el humor puede tener una influencia positiva o negativa dependiendo del estilo de humor que utilicemos. El uso del humor no es siempre benigno y amigable. El humor es una compleja y multifacética forma de comunicación que puede tener una gran cantidad de efectos sobre los otros. Su inherente ambigüedad lleva a que sea fácilmente malentendido o malinterpretado.

Su posición al respecto es: “Todos tenemos límites de lo que podemos hacer chistes y reír. Alguien que haya tenido que tratar con la muerte de un niño pequeño seguramente no disfrutará de los chistes sobre la muerte de bebés. La persona con creencias religiosas fuertemente asentadas puede no desear reír de ciertos temas que son vistos como sagrados. (...) Esto son realidades que necesitan ser respetadas en nuestras interacciones con otros” (Martin, 2008).

Martin nos recuerda la escala que ha propuesto sobre estilos de humor (Martin, Puhlik-Doris, Larsen, Gray y Weir, 2003). Nos dice que sus estudios indican que mientras algunos tipos de humor (afiliativo y de auto-afirmación) pueden ser beneficiosos, otros estilos (agresivo y auto-demoledor) pueden ser dañinos para la salud mental y las relaciones interpersonales.

Del mismo modo que debemos tratar con empatía y respecto a los otros con nuestro humor, también hay que hacerlo al relacionarnos en un nivel social más amplio.

Sobre las viñetas danesas, nos dice que hemos aprendido lo siguiente: “Vivimos en un mundo en el que se está volviendo de un modo crecientemente crucial para las personas de diferentes religiones y culturas aprender a entender, respetar y comunicarse honestamente con el otro. Cuando nosotros, sin darnos cuenta, ofendemos a otros con nuestro humor, la respuesta apropiada es genuinamente pedir perdón y entrar en un diálogo para buscar comprender mejor su perspectiva. No es la cuestión abogar por la libertad de opinión, o la de someterse uno mismo a la tiranía de los que “se ofenden fácilmente”, como algunos han argumentado, sino reconocer que algunas cosas es mejor dejarlas sin decir, al menos en el tiempo presente, fuera del respeto por las sensibilidades de otros.” (Martin, 2008, 21).

Rod A. Martin añade que, por supuesto, esto no significa que se pueda aceptar la violencia que se generó. Tales reacciones violentas pueden ser condenadas mientras se busca todavía comprender las causas que la subyacen. Afirma que: “bromear inapropiadamente de lo que otros consideran sagrado, al igual que llevar la balanza hacia la guerra sin pensar, no contribuirá a un mundo mejor” (Martin, 2008, 21). Rod A. Martin termina diciendo: “El humor (...) puede usarse para expresar aceptación y cuidado, y mejorar la cohesión en las relaciones interpersonales, pero puede también usarse para enfatizar las diferencias, expresar hostilidad, menospreciar y humillar, y alienar a otros. Esto es verdad tanto en el nivel social como en el individual” (Martin, 2008, 21).

La posición de Rod A. Martin es criticada luego por Christie Davies alegando que los principios que se aplican a la relación entre individuos no necesariamente pueden trasladarse a un nivel social más amplio (Davies, 2008, 30).

El texto editado por Paul Lewis se compone de posicionamientos individuales con cuestionamientos y respuestas de unos a otros. Victor Raskin hace un resumen de las posibles ideas principales sobre lo que nos enseñó el incidente de las viñetas danesas. Lo reproduce en forma de preguntas, que recogeré a continuación:

- “1.- ¿Que la sátira puede no ser divertida cuando hiere?
- 2.- ¿Que el humor agresivo permanece como el más bajo tipo de humor y que es, de largo, despreciable?
- 3.- ¿Que aquellos a quienes se dirige la sátira pueden ofenderse?
- 4.- ¿Que los regímenes y organizaciones autoritarios y totalitarios pueden hacer uso de esa ofensa para sus propios propósitos?
- 5.- ¿Que sus poblaciones puede que no entiendan que un periódico individual de una democracia occidental no esté a favor de la posición y política oficial del gobierno?
- 6.- ¿Qué las barreras del lenguaje y fronteras internacionales ya no importan?
- 7.- ¿Qué los liberales de Occidente se quedarán impactados por la violenta respuesta y hablarán sobre libertad de expresión?” (Raskin, 2008, 42).

Finalmente este tema parece que nos pone frente a una causa coercitiva desagradable de la que el propio Victor Raskin afirma que prefiere escapar, y mantener la sonrisa.

La ética del humor que yo defiendo, en la línea de pensamiento expresada por Rod A. Martin, está totalmente en contra del uso ofensivo del humor hacia una cultura o religión, pero también de las reacciones desproporcionadas a sus ofensas. La ética del humor nos propone un humor amable y respetuoso sobre el cual poder construir también el diálogo, el respeto y la convivencia pacífica entre las culturas y las religiones.

Un ejemplo paradigmático de este tipo de humor es el practicado por “Payasos Sin Fronteras”.

Un ejemplo de humor ético como humor intercultural que contribuye a fomentar la paz: Payasos Sin Fronteras

Jaume Mateu i Bullich, más conocido como Tortell Poltrona, es un ejemplo de artista socialmente comprometido. Fundador y director del Circo Cric, así como del Centro de Investigación de las Artes del Circo, ha sido también impulsor de *Payasos Sin Fronteras*, una innovadora forma de compromiso social y artístico que ha contribuido a explorar nuevas formas de solidaridad internacional y a proporcionar prestigio al mundo del circo.

Jaume Mateu se siente completamente de acuerdo con aquellos que vinculan la tarea del payaso con el papel tradicional de los chamanes en las comunidades más primitivas: ser los verdaderos poseedores de la sabiduría colectiva.

En una entrevista realizada por Miquel Osset, nos explica cómo surgió la idea.

El proyecto se inició cuando le llamaron para realizar una actuación en el campo de refugiados de la península de Ístria, en 1993, a petición de los niños, donde había croatas, bosnios y serbios. Jaume Mateu nos dice que “la función humana que tiene el payaso es la de hacer reír” (Poltrona, 2012, 62). El resultado le sorprendió. “La gente de diferentes etnias enfrentadas fue capaz de reír conjuntamente de una misma cosa, y eso tuvo unos efectos colaterales fantásticos” (Poltrona, 2012, 62). Ese año redactaron los estatutos para crear Payasos Sin Fronteras.

Mateu escribe: “El payaso tiene una utilidad fantástica: cuando no se puede reír de nada, el reír te salva” (Poltrona, 2012, 62). El payaso consigue pasar de la tragedia a la comedia de forma casi instantánea.

Esta actividad les permitía recuperar el deseo interno que les motivaba al realizar su actividad: querían cambiar el país, querían cambiar su realidad más próxima. “Cuando se decidió que todo el mundo tenía que hacerse rico, nos distrajimos” (Poltrona, 2012, 63). “Habíamos pasado de hacer teatro comprometido a hacer teatro para hacer que la gente hiciera ‘jiji jajá’ sin ningún componente reflexivo detrás” (Poltrona, 2012, 63-64).

Payasos Sin Fronteras les hizo aprender muchas cosas sobre su función social.

Recibió pronto apoyo mediático y también de las asociaciones de vecinos, de las asociaciones de padres de los colegios. Se convirtió en un movimiento, una herramienta al servicio de los niños que se encuentran en estas situaciones.

Los payasos que participan en esta ONG adquieren pronto un gran compromiso con esta actividad. Mateu destaca algunos de los motivos: “Ves que, con un espectáculo como este, puedes hacer cultura; es decir, puedes hacer arte que cambia la forma de vivir, de pensar y de actuar de la gente” (Poltrona, 2012, 65). Solo desde España y hasta 2012 habían hecho ya 336 expediciones.

