

Actas del II Congreso internacional de la Red española de Filosofía

Las fronteras de la humanidad

Volumen VIII

© Red española de Filosofía (REF)
Paseo Senda del Rey 7, 28040 Madrid
<http://redfilosofia.es>
Primera edición: septiembre 2017
ISBN: 978-84-370-9680-3

Actas del II Congreso internacional de la Red española de Filosofía

Las fronteras de la humanidad

Coordinación general

Antonio CAMPILLO y Delia MANZANERO

Coordinación de los volúmenes

Cruz ANTÓN JIMÉNEZ, Enrique ALONSO GONZÁLEZ, Txetxu AUSÍN DÍEZ,
Elvira BURGOS DÍAZ, Fina BIRULÉS BERTRAN, Francesc CASADESÚS BORDOY,
Ángeles JIMÉNEZ PERONA, José Luis MORENO PESTAÑA, Eugenio MOYA CANTERO,
Carlos MOYA ESPÍ, Ricardo PARELLADA REDONDO, Ricardo Jesús PINILLA BURGOS,
Ángel PUYOL GONZÁLEZ, Rafael RAMÓN GUERRERO, Jacinto RIVERA DE ROSALES CHACÓN,
Ana RIOJA NIETO, Roberto RODRÍGUEZ ARAMAYO, Nuria SÁNCHEZ MADRID,
Cristina SÁNCHEZ MUÑOZ, Manuel SANLÉS OLIVARES, Marta TAFALLA GONZÁLEZ,
Margarita VÁZQUEZ CAMPOS, Francisco VÁZQUEZ GARCÍA

Equipo técnico

Carlos RIVAS MANGAS

Volumen VIII

Simposio 20: La filosofía española desde la transición hasta hoy (1977-2017): Un balance

Coordinación: Francisco VÁZQUEZ GARCÍA (U. de Cádiz)

Madrid, 2017

ÍNDICE

	Páginas
Presentación <i>Francisco VÁZQUEZ GARCÍA</i>	9-10
Filosofía Política: Juan Sin Tierra <i>Fernando QUESADA CASTRO</i>	11-28
Trayectoria intelectual de Adela Cortina <i>Adela CORTINA ORTS</i>	29-38
La filosofía de la historia entendida como teoría del presente <i>Manuel CRUZ RODRÍGUEZ</i>	39-45
El destino de pensar en español. Apuntes de una biografía intelectual <i>Pedro CEREZO GALÁN</i>	47-59
Filosofía y arte. Arte y filosofía. Notas para una historia <i>Valeriano BOZAL FERNÁNDEZ</i>	61-71
La filosofía analítica en España hoy <i>Juan José ACERO FERNÁNDEZ</i>	73-88
Tecnociencias e innovaciones: desafíos filosóficos. Las tecnopersonas como ejemplos <i>Javier ECHEVERRÍA EZPONDA</i>	89-103

Simposio 20:

**La filosofía española desde la
transición hasta hoy (1977-2017):
Un balance**

Presentación

Francisco VÁZQUEZ GARCÍA

Universidad de Cádiz

Desde el inicio de la Transición (Ley de Reforma Política publicada en el B.O.E en enero de 1977, primeras elecciones democráticas celebradas en junio de 1977) hasta el presente, la filosofía española ha experimentado importantes transformaciones tanto en sus contenidos como en sus condiciones institucionales de ejercicio. En abril de 1977 se celebró en Barcelona el XIV Congreso de Filósofos Jóvenes, el encuentro anual que desde su arranque en la década anterior marcaba la pauta de la vida filosófica española, reuniendo durante unos días y en torno a un problema determinado, a los principales protagonistas del pensamiento más innovador producido en nuestro país. Apenas un año antes, en 1976, Ediciones Sígueme había publicado en Salamanca un *Diccionario de filosofía contemporánea*, coordinado por Miguel Ángel Quintanilla, en cuya redacción participaron 55 profesoras y profesores españoles, que encuadraron en buena medida lo que posteriormente se denominaría “generación de los filósofos jóvenes”. La obra, a pesar de su formato de diccionario, acabó siendo considerada como el verdadero manifiesto fundacional de la nueva filosofía española.

¿Qué ha sucedido desde entonces en nuestro panorama intelectual? En los inicios de la Transición Política, el conjunto de las filósofas y filósofos españoles que pretendía abrir nuevos cauces para la reflexión, importando las corrientes más novedosas de pensamiento (marxismo occidental, filosofía analítica, hermenéutica, estructuralismo), compartía un cierto espacio común de discusión. De ahí el éxito de convocatorias como la de los Congresos de Filósofos Jóvenes (que en 2017 ha celebrado su edición LIV, en la Universidad de Valencia, ahora con el nombre de Congreso de Filosofía Joven), donde debatían pensadores de todas las tendencias y de todas las disciplinas filosóficas.

Sin embargo, a medida que se “normalizaba” el universo filosófico español y se homologaba con los patrones intelectuales que regían en otros microcosmos filosóficos de nuestro entorno, ese espacio de comunicación relativamente unificado tendía a fragmentarse

en ámbitos cada vez más especializados de reflexión. Esta creciente división del trabajo, consagrada jurídica y administrativamente con el reconocimiento de las distintas áreas filosóficas en la Universidad española (aprobación de la Ley de Reforma Universitaria en 1983), ha conducido a la disgregación de la actividad filosófica en nuestro país, escindida en una multiplicidad de sociedades profesionales, revistas y colecciones editoriales especializadas. Por otro lado, estos nuevos órganos han profundizado en su proyección internacional, integrándose en una suerte de globalización planetaria de la actividad filosófica, donde, por ejemplo, la filósofa que trabaja sobre cuestiones de neurociencia y cognitivismo está más conectada con su colega especialista en una universidad de Extremo Oriente que con su vecina de despacho y departamento universitario, consagrada a cuestiones de ontología.

La REF nació con la vocación de compensar esta tendencia a la fragmentación, creando un espacio federador a escala estatal que permita restablecer la comunicación entre las personas dedicadas a la filosofía, sea cual sea su campo de especialización. Porque entiende que, más allá del quehacer técnico de la filosofía, existe también un quehacer educativo, cívico y mundano, cuyos problemas trascienden las fronteras de las especialidades.

En sintonía con ese propósito fundacional, la REF decidió organizar el Simposio “La filosofía española desde la Transición hasta hoy (1977-2017): Un balance”, en el marco del II Congreso internacional de la Red española de Filosofía “Las fronteras de la humanidad”, celebrado en la Universidad de Zaragoza del 13 al 15 de septiembre de 2017.

Este simposio, celebrado en la mañana del 15 de septiembre, pretendió hacer balance de los últimos cuarenta años de actividad filosófica en España. No se trataba de trazar un estado de la cuestión de manera completa y exhaustiva; el propósito era, más bien, reunir a algunas pensadoras y pensadores representativos de esa “joven generación” de 1977 para que, desde su experiencia vivida y apoyándose en una mirada retrospectiva sobre su propia trayectoria intelectual, esbozaran un diagnóstico de lo que ha sido la práctica de la filosofía en España, dentro de su ámbito específico de dedicación (filosofía política, filosofía de la ciencia, estética, historia de la filosofía, etc.). Obviamente, en este encuentro no podían estar representadas todas las subdisciplinas de la filosofía, que parecen diversificarse cada vez más; la intención ha sido recoger al menos los campos más representativos.

Tampoco podían intervenir todas las personas relevantes que protagonizaron la renovación de la filosofía española durante las cuatro últimas décadas, en parte porque algunas ya han fallecido y en parte porque el simposio disponía de un tiempo limitado en el marco del II Congreso de la REF. No obstante, aunque sólo hemos podido contar con nueve invitados, este pequeño encuentro ha pretendido ser también un reconocimiento y un homenaje público por parte de la Red española de Filosofía a toda una generación de pensadoras y pensadores que hicieron posible la transición filosófica en España.

Filosofía política

Juan Sin Tierra

Fernando QUESADA CASTRO

UNED

Introducción

Veintitrés años de monarquía constitucional no democrática, más otros siete de monarquía constitucional con dictadura y sin constitución; ocho años de república, de los que tres en guerra civil con parte sustancial del territorio bajo otra dictadura militar; treinta y seis de dictadura, tres de transición y veintitrés de democracia: una elocuente secuencia de lo muy complicado que ha sido establecer en España una forma de Estado basada en un amplio consenso social. La monarquía dictatorial se hundió en 1931 empujada por una fiesta popular que tomó el aire de una revolución; la República fue derrotada en 1939 después de una larga guerra civil; la dictadura quebró entre 1975 y 1977 tras una interminable crisis interna y la democracia sólo se instauró en 1978, punto de llegada de un proceso con más conflictos y sobresaltos de los que la memoria hoy hegemónica, con su relato de transición como pasividad, renuncia y amnesia, está dispuesta a reconocer.¹

No se puede negar que, a partir de los datos escuetamente expuestos, la Constitución del 78 supuso un cambio democrático, que afecta a todos los ámbitos de la vida social y a los procesos políticos que redefinen el sentido y el valor de la ciudadanía. Ello no impide la existencia de distintas interpretaciones sobre las formas de llevar a cabo dicha Transición, así como de los valores y de las orientaciones que conllevó la redacción de la misma, aprobada en 1978. Previamente, la ciudadanía, que se vio sobresaltada, en 1977, por la matanza de los

¹ Juliá, S. *Hoy no es ayer. Ensayos. Ensayos sobre la España del siglo XX*, RBA, Barcelona, 2010, p. 9.

abogados del despacho de Atocha, se congregó en una manifestación masiva, en solemne silencio de dolor, que marcó ciertos cambios políticos. Asimismo, los primeros pasos de la Transición hubieron de sufrir aún el intento de un golpe de Estado, el 23 de febrero de 1981, y soportar las infames matanzas y secuestros de la banda ETA, que quizás, en este momento, haya mostrado ya a la Comisión Internacional la localización de los zulos y el armamento, en espera de su anuncio de la disolución de sus miembros.