Uno de los casos más extremos de sus actuaciones por el mundo ocurrió en Gaza, donde incluyeron un número con la simulación de una bomba. Mateu lo justifica diciendo: “La gente ríe de las cosas que conoce (...). La función del payaso es, mediante la risa, extraer o minimizar los miedos que tenemos. Tenemos miedo de cosas que creemos conocer. Por eso, el número de la bomba donde ha funcionado mejor ha sido en Gaza. Para ellos es una cosa muy próxima. Saben de qué va. Todo el mundo reía mucho.” (Poltrona, 2012, 66).

Los viajes con Payasos Sin Fronteras le han llevado a pensar que la vida irreal es la que llevamos aquí. Estamos tan preocupados por las cosas que tenemos, y por lo que podemos llegar a hacer, que perdemos el sentido de la vida. Mateu escribe: “Yo pienso que las cosas que tienen realmente valor en la vida no valen dinero: que te amen y poder amar. Y poder reír, que es una consecuencia.” (Poltrona, 2012, 68).

Los miembros de Payasos Sin Fronteras se ofrecen a otras organizaciones porque no tienen estructura propia. Trabajan para la Cruz Roja, ACNUR, Médicos Sin Fronteras, Save the Children, o para un capellán que trabaja en una leprosería. Hacen giras que se componen de uno o dos espectáculos diarios. Actúan básicamente para población refugiada por causa bélica o desastre natural. Ahora están creando una federación internacional con los Estados Unidos, Canadá, Sudáfrica, Irlanda, Suecia, Bélgica, Francia, Alemania, España, etc., para establecer directrices y evitar duplicaciones e ineficiencias.

Hay cuarenta y cuatro millones de personas refugiadas en el mundo, reconocidas y fuera de sus países de origen. Además están los desplazados interiores, como es el caso de Sudán o Colombia. En el campo de Dadaab, en Kenia, en 2012, había unas 400.000 personas dentro de un área planificada para 50.000.

En Costa de Marfil trabajaban para la organización africana Saint Camille, que se dedica a los enfermos mentales. Allí no hay hospitales para ellos. Los enfermos mentales son encadenados a un árbol o a una pared. Hacen allí sus necesidades. Si tienen, además, la mala suerte de caer entre integristas religiosos les pueden pegar para “purificarlos”. Los tienen encadenados durante años hasta que llegan los miembros de esta organización y los liberan. Les dan comida, medicinas. Hay más de 20.000 personas que dependen de este centro. Es impactante actuar delante de este público.

Personalmente considero que Payasos Sin Fronteras es un gran ejemplo para mostrar que el humor es actividad social, en el sentido clásico de la expresión, es decir, una actividad que desarrolla un bien necesario para la sociedad. Mateu nos dice que la función social del humor es minimizar los miedos que tenemos. Creo que esa finalidad es muy valiosa, y merece ser apoyada.

Concluyo, por tanto, destacando que el humor ético tiene un gran poder para conseguir que personas de etnias enfrentadas rían conjuntamente, lo cual lo convierte en un recurso imprescindible para avanzar hacia una sociedad intercultural, en la que sus miembros sean capaces de sentirse vinculados los unos con los otros y de convivir en paz.

Conclusiones

Destacaré a continuación algunas de las conclusiones que podemos extraer de este trabajo:

1. Esperamos que nuestros humoristas desafíen las fronteras aceptadas, asuman riesgos, e intenten impactarnos, pero también pensamos que no pueden decir cualquier cosa que quieran, que tienen también que atender a ciertos criterios éticos.
2. La ética del humor aspira a lograr una risa intercultural, que todos podamos reír juntos.
3. Se detecta la ausencia de un repertorio de chistes que iluminen y aprecien la riqueza de la diversidad cultural. Son necesarios chistes que afirmen los beneficios de la interculturalidad.
4. Los chistes que generalizan negativamente la manera de ser de un grupo cultural o de los ciudadanos de un determinado país, no son éticamente correctos, no solo porque todas las generalizaciones son incorrectas, sino también porque no es imaginable que quieran tener un efecto positivo. Hacer chistes sobre los vicios en general tiene un efecto positivo, pero atribuirlos a un grupo o población concretos es ofensivo.
5. Necesitamos modelos de personas que sean capaces de controlar los enfados, y que canalicen esa energía, por ejemplo, hacia un humor ético.
6. La ofensa hacia una religión mediante el humor es completamente rechazable, pero el humor ético, capaz de reír incluso, de modo amable, de algunos aspectos de las propias creencias, contribuye a una visión abierta de la religión que uno profesa, mientras que el rechazo completo al humor podría ser un signo de una vivencia fanática de la religión, que causará daños a la salud de uno mismo y de los demás.
7. El humor ético es una base sobre la cual fomentar el diálogo, el entendimiento mutuo y la paz entre las personas de las diversas culturas y creencias religiosas.
8. Bromear inapropiadamente de lo que otros consideran sagrado no contribuye a un mundo mejor.
9. Cuando, sin darnos cuenta, ofendemos a otros con nuestro humor, la respuesta éticamente apropiada es pedir perdón y entrar en un diálogo para comprender mejor su perspectiva, no la de abogar por la libertad de expresión ni la de someterse a la tiranía de los que se ofenden fácilmente.
10. La función social del payaso es, mediante la risa, extraer o minimizar los miedos que tenemos. Payasos Sin Fronteras es un gran ejemplo de cómo el humor puede contribuir a reducir los miedos allí donde los seres humanos están más amenazados.
- 11.

Bibliografía

- Ballester, Manuel y Enrique Ujaldón (eds.) (2010), *La sonrisa del sabio. Ensayos sobre humor y filosofía*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Bell, Nancy D. (2007), "Humor comprehension: Lessons learned from cross-cultural communication", *Humor. International Journal of Humor Research*, vol. 20, nº 4, pp. 367-387.
- Bonham, Tal D. (1988), *Humor: God's Gift*, Broadman Press, Nashville-Tennessee.
- Davies, Christie (2005), "European ethnic scripts and the translation and switching of jokes", *Humor. International Journal of Humor Research*, vol. 18, nº 2, pp. 147-160.
- Davies, Christie (2008), "Response Essays", en Lewis, Paul (ed.); Christie Davies; Giseline Kuipers, Paul Lewis, Rod A. Martin, Elliot Oring y Victor Raskin, "The Muhammad cartoons and humor research: A collection of essays", *Humor. International Journal of Humor Research*, vol. 21, nº 1, pp. 30-32.
- Diener, Ed, Eunkook M. Suh, Richard E. Lucas y Heidi L. Smith (1999), "Subjective well-being: Three decades of progress", *Psychological Bulletin*, 125, pp. 276-302.
- Fine, Gary Alan, Michaela De Soucey (2005), "Joking cultures: Humor themes as social regulation in group life", *Humor. International Journal of Humor Research*, vol. 18, nº 1, pp. 1-22.
- Friedman, Hershey (1999), "Humor in the Hebrew Bible", *Humor. International Journal of Humor Research*, vol.13, nº 3, pp. 257-285.
- Friedman, Hershey H. (2002), "Is there humor in the Hebrew Bible? A rejoinder", *Humor. International Journal of Humor Research*, vol. 15, nº 2, pp. 215-222.
- Haines, J. y P. Donnelly (eds.) (1986), *Malice in Wonderland. Robert Maxwell v. Private Eye*, Macdonald, Londres y Sydney.
- Howitt, Dennis y Kwame Owusu-Bempah (2009), "Race and Ethnicity in Popular Humour", en Sharon Lockyer y Michael Pickering (eds.), *Beyond a Joke. The Limits of Humour*, Palgrave MacMillan, Nueva York, pp. 47-64.
- Joeckel, Samuel (2008), "Funny as hell: Christianity and humor reconsidered", *Humor. International Journal of Humor Research*, vol. 21, nº 4, pp. 415-433.
- Jonsson, Jakob (1985), *Humour and Irony in the New Testament*, E.J. Brill, Leiden-Holanda.
- Knox, Israel (1969), "The traditional roots of Jewish humor", en Conrad M. Hyers (ed.), *Holy Laughter*, The Seabury Press, Nueva York, pp. 150-165.
- Kuiper, Nicholas A. y Rod A. Martin (1998), "Is sense of humor a positive personality characteristic?", en W. Ruch (ed.), *The Sense of Humor: Explorations of a Personality Characteristic*, Mouton de Gruyter, Berlín/Nueva York, pp. 159-178.
- Lewis, Paul (ed.) (2008), Davies, Christie, Giseline Kuipers, Paul Lewis, Rod A. Martin, Elliot Oring y Victor Raskin, "The Muhammad cartoons and humor research: A collection of essays", *Humor.*