El pasado de guerra y de dictadura ha generado, periódicamente, protestas y manifestaciones, teniendo como uno de sus aspectos sobresalientes la necesidad, manifestada repetidamente por la ciudadanía, de que los distintos Gobiernos asumieran la fractura que supuso la Guerra Civil contra el orden legalmente establecido, así como la condena por las muertes causadas por la dictadura. Desgraciadamente, la respuesta a través de la denominada Ley de Memoria Histórica, de 26 de diciembre de 2007, además de tardía, ha resultado tan raquítica como poco empática con el dolor de quienes tienen derecho a hacer el duelo por sus muertos. Una ley que implicaba recibir la ayuda –no prestada– para enterrar dignamente los restos de fusilados en y después de la guerra, muertos esparcidos por la geografía del país. Los restos de ciertas actitudes de recelo y transigencia de los ciudadanos se han traducido en el distanciamiento y en la crítica de la clase política en general, no de la política misma, incluida la repulsa por el indigno enriquecimiento de una parte de la misma a costa del bien público y sus órganos de gestión. Tanto más evidente resultan estos hechos si atendemos a los barómetros del CIS, según los cuales la clase política ha llegado a ser considerada como el mayor problema para los españoles. No creo, pues, que los ciudadanos estén necesitados de esa reiterada y manida admonición sobre la supuesta “pasividad, renuncia y amnesia” con que algunos supuestos bienhechores reprueban al resto de los que viven en este país. Más apropiado que el desdén indiscriminado resulta la lectura e información de los estudiosos del Derecho Constitucional. Desde el campo jurídico-constitucional podremos constatar cuáles son realmente los problemas que entraña el propio acuñamiento del sustantivo “Transición”.

Tras la aprobación de la Constitución, y después de recomponer el Departamento de Filosofía en la Universidad Nacional a Distancia, los profesores del mismo creímos que nuestro primer compromiso social era el de redactar un nuevo Plan de Estudios. En esta nueva reorganización del área de Filosofía se incluyó la Filosofía política, siendo aprobada por el Consejo de Ministros en el 1980. Se saldaba así una ausencia que duró más de un siglo: nunca fue impartida Filosofía política en ninguna Facultad o Área adjunta. De todas formas, por mi parte, al no haberse programado cátedras de Filosofía política, una vez presentada mi tesis doctoral tras mi estancia de cuatro años en Alemania, continué con mi trabajo de Filosofía política y pude obtener la Diplomatura en Sociología política, 1977. Más tarde, me vi obligado, por las mismas circunstancias, a opositar a la Cátedra de Ética de Santiago de Compostela (1983-86).

El Real Decreto aparecido en septiembre de 1984 abrió la posibilidad de convocar cátedras de dicha Filosofía política. A partir de aquí creo poder afirmar que la Filosofía política estuvo a punto de desaparecer fruto de su éxito y de su atracción para diversas Facultades. Curiosamente, una materia que no tenía historia en nuestras universidades se convirtió en la más deseada por diversas Facultades, pese a figurar sólo en el Plan de Estudios de la Facultad de Filosofía, a la que se le encomendaba la tarea de su tratamiento, tal como ha sucedido, a través de la historia, desde los primeros filósofos griegos. De inmediato, nos vimos enfrentados a un tipo de demandas que ni siquiera podíamos esperar. Instituida la nueva con motivo de la Reforma Universitaria, área que comprendía Filosofía del Derecho, Moral y Política, sirvió para justificar, arbitrariamente, que la Filosofía política fuera impartida por los profesores de

Filosofía del Derecho. Y esto sin que hubiera sido programada en los Planes de Estudios de sus respectivas Facultades ni discutida en los foros académicos correspondientes, en detrimento de las Facultades de Filosofía. Hubo que solicitar al Consejo de Rectores que intentara resolver el desmedido amor despertado por la Filosofía política. La resolución fue tan rápida como aleatoria. El Rector-Catedrático de Filosofía del Derecho, perteneciente al Consejo de Rectores, que había sido el defensor más destacado por apropiarse la docencia de la Filosofía política, fue propuesto para solucionar el problema. Parece que ninguno percibió la incompatibilidad de “ser juez y parte”. Finalmente, el área de Filosofía del Derecho, Moral y Política fue extinguida por la Resolución del Consejo de Universidades de 28 de noviembre de 1996, creándose, por un lado, la de “Filosofía del Derecho”, que comprendía también la Filosofía política y, por otro, el área de “Filosofía Moral, con dos perfiles nítidamente diferenciados: Ética y Filosofía política. Creo que los profesores de Filosofía política hemos superado el síndrome de “Juan sin tierra”.

Por mi parte, opté a la primera cátedra de Filosofía política que se convocó en 1986, en la Universidad Nacional de Educación a Distancia. Fue una oposición restringida para quienes ya fueran catedráticos del área de Filosofía del Derecho, Moral y Política. Al último ejercicio llegamos tres opositores: uno de Filosofía del Derecho, otro de Ética y yo mismo. El tribunal estaba compuesto por cuatro catedráticos de Filosofía de Derecho y uno de Ética. Al final obtuve la cátedra que regenté hasta 2010, siendo profesor emérito hasta el 2014.