International Journal of Humor Research, vol. 21, nº 1, pp. 1-46.

Lipman, Maureen (2000), "It's the Way You Tell 'Em'", *GM Magazine*, Agosto, p. 216.

Martin, Rod A. (2008), *La psicología del humor. Un enfoque integrador*, Orión, Madrid. Trad. del original en *The Psychology of Humor: An Integrative Approach*, Amsterdam: Elsevier, 2007.

Martin, Rod A., P. Puhlik-Doris, G. Larsen, J. Gray and K. Weir (2003), "Individual differences in uses of humor and their relation to psychological well-being: Development of the Humor Styles Questionnaire", *Journal of Research in Personality*, vol. 37, nº 1, pp. 48-75.

Morreall, John (2001), "Sarcasm, irony, wordplay, and humor in the Hebrew Bible: A response to Hershey Friedman", *Humor. International Journal of Humor Research*, vol. 14, nº 3, pp. 293-301.

Norrick, Neal R. (2007), "Interdiscourse humor: Contrast, merging, accommodation", *Humor. International Journal of Humor Research*, vol. 20, nº 4, pp. 389-413.

Palmer, Jerry (1987), *The Logic of the Absurd*, BFI, Londres.

Palmer, Jerry (1994), *Taking Humour Seriously*, Routledge, Londres.

Pickering, Michael y Sharon Lockyer (2009), "Introduction: The Ethics and Aesthetics of Humour and Comedy", en Sharon Lockyer y Michael Pickering (eds.), *Beyond a Joke. The Limits of Humour*, Palgrave MacMillan, Nueva York, pp. 1-26.

Poltrona, Tortell (2012), *Opinions d'un Pallasso. El compromís social de l'artista*, Proteus, Barcelona.

Radday, Yehuda T. y Athalya Brenner (eds.) (1990), *On Humor and the Comic in the Hebrew Bible*, Almond Press, Sheffield-UK, pp. 59-97.

Raskin, Victor (2008), "Response Essays", en Lewis, Paul (ed.), Davies, Christie, Giseline Kuipers, Paul Lewis, Rod A. Martin, Elliot Oring, Victor Raskin, "The Muhammad cartoons and humor research: A collection of essays", *Humor. International Journal of Humor Research*, vol. 21, nº 1, pp. 1-46.

Saroglou, Vassilis (2002), "Religion and sense of humor: An a priori incompatibility? Theoretical considerations from a psychological perspective", *Humor. International Journal of Humor Research*, vol. 15, nº 2, pp. 191-214.

Sethi, Sheena y Martin E.P. Seligman (1993), "Optimism and fundamentalism", *Psychological Science*, 4, pp. 256-259.

Siurana, Juan Carlos (2012a), "Filosofía del humor: estado de la cuestión", *Diálogo Filosófico*, 82 (enero/abril), pp. 4-33.

Siurana, Juan Carlos (2012b), "Fundamentos para una ética del humor", en Enric Casaban Moya (ed.), *XIX Congrés Valencià de Filosofia*, Societat de Filosofia del País Valencià, Valencia, pp. 473-484.

Siurana, Juan Carlos (2013), "Los rasgos de la ética del humor. Una propuesta a partir de autores contemporáneos", *Veritas*, 29 (septiembre), pp. 9-13.

Siurana, Juan Carlos (2015), *Ética del humor. Fundamentos y aplicaciones de una nueva teoría ética*, Plaza y Valdés, Madrid.

Whedbee, William J. (1998), *The Bible and the Comic Vision*, Cambridge University Press, Cambridge.

Este trabajo es un resultado del proyecto de investigación titulado “El humor terapéutico como mecanismo para reducir el estrés y, con ello, prevenir el suicidio y la depresión en los usuarios de los servicios sanitarios”, número de expediente SM I 22/2014, concedido por la Conselleria de Sanitat, Generalitat Valenciana, en el marco de las ayudas para la realización de proyectos de investigación en materia de Salud Mental en la Comunitat Valenciana, desarrollado en el año 2014.

Se inscribe en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2013-47136-C2-1-P, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

El crecimiento de la banca ética en España frente al descrédito de la banca tradicional

Jesús Javier ALEMÁN ALONSO

Universidad Pública de Navarra

Introducción¹

En este trabajo, haremos un análisis de la situación actual de la banca en España como consecuencia de las políticas económicas desplegadas por el Banco Central Europeo (BCE), a raíz de la omnipresente crisis económica. Del mismo modo, trataremos de dar las pautas necesarias para que se puedan realizar los cambios necesarios, en las sociedad y en las instituciones, en una búsqueda de alternativas reales al deshumanizador sistema bancario actual. Lo primero que hay que destacar, es el cambio de rumbo que está experimentando el sector bancario² en España y también en Europa³. Un cambio de rumbo que se centra en dos aspectos fundamentales y que, en cierto modo, van en direcciones opuestas: el primero de

1 Este trabajo se ha desarrollado dentro del Grupo de Estudios Lógico-Jurídicos (JuriLog) del IFS, CCHS-CSIC, y en el marco del Proyecto de Investigación “Kontuz! Los límites del principio de precaución en la praxis ético-jurídica contemporánea” (FFI2011-24414), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España.

2 Nos referiremos al “sector bancario” y a la “banca” de forma indistinta, incluyendo en ambos conceptos tanto a bancos, como a cajas de ahorros, como a cooperativas de crédito (salvo lo que se dirá de forma específica respecto a estas últimas) porque, aunque sean formas jurídicas distintas, todas están reconocidas como entidades destinadas al crédito de forma legal.

3 Véase Navarro, V. “Las consecuencias negativas del crecimiento del sector financiero” en <http://www.vnavarro.org/?p=10504> [Consultado 15/02/2015]

ellos, es la concentración del sector bancario propiamente dicho, es decir, el que afecta a los entes privados tradicionales, los bancos, que han visto reducido su número pero cuyo poder aumenta considerablemente; y, el segundo, el crecimiento que está experimentando el sector de la banca social, tanto en las cooperativas de crédito como en las entidades reconocidas como “banca ética”. Mientras el primero de estos movimientos se centra en reproducir las mismas pautas de inversión que nos llevó a la crisis financiera, es decir, en la inversión especulativa interesada ahora en comprar deuda pública de los Estados por sus mayores rendimientos, el segundo se preocupa por una economía más cercana y productiva, con amplia base social y centrada, sobre todo, en un modelo de trabajo que resulte sostenible.

No descubro nada si les digo que el sector bancario es quién más se ha beneficiado, antes y después, de la crisis económica y financiera. Antes de la crisis, porque sus inversiones no se destinaban a la economía real, aquella que sirve para producir bienes y servicios destinados al consumo, sino a la pura y simple especulación financiera, también llamada *economía de casino*. Después de la crisis, cuando creíamos que sus operaciones fallidas, por la falta de previsión en los riegos asumidos, les pasarían factura, vemos con sorpresa cómo los Estados destinan cientos de millones de euros a su “rescate”, es decir, a salvarlos de sus propias consecuencias, la mayoría de las veces sin aplicarles ningún tipo de sanción, ni administrativa ni penal, como si sus acciones irresponsables estuvieran lejos de tener algún tipo de consecuencia social.

Hoy en día, asistimos estupefactos, al espectáculo de un sistema económico mundial que, libre de ataduras reglamentarias, se ha fagocitado a sí mismo y, en su voracidad, nos ha arrastrado al desastre. Sin embargo, no debemos pensar que las cosas suceden de forma inexorable, porque no ha sido solamente el sistema económico el que ha fallado, o la ley de la oferta y la demanda crediticia o bursátil, sino que estamos presos del poder político que ejerce la gran banca sobre los Estados para imponer sus propias condiciones, unos Estados cuya debilidad política se manifiesta en la incapacidad para poner freno a esa gran banca y a sus exigencias.

Los planteamientos económicos neoliberales basados en la libre circulación de capitales, el egoísmo a ultranza y la falta de escrúpulos en sus operaciones financieras, han puesto en jaque a los países europeos más débiles económicamente, pero pronto lo hará con los más fuertes. La búsqueda insensata y febril de un desarrollo económico mal entendido, con una competitividad absurda, sin límites, que beneficia solo a los más ricos, ha hecho tambalear las bases de la democracia en toda la Unión Europea que ahora busca, a toda prisa, soluciones a los graves problemas sociales provocados por una desastrosa política económica.

Conciliar los beneficios materiales, la calidad de vida y el bienestar de los ciudadanos no pasa, como nos quieren hacer ver, por una reducción de los derechos sociales y laborales conseguidos con el esfuerzo de todos. La realidad, es exactamente la contraria, la única forma de conseguir una sociedad más justa pasa por igualarnos en nuestras condiciones de vida (salarios, sanidad, pensiones, derechos políticos, etc.). Ya sabemos que cualquier sociedad es tanto más injusta cuanto más desigual se manifiesta (actualmente, España es el país más desigual de la Unión Europea después de Letonia⁴), por eso la justicia, la equidad y la democracia van de la mano.

4 Quién lo dice es José María Vera, director de la ONG Oxfam España, véase http://www.antena3.com/noticias/economia/espana-segundo-pais-mas-desigual-union-europea-letonia_2014103000227.html [Consultado 14/02/2015]

Cambio de rumbo en el Banco Central Europeo

Existen sectores estratégicos que siempre deberían estar en manos de los Estados, como la energía, las telecomunicaciones, los servicios básicos de salud y bienestar social, la educación universal, o los recursos hídricos y medioambientales. Los bancos nacionales y la emisión de moneda han sido, desde siempre, prerrogativas estatales por su alto nivel estratégico, por la capacidad de endeudamiento que podían permitirse, y por su libertad en la creación y distribución de la riqueza del país. En Europa, las consecuencias de una rápida, desigual y descompensada unión bancaria y monetaria ha puesto de manifiesto una serie de problemas con los que no se contaba cuando se proyectó dicha Unión. Entre ellos, el más dañino ha sido la particular gestación, creación y gestión del BCE, interesado solamente en prestar a los grandes bancos mientras se le prohíbe prestar directamente a las personas y a los Estados.

Desde que estalló la crisis financiera, el BCE, ante las dimensiones de la catástrofe, ha decidido cambiar su política monetaria haciéndola más expansiva, esto es, aumentando el dinero en circulación y bajando los tipos de interés como nunca lo habían hecho, alcanzando el 0,05% en septiembre de 2014⁵, con la finalidad de estimular la economía de la eurozona. Estas medidas extraordinarias, en las antípodas de lo que se conoce como una *política económica ortodoxa*, han hecho que aumente y, por lo tanto, se abarate la financiación para los bancos, las familias y las empresas no financieras⁶.

Sin embargo, este dinero tan barato no fluye por las venas de las economías familiares ni empresariales, fundamentalmente, por tres razones: primera, por la desconfianza de los propios bancos a los préstamos impagados, dado el alto porcentaje de morosidad que estos han alcanzado⁷; segunda, porque los bancos en vez de arriesgarse en préstamos al consumo, o a la inversión empresarial de dudoso cobro, prefieren destinarlo a comprar deuda pública al 3 ó 4% de interés, con lo cual el negocio bancario resulta más rentable y menos arriesgado, porque el Estado siempre paga (es muy difícil que un Estado quiebre por impago); y, tercera, por el alto desempleo que existe en nuestro país⁸ y, por tanto, de ingresos que puedan destinarse a créditos al consumo. Por la misma razón, si disminuye el consumo⁹ de bienes y servicios, los empresarios tampoco pedirán créditos para invertir en sus negocios ni contratarán más personal si saben que no habrá ventas suficientes con qué devolverlos. Esta espiral descendente de decrecimiento económico se denomina *deflación*¹⁰, y sus efectos pueden ser tan peligrosos como los derivados de la inflación, sus consecuencias, en todo caso, dependerán de su intensidad.

5 Para una información histórica más completa sobre los tipos de interés del BCE véase <http://es.euribor-rates.eu/tipo-de-interes-del-BCE.asp> [Consultado 17/02/2015]

6 Véase <http://economy.blogs.ie.edu/archives/2009/11/politicas-monetarias-heterodoxas.php> [Consultado 16/02/2015]

7En noviembre de 2014, el Banco de España cifraba la morosidad del sistema financiero español en el 12,77%. Véase <http://www.expansion.com/2015/01/16/empresas/banca/1421400658.html> [Consultado 17/02/2015]

8 El desempleo en España alcanzó en diciembre de 2014 una tasa del 23,7%. Véase <http://www.datosmacro.com/paro/espana> [Consultado 16/02/2015]

9 Véase Navarro, V. ¿Por qué el desempleo es tan elevado?, en <http://www.vnavarro.org/?p=11143> [Consultado 18/02/2015]

10 Véase la importancia del problema causado por la deflación en el sistema económico europeo, en <http://www.expansion.com/2015/02/13/economia/1423814861.html> [Consultado 14/02/2015]

Lo más normal es que quien pida un préstamo, ya sea una empresa o una familia, tenga la intención de devolverlo, pero no lo pedirá si sabe que no contará con ingresos por falta de trabajo o por falta de ventas en su negocio. Por eso, las medidas de política económica han de ir en sentido contrario a la austeridad que tanto promueve el BCE, y centrarse en el crecimiento sostenible, el empleo digno (así como el salario) y el consumo responsable. Un crecimiento que ha de venir, si la empresa privada no es capaz de realizarlo, de la mano de la inversión pública en bienes y servicios de calidad como la enseñanza, la sanidad o la educación, pero también por la creación de puestos de trabajo que sean difícilmente deslocalizables, como la atención a personas de la tercera edad o la ayuda a personas discapacitadas.