Sobre filosofía política

Simplificando mucho, podría decir que parto de la idea de que en la historia de Occidente han habido dos grandes imaginarios políticos que han conformando las estructuras socio-políticas de modo especial. Uno sería el elaborado en el ámbito griego de la antigüedad, con su epicentro en la época clásica del siglo V, teniendo a Atenas como la polis por antonomasia de la democracia². El otro se generó en los procesos de cambio acaecidos durante la revolución de Estados Unidos y la Revolución francesa. Prescindo ahora de las diversas interpretaciones que se formularon del mundo griego, especialmente a partir del siglo XVIII hasta después de la Segunda Guerra Mundial. Por mi parte, asumo el germen que dio lugar a la democracia griega, teniendo a Atenas del siglo V como la expresión más plena de la idea de polis. Desde esa experiencia pretendo explicitar el significado de la política y, con ella, de la filosofía política. Es posible que, como afirmó Marc Bloch, la incompreensión del presente nace fatalmente de la ignorancia del pasado, que, a su vez, así cobra sentido en el empeño por entender el presente.

No puede negarse la conmoción que supuso la institución de la política en el espacio reducido de unas cuantas ciudades de la Antigua Grecia. El cambio y la resignificación social, así como la dimensión práxica de los sujetos dio origen a una nueva civilización que acabaría extendiéndose, con el correr de los siglos, por todo el orbe. Ciertamente, ello fue posible por

² Bien es cierto que algunos piensan que la auténtica época de la democracia sería el siglo IV, hasta la conquista del imperio macedónico. Por mi parte, empero, creo –siguiendo a Loraux– que “aunque se celebre el nombre *demokratía*, la propia realidad esclerosada del régimen se encuentra en estado de momificación, y que es necesario ver en ello el efecto de una violenta ruptura introducida de hecho en la temporalidad, las prácticas y las mentalidades cívicas, por la experiencia –denegada pero traumática– del período de los Treinta”. Loraux, N.: *La invención de Atenas. Historia de la oración fúnebre en la “ciudad clásica”*. Katz editores, Buenos Aires, 2012, p.17.

la conjunción de tres fenómenos que interactuaron entre sí: el final de la acción de los mitos, por su incapacidad para renovarse, la aparición de la ciencia y la interacción de la filosofía con poder de generar sentido en los nuevos discursos exigidos por la interrupción del orden social. Aunque las fechas y las ciudades griegas que iniciaron este cambio no pueden datarse con precisión: algunos hablan del siglo IX por lo que respecta a Esparta, que conservó el gobierno a través de dos reyes con funciones distintas. Sin embargo, sí cabe mayor precisión en lo que se refiere a Atenas, fundada posiblemente en el siglo VIII. Según Vernant, ateniéndose al diálogo perdido *Sobre la filosofía*, atribuido a Aristóteles, se narraba una serie de convulsiones en el ámbito de Atenas, que acontecían periódicamente a los humanos y que obligaban a los supervivientes de cada cataclismo a diseñar, otra vez, formas de vida y a establecer normas de organización en común. Es claro que Aristóteles está aludiendo a la situación de desigualdad entre los habitantes de lo que se acabaría conformando como la ciudad-estado, por obra de Clístenes. Las situaciones de pobreza eran tan extremas, en algunos casos, que comportaban incluso la reducción a la situación de esclavos de aquellos que no podían pagar el monto exigido por los propietarios a los arrendatarios de sus tierras. Los movimientos sociales expresan igualmente desajustes en ámbito de la justicia, con los llamados tribunales de sangre o los que afectaban a toda la familia del acusado. Crisis, en definitiva, que delataban la imposibilidad de convivencia en las ciudades entre los habitantes de la Grecia del siglo VII o VI a. C. y que guardan relación con una crisis ideológica tanto en el orden social como en los ámbitos de la moral y de la religión. Ante tal estado de cosas, aclara Aristóteles, “pusieron sus miras en la organización de la polis e inventaron las leyes y todos los demás vínculos que ensamblan entre sí las partes de la ciudad; y aquel invento lo denominaron Sabiduría; fue de esta sabiduría (anterior a la ciencia física, la *physiké*, *theoría*, y a la Sabiduría suprema, que tiene por objeto las realidades divinas) de la que estuvieron dotados los Siete Sabios, que precisamente establecieron las virtudes propias del ciudadano”³.