Algo difícil de hacer si se reduce la inversión pública y se deja que sea el mercado quien regule estas actividades, cosa que no hará por no ser lo suficientemente rentables. Como ya sabemos, el mercado no se regula por sí solo, ha de ser el Estado quien regule y quien decida cómo se han de repartir los recursos, pero difícilmente podrá hacerlo si los destina a rescatar bancos quebrados, que lo han sido gracias a esa libertad e independencia que el mercado les proporciona. El Estado no está para salvar bancos sino para cuidar de las personas, de los ciudadanos que lo sostienen y le da sentido.

Algunas consecuencias de la crisis financiera que afectan a la credibilidad del sector bancario español

Veamos ahora, cuáles han sido las consecuencias concretas que ha traído consigo la crisis financiera y de qué forma ha afectado ésta a la credibilidad del sistema bancario español.

1- La consecuencia más inmediata, desde el punto de vista estrictamente bancario, ha sido la restricción del crédito a las familias y a los empresarios con lo que se reduce el dinero destinado al consumo, y también a la inversión. Como ya he explicado, los bancos prefieren invertir en deuda pública o en operaciones especulativas de rápido beneficio que en inversiones más seguras pero a largo plazo.

2- La segunda consecuencia, ha sido el coste tan enorme para el erario público que ha supuesto el “rescate” de las entidades de crédito más perjudicadas (al permitirles trabajar sin una regulación efectiva), mayoritariamente, las Cajas de Ahorros. ¿Cuánto nos ha costado a los españoles las ayudas a estas entidades? Bien, llegados a este punto, hemos de decir que las cifras son “orientativas” ya que es difícil saber con precisión cuánto nos ha costado o, mejor, cuánto nos costará, porque tal cantidad de dinero no es algo que se vaya a pagar en una legislatura, ni siquiera en una generación. Las cifras que se han barajado son muy variadas, algunos calculan la factura en más de 200.000 millones de euros, mientras que otros dan por buena la cifra que publicó en abril el Tribunal de Cuentas, algo más de 100.000 millones. El problema de tales estimaciones, sin embargo, es que recogen partidas de lo más diverso, desde avales y créditos por parte del Estado hasta aportaciones directas de los bancos privados, desvirtuando así la factura real para las arcas públicas. Lo cierto es que, por el momento, el dinero desembolsado por los contribuyentes es muy inferior, ya que ronda los 50.000 millones de euros desde 2009. De hecho, en esta cifra coinciden tanto el Banco de España, como el Tribunal de Cuentas y la Comisión Europea¹¹.

11 Estas cifras las aporta la revista digital libremercado.com véase <http://www.libremercado.com/2014-04-09/cuanto-ha-costado-el-rescate-bancario-en-espana-1276515331/>. En el mismo sentido, la revista digital elconfidencial.com véase <http://www.elconfidencial.com/empresas/2013-09-08/cuanto-ha-costado-de-verdad-el->

3- Estos datos absolutos, a pesar de su inconmensurabilidad, es necesario que podamos relativizarlos y ponerlos en el contexto macroeconómico correspondiente. Es decir, estos millones de euros, que el Estado ha desembolsado de las arcas públicas para que no desaparezcan las entidades quebradas, ¿a qué tanto por ciento del Producto Interior Bruto corresponde?, es decir, ¿es mucho o es poco para la riqueza de nuestro país? Bien, en el año 2007, la deuda pública, lo que debía el Estado, ascendía al 36% del PIB, una tasa moderada que ha sido multiplicada por tres en el tiempo récord de siete años. En diciembre del pasado año, todos los medios de comunicación se hacían eco de la noticia, la deuda pública española había alcanzado el 98,10%¹² del PIB (muy cerca de la tasa psicológica del 100%). Es decir, debemos tanto dinero como toda la producción nacional de un año. Una tasa descomunal que tardaremos décadas en reducir, décadas en las cuales habrá que reducir los gastos y aumentar los ingresos, algo que sin duda lastrará todavía más nuestro débil Estado de bienestar ya que perderemos cantidad y calidad de servicios públicos y, además, tendremos que pagar mucho más por ellos, tanto en impuestos directos (IRPF) como en impuestos indirectos (IVA, carburantes, alcohol o tabaco). Así lo reconoció el propio ministro de economía cuando, en octubre del año pasado, dijo¹³: “el salvamento de bancos en crisis nos va a salir muy caro a todos”. Lo más irritante de todo ello, es que estas cantidades que el Estado ha destinado para el rescate bancario son prácticamente irrecuperables, nunca cobraremos el dinero gastado¹⁴. Y es que solo hay dos alternativas a salvar los bancos, y son: una, dejarlos caer, algo que ningún gobierno europeo ha permitido a diferencia del gobierno de EEUU; o dos, tomar el control estatal de los bancos quebrados, algo que tampoco ningún gobierno europeo se ha atrevido a hacer por las presiones políticas y económicas a que están sometidos, presiones que confirman la debilidad de los Estados, al tiempo que les exigen el respeto absoluto a la propiedad privada y a la libre competencia de los bancos.

4- Otra de las consecuencias negativas de la crisis financiera ha sido la reestructuración del sector bancario. Una reestructuración que se observa, sobre todo, en la reducción del número de entidades que operan en territorio español. En el año 2000, según los datos del Banco de España, había en nuestro país: 89 bancos, 48 cajas de ahorros y 94 cooperativas de crédito¹⁵. Eso hace un total de 231 entidades dedicadas al préstamo financiero. Hoy, esas cifras son sensiblemente más bajas, concretamente: 69 bancos, 3 cajas de ahorros (solo dos realizan de forma directa y autónoma sus actividades¹⁶) y 65 cooperativas de crédito¹⁷, sumando un total

rescate-de-la-banca-100-000-millones-de-euros_25562/. Igualmente, véanse también los datos aportados por el Banco de España en:

http://www.bde.es/f/webbde/GAP/Secciones/SalaPrensa/NotasInformativas/Briefing_notes/es/notabe02-09-2013.pdf [Consultado 17/02/2015]

12 Véase <http://www.expansion.com/2015/02/17/economia/1424164664.html> [Consultado 17/02/2015]

13 Véase <http://www.hispanidad.com/Confidencial/guindos-reconoce-que-el-salvamento-de-bancos-nos-va-a-salir-muy-carro-20131008-158997.html> [Consultado 18/02/2015]

14 Véase <http://www.arriagaasociados.com/2014/04/recuperaremos-el-dinero-publico-de-los-rescates-a-bankia-novagalicia-y-catalunya-caixa-a-pesar-de-las-preferentes/> [Consultado 18/02/2015]

15 El Banco de España, con una periodicidad mensual, más o menos, elabora un informe con los datos básicos de las distintas entidades bancarias, así como de otros organismos relacionados con el cambio de divisas y con el manejo de capitales en nuestro país. Al final de cada año natural proporciona otro informe anual que es el queda para el registro histórico. Véase el Registro de Entidades del Banco de España, a 31 de diciembre de 2000, <http://www.bde.es/f/webbde/IFI/servicio/regis/ficheros/es/311200.pdf> [Consultado 16/02/2015]

16 La tercera (Caja de Ahorros y Monte de Piedad de las Baleares) lo hace como apéndice de otra entidad, normalmente de un banco, del cual depende económica y administrativamente y que, finalmente, terminará por absorberla.

17 Véase el Registro de Entidades del Banco de España, a 11 de febrero de 2015,

de 137 entidades. Como vemos, en el corto periodo de catorce años, han desaparecido 94 entidades, entre bancos, cajas de ahorros y cooperativas de crédito. Vemos, además, que la peor parte se la han llevado las cajas de ahorros que, prácticamente, han desaparecido y las cooperativas de crédito, que se han visto reducidas en un tercio. Esta cantidad tan desproporcionada nos da una media de seis entidades de crédito que desaparecen al año en España. A este ritmo, podemos vaticinar que dentro de diez años habrán desaparecido otras sesenta entidades más (aunque hay que suponer que el ritmo de destrucción se ralentizará poco a poco). Esto supone una merma considerable en nuestra capacidad de elección, con el agravante de que han sido aquellas entidades más comprometidas con las causas sociales, las cajas de ahorros, las que antes han sido eliminadas del sector.

5- A consecuencia de esta gran reestructuración del sector bancario, las cifras hablan por sí solas: en los últimos seis años se han cerrado 13.000 oficinas (una de cada cuatro) y se ha reducido el personal en 59.000 trabajadores. De forma paralela a esta reducción de efectivos, se ha producido una concentración del negocio que ha sido más intensa en las grandes entidades. Ahora, las seis mayores firmas (Santander, BBVA, CaixaBank, Bankia, Popular y Sabadell) acaparan el 60% de toda la red de oficinas de España y el 64% de la plantilla¹⁸. Como vemos, quienes más ganan son las grandes entidades financieras, de las cuales ninguna se ha visto en apuros, al contrario, son las que más se han beneficiado de la crisis al adquirir las entidades quebradas, que previamente había saneado el Estado con dinero público, por cantidades irrisorias.

6- Pero, aún hay más. Después de que, prácticamente, hayan desaparecido las cajas de ahorros de nuestro país, ahora le toca el turno a las cooperativas de crédito: su reforma ya está en marcha. Reclamada previamente por el BCE y la Comisión Europea, supondrá modificaciones importantes en su régimen jurídico, porque dejarán de ser cooperativas para convertirse en bancos, y concentrarán el sector, ahora muy atomizado, creando uno o dos grandes grupos. Así lo anunciaba, el pasado mes de enero de 2014, el ministro de Economía Luis de Guindos, en el Congreso de los Diputados, con estas palabras: “Como último eslabón de la reforma de las entidades, les anuncio que el Gobierno realizará en los próximos meses una actualización del régimen jurídico de las cooperativas de crédito”¹⁹.

Esta propuesta, es una más en el largo proceso de readaptación del sector financiero y crediticio español al panorama europeo, donde lo que interesa es tener una banca fuerte que pueda hacer frente a las futuras crisis que han de soportar las economías de los distintos países de la Unión Europea. No me extenderé en lo contraproducente que puede ser aprobar una medida de este tipo. Si solo tenemos unos pocos bancos, con gran poder económico también tendrán gran poder político, y no podremos dejarlos caer, aunque sus cuentas hayan sido falseadas, por el riesgo de un colapso total del sistema financiero que podría paralizar gran parte de la economía europea, ya que serían demasiado grandes para quebrar, lo que se conoce como *too big to fail*.

La seguridad, que dicen los más avezados expertos, nos proporcionará el tener unos bancos grandes y fuertes, choca con el minoritario sector de las cooperativas de crédito, que apenas representan un 7% del total del sistema bancario español. Sin embargo, y a pesar del empeño

<http://www.bde.es/f/webbde/SGE/regis/ficheros/ren1184.pdf> [Consultado 17/02/2015]

18 Véase el diario económico Cinco Días, del 18 de agosto de 2014, p. 15, así como la página digital cincodias.com http://cincodias.com/cincodias/2014/08/14/mercados/1408027291_860646.html [Consultado 18/02/2015]

19 Véase http://cincodias.com/cincodias/2014/02/07/mercados/1391806286_473573.html [Consultado 18/02/2015]

europeo, creo que esta reforma será de muy difícil aplicación, y dudo mucho que pueda ser llevada a cabo de forma inminente por las características propias que presenta el sector: son entidades muy pequeñas, algunas de ámbito municipal, dispersas por todo el país y, a diferencia de las cajas de ahorros, tienen propietarios que no dejarán que les quiten sus entidades de crédito tan fácilmente.

El pasado mes de mayo, las 65 cooperativas de crédito, integradas en la Asociación Española de Cajas Rurales, ofrecieron una contraoferta²⁰ al Gobierno donde expresaban su oposición, tanto a ser convertidas en bancos, como a ser reunificadas en un único grupo junto al resto de las cooperativas financieras existentes. La propuesta ofrecida insiste en preservar los rasgos cooperativos del grupo, que mantiene altos niveles de solvencia, pero con una evolución que mejore su gobierno corporativo, intensifique los lazos y mecanismos de apoyo mutuo entre las entidades asociadas, y respete su independencia e identidad fundacional. Del mismo modo, al rechazar su "bancarización", este colectivo de cajas descarta también la posibilidad de salir a Bolsa.

Son muchas las personas que se han manifestado en contra de la medida adoptada por el Gobierno, entre ellas, José Antonio Pérez Cebrián, director general de la Caja Rural de Teruel, cuando dijo: "Somos una buena cooperativa y seríamos un mal banco", y añadió: "Bancos ya hay suficientes y se necesita otro tipo de entidades en el mercado, que sean más sociales, que estén más cercanas al territorio y que no se guíen exclusivamente por el beneficio, sino que tengan también ambiciones sociales"²¹. Y es que las cooperativas de crédito tienen como prioridad facilitar el crédito a sus socios y allegados, ninguna ha sido rescatada y todas están comprometidas con la riqueza y el desarrollo local. Por eso, la estrategia final del Gobierno no parece que sea tanto la de tener unos bancos fuertes cuanto desarmar a las clases trabajadoras de cualquier instrumento de empoderamiento²².

7- Estas y otras cuestiones relacionadas, directa o indirectamente con la banca, como las indemnizaciones millonarias de sus directivos, la falta de control y supervisión por parte del Banco de España de las entidades de crédito, las rápidas ayudas para salvar a los bancos (que no han servido para dar créditos a los empresarios ni para evitar los desahucios), o la irresponsabilidad de los dirigentes políticos en las Cajas de ahorros, por no hablar de la falta de compromiso para perseguir los delitos económicos, o la permisividad que se tiene con los paraísos fiscales, han hecho que aumente en España, pero también en la Unión Europea, la desconfianza y el descrédito sobre la gran banca que, ahora, aparece desafiante y poderosa, capaz de poner de rodillas a cualquier Estado, incluidas potencias económicas como Francia o Alemania.

Hemos de decir que, a pesar de la tremenda desafección que han provocado estas actuaciones bancarias, no podemos, sin más, dejar de utilizar los bancos para nuestras operaciones cotidianas pero tampoco podemos pensar que no hemos aprendido nada. La mayoría de las personas se han vuelto muy críticas con el sistema en general, y con los bancos en particular. Tan es así, que aunque unos han crecido por concentración bancaria, otros han crecido por la confianza que transmiten y la seguridad que ofrecen, como los bancos comprometidos socialmente.

20 Véase <http://www.laopinioncoruna.es/economia/2014/05/17/cajas-rurales-rechazan-bancos-ultiman/842291.html> [Consultado 18/02/2015]

21 Véase <http://www.diariodeteruel.es/Movil/Noticia.aspx?Id=44900> [Consultado 18/02/2015]

22 Sobre la extinción de los bancos pequeños en EEUU, véase <http://www.libremercado.com/2014-03-16/bancos-pequenos-una-especie-en-peligro-de-extincion-en-eeuu-1276512676/> [Consultado 18/02/2015]

Importancia de la banca cooperativa en Europa

En Europa, el modelo de cooperativas de crédito, *mutual banking* o *community banking*, tiene un peso muy importante en muchos países, y durante la crisis se ha desarrollado de forma significativa. Su número asciende a más de 4.000 bancos cooperativos en 20 países, acumulan más de 50 millones de socios y disponen de una cuota de mercado que alcanza el 20%, y en algunos países, como Francia u Holanda, supera el 40%. También, es necesario recordar que, al igual que en España, en la Unión Europea ningún banco cooperativo ha entrado en concurso de acreedores, ni ha recibido ayudas públicas, su prudencia en la gestión de los riesgos y su buen hacer han moderado los devastadores efectos que la crisis financiera ha dejado en Europa²³.