Las crisis aludidas remiten a la necesidad de cambios estructurales en el orden de la convivencia humana, es decir, tienen un claro sesgo político con la petición de un nuevo ordenamiento de la polis. La política se presenta, de acuerdo con este relato, como el efecto de reflexión de segundo orden, asumiendo las disonancias sociales y cognitivas de un momento histórico determinado, que permite instituir una nueva perspectiva para el otorgamiento de sentido a la realidad humana. A esta forma de instauración de sentido se le atribuye un rango especial, marcando la emergencia de la filosofía política. “El punto de partida de la crisis —escribe Vernant—, fue de orden económico, que revistió en su origen la forma de una efervescencia religiosa al mismo tiempo que social, pero que, en las condiciones propias de la ciudad, llevó en definitiva al nacimiento de una reflexión moral política de carácter laico, que encaró de un modo puramente positivo los problemas del orden y del desorden en el mundo humano”⁴. Lo que a primera vista pudiera asemejarse a un cambio de gobierno o de poder deja entrever, no obstante, el verdadero alcance filosófico-político de la reorganización del propio mundo de lo humano. Se trata de problemas con capacidad de conmoción, de introducción de desorden en el propio sistema, por decirlo con palabras de Ryle, y cuyas virtualidades desestructurantes solamente pueden ser dominadas y reincorporadas en un nuevo marco interpretativo al precio de una elevación de conciencia. La elevación a ese segundo grado de saber es de cuño filosófico. Los efectos producidos por la necesidad de

³ Vernant, J. P.: *Los orígenes del pensamiento griego*. Eudeba. Buenos Aires, 1965, p. 54.

⁴ Ob. Cit. p. 54-55

asumir todos los problemas desestructurantes de un determinado orden humano, histórico, serán ahora inteligibles sólo a través de los esquemas ideológicos que permitan una nueva explicación, en este caso “laica”, con el nacimiento de la ciencia, tanto del universo físico como del social. La resolución de dichos problemas se traduce tanto en la determinación de una nueva forma de otorgar sentido a la realidad en un nuevo criterio de organización de la realidad misma a partir de la emergencia del pensamiento autorreflexivo. La política es y se constituye, en función de la co-significación de la filosofía, en instancia instituyente de sentido.

En la obra anteriormente citada⁵, recoge Vernant un texto político que constituye la gramática profunda de lo que podemos ya denominar el nuevo imaginario simbólico de la sociedad ateniense. En dicho texto, Heródoto da cuenta de cómo, a la muerte del tirano Polícrates, el sucesor que este último había designado para sucederle, Meandro, convoca una asamblea y les comunica a los ciudadanos reunidos lo siguiente: “Polícrates no tenía mi aprobación cuando reinaba como déspota sobre hombres que eran semejantes a él... Por mi parte, depongo la arcké en mesón, coloco el poder en el centro, y proclamo para vosotros la isonomía, la igualdad”. Este sencillo relato se ha convertido en el referente político-normativo de mayor pregnancia, a lo largo de nuestra historia en Occidente, en todos los procesos de clara decantación política de carácter democrático. En términos políticos se pretende argumentar que todo grupo humano ha de poder decidir, por acuerdo de sus miembros, el tipo de relaciones socio-políticas por las que regirán sus vidas en común. Filosóficamente, el texto explicita el nuevo criterio que ha de posibilitar el entendimiento de lo humano y, por extensión, la concepción del universo. La igualdad es el principio que está en la base de esta nueva epistemología laica. La isegoría y la isonomía traducen la posición del centro frente al cual cada uno es equidistante. Y es tanto más importante destacar este criterio de normatividad de la política por cuanto el solapamiento de la misma por una pretendida normatividad universal de la moral está creando no pocos problemas en nuestro momento actual. Ahora nos interesa señalar que, con la nueva estructuración en torno a la equidistancia, a la igualdad sin jerarquías, se rompe la ordenación cosmológica del mundo mítico jerarquizado, organizado según diversos planos con valoración entitativa diferenciada. La nueva perspectiva científico-filosófica va a posibilitar la revolucionaria comprensión del universo de acuerdo con un modelo geométrico. No hay ya raíces, ni soporte, ni basamento. El cosmos se convierte en un espacio matematizado, que se conserva como un equilibrio entre potencias iguales. El ágora es ahora el modelo de comprensión del universo. Amanece así, como en un juego de espejos, una correlación comprensiva entre el saber del mundo de lo humano y el criterio epistemológico para un conocimiento del cosmos, correlación epistemológica que ha tenido una larga historia con diversas variantes.

Aun cuando haya de aclarar algunos supuestos de la obra de Aristóteles, a la que voy a tomar como referencia en esta parte inicial, por el momento deseo hacer notar algo evidente: nuestro autor escribe su obra *Política* tras la muerte de Pericles y la derrota de Atenas en la Guerra del Peloponeso, así como tras el Golpe de Estado de Los treinta Tiranos, 404 a.C. Esta experiencia de la *stasis*⁶, el gran mal tan temido por los atenienses, que se habían conjurado para olvidar los tiempos pasados en que narraban los males de la sangre, rompió el conjuro y

⁵ Ob. Cit. p. 102

⁶ Las dos obras capitales sobre el tema son las que pertenecen a la misma autora: Loreaux, J: *La ciudad dividida. Olvido en la memoria de Atenas*, Edit. Katz, Buenos Aires, 2008; así como *La guerra civil en Atenas: la política entre la sombra y la utopía*, Edit. Katz, Madrid, 2008.

hubieron de hacerle frente. Se trata del síndrome más horrible, siempre reprimido entre los atenienses por los efectos que causaría en el propio imaginario que sustenta la polis. Pues bien, Aristóteles escribe su *Política* en el tiempo de las mayores desgracias y toma activamente partido por una amnistía para los tiranos vencidos por los atenienses, que volvieron del mar para retomar el mando de su ciudad. Estos últimos sucesos, escribe Loreaux, convertiría a Atenas, para los visitantes, en la “Bella ciudad”, pero habría perdido el sentido fuerte de la polis política.