El mejor comportamiento de las cooperativas de crédito durante la crisis es una de las principales conclusiones de un reciente estudio de la Organización Internacional del Trabajo²⁴ (OIT) donde señala que en Europa: “las cooperativas de crédito superaron a los bancos tradicionales en casi todos los niveles de calificaciones bancarias”, y destaca que los activos de las cooperativas crecieron un 10% entre 2007 y 2010. También registraron ligeros aumentos en la concesión de créditos, sobre todo, en la financiación a las pequeñas y medianas empresas. Pero, sin duda, donde más se notó la importancia de los bancos cooperativos fue en el número de clientes, que crecieron un 14%, hasta alcanzar los 181 millones.

En estas circunstancias, es obligado reconocer que en los países donde las cooperativas de crédito tienen un peso significativo en el sector financiero, este es más estable. Entre otras cosas, porque este tipo de entidades, menos dependientes de las expectativas de los socios, en general, han podido evitar muchos errores que sí cometieron las entidades bancarias más grandes del sector privado. Aunque las cooperativas no siempre son vistas como las entidades más eficaces, vibrantes e innovadoras del sistema, en muchos países cubren de manera fiable y segura las necesidades crediticias de las pequeñas y medianas empresas y, también, por qué no decirlo, de muchos hogares.

Crecimiento de la banca cooperativa en España

Como ya hemos visto, en España, las 65 cooperativas de crédito gozan de buena salud, desde que estalló la crisis en 2008, este es el único sector que no ha necesitado ayudas públicas. Es más, son la única banca que ha crecido de forma significativa. Entre el año 2008 y el 2012, las cooperativas de crédito españolas han ganado 500.000 socios hasta alcanzar los dos millones y medio. En datos contables, durante este mismo periodo se han incrementado sus depósitos hasta alcanzar los 88.000 millones de euros, lo cual representa una cuota de mercado del 6,7% en 2012. También han aumentado el número de créditos concedidos en más de un 0,6%. En conjunto, el sector tiene unos activos de 131.000 millones de euros, el equivalente al de un banco mediano del tamaño del Banco Popular.

23 Todos los datos referidos a la banca cooperativa y banca ética, tanto de España como de Europa, los he extraído de la revista Alternativas económicas, nº 7, “Dossier Banca Cooperativa: La única banca que crece con la crisis”, pp 33-43. También en la revista digital alternativaseconomicas.coop http://alternativaseconomicas.coop/revista_numeros/7 (solo para suscriptores) [Consultado 18/02/2015]

24 Véase <http://www.unacc.com/Portals/0/Sala%20de%20Prensa/Unacc%20en%20los%20Medios/13.10.15.pdf> [Consultado 18/02/2015]

Todo este crecimiento, en plena crisis económica y financiera, no se explica si antes no se conoce la forma de trabajar que tienen estas entidades. La mayoría son pequeñas, casi de ámbito municipal, con un par de excepciones, que se dedican a proporcionar créditos a sus clientes sin incurrir en abusos ni en inversiones bursátiles. El trato personal y cercano a los clientes, la profesionalidad, la confianza y el compromiso con la ciudad o región en la que se asientan, suelen ser sus cartas de presentación. Es cierto que las cooperativas de crédito son más conservadoras y menos arriesgadas a la hora de dar créditos, pero esta prudencia se explica porque el 92% de los créditos concedidos están financiados por sus propios depósitos, y la entidad esta obligada a preservar los recursos de sus socios.

Las entidades más importantes dentro del panorama español son: Cajamar, con más de un millón de socios, da empleo a 6.500 personas y administra unos activos de 38.000 millones de euros. En septiembre de 2013, el grupo Cajamar solicitó al Banco de España una ficha bancaria para constituirse como Banco de Crédito Social Cooperativo. La segunda en importancia es Laboral Kutxa (fusión de Caja Laboral Popular e Ipar Kutxa) que, con una trayectoria de más de 50 años, cuenta con más de 9.000 socios, entre los que figuran sus 2.500 trabajadores y gestiona unos activos de 22.000 millones de euros. La tercera entidad más importante del sector es la Caja Rural de Navarra que gestiona un volumen de activos de 9.500 millones de euros y tiene 138.000 socios, entre los que figuran más de 13.000 empresas y unas 500 cooperativas.

En el plano laboral, las cooperativas de crédito, son una herramienta potentísima para evitar la exclusión financiera al mantener la mitad de sus 4.800 oficinas en poblaciones de menos de 25.000 habitantes que, a pesar de su baja rentabilidad, optan por la prestación de un servicio antes que por la búsqueda de la máxima rentabilidad. Hemos de admitir, que tras la “bancarización”, o conversión de las cajas de ahorros en bancos, con la excepción de las cajas de Ontinyent y Pollença, las cooperativas de crédito son las únicas entidades, junto a la banca ética, con una vocación social en el mundo financiero.

Crecimiento de la banca ética en España

Aceptamos que las cooperativas de crédito son entidades con un gran compromiso social pero no están consideradas como “banca ética”²⁵, ya que sus planteamientos siguen siendo, ante todo, comerciales. Para considerar una entidad como “ética” ha de cumplir un doble objetivo: financiar actividades económicas que tengan un impacto social positivo y ser viable económicamente. Como suele haber cierta confusión sobre qué es o qué no es una banca ética. Nosotros, además, para aceptar una entidad como banca ética, nos fijaremos en que pueda cumplir los cinco principios básicos: el *principio de ética aplicada*, es decir, cuando se aplica la ética en todas las operaciones bancarias de préstamos o de inversión; el *principio de coherencia*, que significa usar el dinero de forma coherente con los valores de la entidad; el *principio de participación* en la toma de decisiones de las políticas básicas de la entidad; el *principio de transparencia*, informando sobre las cuentas y actividades de forma regular y

25 *Banca ética es toda entidad de crédito legalmente reconocida, pública o privada, que realiza una labor de intermediación financiera, entre ahorradores e inversores, mediante unos criterios éticos de tipo positivo destinados a potenciar una economía más humana y más justa* (concepto de elaboración propia basado en la suma de criterios comúnmente aceptados). Este tipo de banca normalmente es privada, pero nada impide que pueda ser pública, o mixta, ya que los entes públicos también podrían desarrollarla, incluso con más garantías, pero desgraciadamente los ejemplos de bancos éticos públicos son prácticamente nulos.

pública; y, por último, el *principio de implicación* en la transformación social del sistema económico²⁶. Tendremos en cuenta que estos principios éticos sean los que marquen, no solo su actividad crediticia, sino también su actitud y compromiso ante cada situación social o personal. Por eso, estos criterios deben estar presentes en todas y cada una de las actividades de la entidad financiera ética, porque una entidad financiera ética debe ser ética a todos los niveles.