Todo ello refleja, en parte, la posición de Aristóteles ante la democracia ateniense y frente a su maestro. Para el estagirita ni la ciudad estructurada en tiempo de Pericles, estaba tan enferma como quería hacer creer Platón, ni la institución de la polis es algo que pudiera realizar cualquiera como si de una obra arquitectónica se tratara o fuera objeto de los pinceles de un pintor⁷. Para ir terminando esta sintética exposición en torno a la interpretación de la filosofía política, acudo un momento a las primeras páginas de su *Política*. Concretamente, Aristóteles, tras haber afirmado que el hombre es por naturaleza político, escribe lo siguiente: “pero el primero que la estableció (la polis) fue causa de los mayores bienes”⁸. Frente a los que apresuradamente aceptan que el hombre es un ser por naturaleza político, convendría ponderar lo que acabamos de citar. Es decir, la conformación de la comunidad, de la polis, es algo contingente, algo que se puede dar o no históricamente, pero que –en cualquier caso– no es fruto de ningún determinismo ni propiciado por ninguna fuerza heterónoma. Es necesario subrayar este pequeño detalle de enormes resultados civilizatorios en nuestro ámbito occidental, que fue fraguándose, allá por el siglo VII a.C., después de muchos intentos fallidos: la contingencia del hecho de la política, esto es, la negación de toda heteronomía en la determinación explicativa y en el de la organización de las causas de lo humano, en general, y de la política en particular. Por otro lado, el Estagirita señalaría, refiriéndose a *Las Leyes* y *La República*, lo siguiente: “Todos los razonamientos de Sócrates tienen originalidad, sutileza, novedad y perspicacia”, añadiendo, sin embargo, la dificultad de argüir sobre el orden de la ciudad, sin atender a las Constituciones históricamente establecidas. Para concluir que “las suposiciones pueden hacerse a voluntad, pero sin imposibles”⁹.

En este nuevo contexto hay que leer su afirmación de que: “la peor injusticia es la que

⁷ No puede negarse ya en este texto el carácter de “realismo político” en que vino a devenir Aristóteles. Aristóteles no se empeñó para ello en alguna teoría nueva acerca de aquellos colectivos de pobres, a todos los cuales había presentado como ignorantes, malolientes, rudos, siendo la mayor separación entre ricos y pobres la distinción entre la maldad y la virtud. Por el contrario, tal como escribe en *Política*, bajo el acento del más simple supuesto sentido común: “En efecto, los más, cada uno de los cuales es un hombre incualificado, pueden ser, sin embargo, reunidos, mejores que aquellos (los ricos o los virtuosos, F.Q.), no individualmente, sino en conjunto,... Como son muchos, cada uno tiene una parte de virtud y de prudencia, y reunidos, viene a ser la multitud como un solo hombre con muchos pies, muchas manos y muchos sentidos, y lo mismo ocurre con los caracteres y la inteligencia. Y por esto juzgan también mejor las masas las obras musicales y poéticas: unos pueden apreciar una parte, otros otra, y entre todos, todas” (1281 b) De este modo, la plebe se acaba presentando en la época de Aristóteles como ciudadanos políticamente activos, con proyectos propios de forma de vida privada, como Pericles proclamó en su “Oración Fúnebre”. Aristóteles redefinió, en parte, su clasismo cuasi racista por el empeño de apuntalar aún más a los ciudadanos, como única solución viable de democracia política. “El verdadero demócrata, acaba escribiendo, debe procurar que el pueblo no sea demasiado pobre porque esto es la causa de la mala democracia. Por tanto, hay que discurrir los medios de dar al pueblo una posición acomodada permanente” (1320 a 30-35).

Quien lo desee puede leer el espléndido tratamiento de este problema en la obra de Gil Fernández, L.: *Sobre la democracia ateniense*. Dykinson, Madrid 2009, capítulo III: La irresponsabilidad del *demos*.

⁸ Aristóteles: *Política*. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1970, Libro I, 1, 1253 a

⁹ Ob. Cit., II, 3, 1265, a 17

tiene armas, y el hombre está naturalmente dotado de armas para servir a la prudencia y la virtud, pero puede usarlas para las cosas más opuestas”¹⁰. El hombre, en cuanto dotado de armas, puede utilizarlas para infligir muerte o conquistar un terreno, o bien puede optar por dejar las armas quietas y crear esa nueva forma de vida que es la de una comunidad o polis. Nuevamente aparece una anotación capital en orden a la aparición de la política como un proceso de creación de la polis, a saber, es fruto de “una opción”. Aquí cobra su sentido pleno el problema de la potencia en el orden del pensamiento humano. Unas líneas antes (1253, 23) había afirmado que “todas las cosas se definen por su función y sus facultades”. Ahora bien, en el orden de lo humano las potencias no acaban en un término exterior a las mismas, sino en una realización propia, que les pertenece. En la *Ética a Eudemo*, I, 4, 1255 se puede leer que, por lo que al pensamiento se refiere, su paso al acto es una perfección, “de modo que potencia y acto se asimilan”. Cualquiera puede estar dándose cuenta de que estoy intentando situar este momento especial de la política de Aristóteles en términos existencialistas. Es decir, el propio Sartre afirma que: “las opciones son el correlato noemático de los proyectos que se realizan a través de los actos, y la realidad humana proyectada es la unidad sintética de las opciones. De ahí se desprende que el mundo no es conocido en su estado presente más que a partir del futuro. Voluntad y percepción, son pues inseparables”. Y en el caso de Aristóteles, éste incide en la necesidad de entender que unir la opción del que abandona las armas para crear la polis es asumir “que si existe algún fin de nuestros actos que queremos por él mismo: eso es lo bueno y lo mejor”. Y precisamente la unión del conocimiento y la voluntad es la política.¹¹

En todo caso, como escribe Sartre, en esa obra tan excelente como mal conocida: *Vérité et existence*, en el nuevo orden de ser y de verdad en que nos hemos situado, es necesario “negar que el hombre se defina únicamente por conocimientos e ignorancias que no serían sino ausencias de conocimientos posibles. Ciertamente, la pregunta le viene al universo por el hombre. Pero a partir del momento en que el mundo es iluminado por la categoría general del poner en cuestión, es desde este *poner en cuestión* desde donde cobran forma las preguntas. En un universo en cuestión, es una cuestión objetiva saber si los planetas están habitados. El hombre es el ser por el cual le vienen al mundo cuestiones; ahora bien, el hombre es el ser para el cual vienen al mundo cuestiones que le conciernen y que no puede resolver. El hombre se define, pues, con respecto a una ignorancia original. Tiene una relación profunda con esta ignorancia. En función de ella define lo que es y lo que busca”¹².

En este mismo orden interpretativo de los procesos de cambio, se impone una precisión conceptual que sirva de parteaguas ideológica y política absolutamente necesaria. Celia Amorós ha introducido una distinción, en el caso del feminismo, que me parece esclarecedora en este momento. Ella habla de «memorial de agravios», con respecto a las mujeres, cuando lo que se pide y exige no es el cambio de estatus de las mismas sino el respeto a la dignidad de aquellas que cumplan debidamente con las normas sociales establecidas entre los sexos. Que los hombres no puedan excederse en una denostación indiscriminada por el comportamiento indebido de una o varias de ellas¹³. En este caso las exigencias no superan el «trato personal» o el «respeto a la dignidad» debidos a las mujeres de bien. Muy distinto es el caso de la «vindicación», categoría que corresponde al comportamiento de las mujeres en la Revolución francesa pidiendo la equiparación en la igualdad, ya que ésta se funda –según los

¹⁰ Ob. Cit. II, 3, 1265,a 22

¹¹ Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, I, 2, 1094

¹² Sartre, J.P.: *Vérité et existence*, Gallimard. Paris, 1989, pp. 13-14

¹³ Amorós, C.: «De “memoriales de agravios” y “vindicaciones”». En: *Tiempo de feminismo*. Edit. Cátedra, Madrid, 1997, p. 55 y ss.

propios revolucionarios— en la defensa racional de la igualdad de todos los seres humanos, rotas las condiciones del *Ancien Régime*, para ostentar el título de sujeto político. Desde esta perspectiva, en el propio proceso hacia la necesaria democratización de la vida política en Atenas, Aristóteles alude a la “lucha entre pobres y ricos” que llevó, nuevamente, a buscar un mediador en la ciudad, siendo nombrado Solón. El resultado, no atendiendo a las posiciones de carácter vindicativo, que exigían un cambio político emancipatorio fue, desgraciadamente, desesperanzador. Si asumimos el estudio de Mossé, el cambio jurídico a que se limitó Solón dejó intactas las desigualdades, “unidas al nacimiento y las estructuras del parentesco todavía poderosas se mantuvieron inamovibles”¹⁴. Aunque creó una Ekklesiade de 400 miembros, estos no tenían ninguna función política real, ya que por encima de ella estaba la Boulé, compuesta por las tres clases superiores, quienes determinaban los casos a tratar, así como la forma de llevarlos a cabo.