El barómetro de las Finanzas Éticas y Solidarias (FETS) reconoce a Triodos Bank, Fiare y Coop57 como las tres entidades más relevantes de la banca ética española, solamente ellas tres concentran el 99% de la banca ética de nuestro país. Triodos Bank²⁷, de origen holandés, está afincada en Bélgica, Reino Unido, Alemania, y se encuentra en España desde 2004. Es la que más se parece a un banco tradicional pero se diferencia de ellos en que invierte solamente en iniciativas culturales, medioambientales y sociales de alto valor añadido; no reparte dividendos entre sus accionistas; sus acciones no cotizan en Bolsa; informa pública y regularmente de todas las operaciones y balances a través de su página web; la diferencia de salario entre sus trabajadores es de 1 a 9; y, finalmente, no promueve la política de premiar con bonus por ventas a sus empleados. En 2013²⁸ tuvo unos depósitos de 1.214 millones de euros, un 25% más que el año anterior, y gestionó créditos por valor de 740.000 millones de euros, un 10% más que el año anterior.

La segunda en importancia de las entidades éticas, es el proyecto Fiare²⁹, que se define a sí misma como “un banco en manos de la ciudadanía”. Ciertamente, eso es lo que es: un banco hecho por personas que evalúan ellas mismas, mediante criterios de democracia económica, el destino de sus ahorros. Nacida en el País Vasco, en 2003, como Fundación Fiare, en 2005 se asoció con Banca Popolare Etica de Italia para poder realizar las tareas de intermediación financiera en España. Después de varios años de recogida de ahorro y primeros créditos, en 2013 se fusionan creando el Área Fiare en Banca Popolare Etica. En julio de 2014³⁰, el Banco de España les concede la inscripción de Fiare Banca Etica en el Registro de Entidades Financieras con el número 1550, y en otoño del 2014 se inicia la nueva etapa de Fiare, como Área de Banca Popolare Etica.

Actualmente, el número de socios alcanza los 36.850, de los cuales, 5.920 son personas jurídicas. Su capital social roza los 50 millones de euros³¹. Por supuesto, todos sus datos económicos se pueden consultar en su página web con total transparencia. Sus áreas de inversión son muy variadas³², pero todas se identifican con proyectos de transformación social: servicios socio-sanitarios, agricultura de proximidad, vivienda social, eficiencia energética, energías renovables, cooperación internacional, comercio justo, empresas para la inserción laboral de personas en riesgo de exclusión social, ayudas a entidades del tercer sector, comedores sociales, etc. Su forma de participación es: una persona, un voto. Nadie

26 Véanse los principios éticos en <http://fets.org/els-principis-etics/> [Consultado 18/02/2015]

27 Véase <https://www.triodos.es/es/particulares/> [Consultado 18/02/2015]

28 A fecha de hoy (febrero, 2015) todavía no están disponibles los datos del año pasado, para consultar las cuentas de 2013 véase <http://www.triodos-informeanual.com/es/2013/paginasdelservicio/generadordegraficos/por-pais.html?cat=b#/vertbar/6,7,8,9,10/0,1,2,3,4/figures/0> [Consultado 18/02/2015]

29 Véase <http://www.fiarebancaetica.coop/> [Consultado 16/02/2015]

30 Véase <http://www.observatorioeconomiasocial.es/actualidad-observatorio.php?id=2733> [Consultado 16/02/2015]

31 Véase <http://www.fiarebancaetica.coop/nuestros-numeros> [Consultado 16/02/2015]

32 Véase <http://www.fiarebancaetica.coop/quienes-somos/politica-de-credito> [Consultado 18/02/2015]

dispone de más capacidad de influencia en las decisiones por tener más dinero invertido en la entidad. Por supuesto, Fiare es una entidad sin ánimo de lucro y no reparte ningún tipo de beneficio. Tampoco invierte en Bolsa.

Coop57³³ es una cooperativa que también financia proyectos de economía social entre sus miembros, y es una de las instituciones territoriales más importantes de Fiare. Se creó en 1996, en Catalunya, con las indemnizaciones de los extrabajadores de la quebrada editorial Bruguera. Desde entonces, se ha dedicado a generar empleos de calidad social. Ahora, también tienen organizaciones con las que trabajan en red en Andalucía, Aragón, Madrid, y Galicia. Según su último informe, de 2014³⁴, gestionó un volumen de ahorros de sus socios (no tiene depósitos, sino “aportaciones”) de 23 millones de euros. Había aumentado un 20% respecto del año anterior. Concedió más de 4 millones de préstamos a proyectos de cooperativas, asociaciones, fundaciones, empresas de inserción, movimientos sociales y otras entidades de la economía social y solidaria, siempre con la doble exigencia de la viabilidad económica y el rendimiento social. Coop57 solo concede préstamos y no da subvenciones ni hace aportaciones a fondo perdido a sus socios. Cualquier persona que quiera dejar sus ahorros en Coop57 ha de pertenecer a la entidad, y para recibir un préstamo es necesario ser socio, pero solo como cooperativa, asociación o fundación, porque no se presta a nadie a título personal.

Para finalizar, según el barómetro de las Finanzas Éticas y Solidarias³⁵, en 2013, la banca ética captó en nuestro país unos ahorros de 1.300 millones de euros, lo que supone un crecimiento del 40%, a pesar de la crisis. Los préstamos, aunque no crecieron tanto como el ahorro, también registró buenos datos aumentando casi un 8%, situándose cerca de los 800 millones de euros, y el número de clientes de las entidades éticas ha repuntado un 60%, superando la barrera de los 160.000 usuarios.

Según datos del Banco de España, mientras la evolución del ahorro en la mayoría de los hogares españoles ha descendido considerablemente durante el periodo 2007-2013, debido a la importante caída de la renta disponible de los asalariados, los ahorros recogidos por las entidades éticas se han multiplicado por 10. Por si esto fuera poco, la morosidad se ha situado por debajo del 4,25% una tasa muy inferior a la del sistema financiero tradicional³⁶. Esto tiene que ver con la desconfianza en el sistema financiero tradicional y con la progresiva consolidación del modelo de finanzas éticas que cada día atrae a más personas.

33 Véase <http://www.coop57.coop/> [Consultado 18/02/2015]

34 Véase el informe de octubre de 2014, http://www.coop57.coop/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=44&Itemid=219 [Consultado 16/02/2015]

35 Véase http://fets.org/download/observatori/barometre/barometre_ffee_2013.pdf [Consultado 16/02/2015]

36 Véase <http://fets.org/la-banca-etica-creix-un-40-a-tot-lestat-arribant-a-160000-clients/> [Consultado 17/02/2015]

Bibliografía

- Cortina, Adela (2002), *Por una ética del consumo*, Taurus, Madrid.
- De La Cruz, Cristina y Sasia, Peru (2008), *Banca ética y ciudadanía*, Trotta, Madrid.
- Navarro, Vicenç (2004), *El Estado de bienestar en España*, Tecnos, Madrid.
- Oxfam Intermón (2014), *Gobernar para las élites. Secuestro democrático y desigualdad económica*, 178 Informe de Oxfam, Oxfam GB.
- Peña, Lorenzo, Ausín, Txetxu y Diego, Oscar (2010), *Ética y servicio público*, Plaza y Valdés, Madrid.
- Ramonet, Ignacio (1999), «El pensamiento único», *Inetemas*, Publicación del Instituto de Estudios Transnacionales de Córdoba, Año VI. Nº 16. Diciembre 99.
- Sandri, Piergiorgio (2002), *Dinero ético*, Debolsillo, Barcelona.
- Stiglitz, Joseph (2007), *El malestar en la globalización*, Punto de Lectura, Madrid.
- (2012), *El precio de la desigualdad*, Taurus, Madrid.
- Turner, Adair (2003), *Capital justo. La economía liberal*, Tusquets, Barcelona.
- Varoufakis, Yanis (2012), *El Minotauro global*, Capitán Swing, Madrid.