La política tiene su acta de nacimiento, en primer lugar, en el proceso de sustitución del poder arbitrario e injusto denunciado por los procesos de cambio que conllevaban luchas en las primeras ciudades griegas, allá por el siglo VII. La razón, en forma de autorreflexión crítica, hace acto de presencia en el espacio político abierto para la determinación de sus cualidades y categorías, desde la igualdad y la isegoría, así como el surgimiento de los sujetos políticos. Ni ha existido siempre ni aún hoy es todavía coextensiva con todas las demás culturas o civilizaciones. La filosofía y la democracia, en términos de Castoriadis, no coinciden sino que co-significan. De modo que la política, en la línea de este autor, traduce la posibilidad de instituir un imaginario político-social que comprende un denso conjunto de significaciones, no meramente racionales, por medio del cual cobra cuerpo en una sociedad su propio mundo de vida. Este mismo imaginario marca las relaciones con la naturaleza y establece las señas de identidad con la sociedad histórica correspondiente. Su existencia es tan contingente como la política que condiciona su institución. De modo que así como la filosofía y el pensamiento en general no pueden existir sin el lenguaje, creación no individual ni contractual, sino de la sociedad histórica, de igual manera marca la naturaleza de la filosofía como pensamiento reflexivo, que es esencialmente social sin por ello reducirse a ningún momento del mismo. La sociedad, por su parte, escribe Castoriadis, “es creación, no autoorganización... (pues) no encontramos un ensamblado de elementos preexistentes. La sociedad es siempre autoinstitución... Toda pregunta que pueda ser formulada en el lenguaje de la sociedad tiene que poder encontrar una respuesta en el interior del magma de significaciones imaginarias sociales de esa sociedad”¹⁵.

¹⁴ Mossé, C.: *Pericles. El inventor de la democracia*, Espasa, Madrid, 2007, pp.37-38

¹⁵ Castoriadis, C.: «El imaginario social instituyente». <http://www.educ.ar>, p. 5-8. He de advertir que, después de una relación personal y contrastar su propuesta del “imaginario político”, siempre he admitido el valor hermenéutico del mismo. Es más, un biólogo como Varela (quien junto a H. Maturana escribiría *El árbol del conocimiento* (1990), Edit. Debate, Madrid, 1996) en diálogo con Castoriadis:...”ni siquiera es necesario pensarlo al nivel de los mamíferos, de los hombres la vida en tanto que proceso autoconstituyente contiene ya esta distinción de un para-sí, como diría Corneille (así nombra siempre a Castoriadis) fuente de donde emerge lo imaginario capaz justamente de dar sentido a lo que no son más que masas de objetos físicos. Este arraigo del sentido en el origen de la vida, ahí está la novedad de este concepto de autonomía, de autopoiesis. Y lo que acabo de decir, que existe el exceso de lo imaginario que procede de esta autoconstrucción de lo viviente que literalmente quiere decir autoconstrucción, autoproducción”. Interviene Castoriadis: “o autocreación”. Y responde Varela: “...o autocreación”. En Castoriadis, C.: *La insignificancia y la imaginación. Diálogos*. Minima Trotta. Madrid, 2002, p. 90-92.

Castoriadis desea precisar, con la confirmación que parecen otorgarle los avances de la biología, que: “...de cualquier modo, con esa idea de que un día habrá un hombre nuevo, un hombre autónomo, una sociedad autónoma en la que el sujeto será capaz de escapar a todas las coerciones de una sociedad que le hace sufrir y

A diferencia de las teorías modernas de la democracia: ya sea la de corte deliberativo, la que entiende la democracia como un contrato o como un conjunto de derechos, la política, la filosofía política cosignificante de la misma, es caracterizada, por Rancière, por su contingencia y universalidad, que no tiene un fundamento natural ni sobrenatural, sino que es un acto que constituye al mismo tiempo al sujeto y al escenario en el que se producen las relaciones. “La filosofía política y el pensamiento de lo político surgen a partir de un desacuerdo que es propio de la política”¹⁶. Pese a la radicalidad y la especial forma de articular la política por parte de Rancière como la expresión de un “desacuerdo”, no deja de insertarse en la formulación de la política que establece Aristóteles y que guía más de la mitad de su obra: *Política*. Escribe el estagirita: “El bien político es la justicia, que consiste en lo conveniente para la comunidad; todos opinan que consiste en lo que la justicia es una cierta igualdad... De qué cosas hay igualdad y de cuáles desigualdad es cuestión que no debe echarse en olvido, pues encierra cierta dificultad e implica una filosofía política”¹⁷. Lejos de la palabra guerra, lo cierto es que la ruptura, la tensión no resuelta en la comunidad, la oposición al orden establecido dan lugar a la aporía que exige ser zanjada, en su aspecto racional por la filosofía política. En este aspecto inicial del desacuerdo, afirma Rancière: El desacuerdo de la política por la filosofía tiene por principio, entonces, la reducción misma de la racionalidad del desacuerdo... La filosofía no se convierte en “política” porque la política es algo importante que necesita de su intervención. Lo hace porque zanjar la situación de racionalidad de la política es una condición para definir lo propio de la filosofía”¹⁸. La justicia política, insiste, no es simplemente el orden que mantiene unidas las relaciones medidas entre los individuos y los bienes. “Es el orden que determina la distribución de lo común”¹⁹. El problema llega hasta extremos límites, rayanos en lo que denomina “violencia simbólica” frente al orden establecido (Rancière lo denomina “policía” en un sentido figurado), lo podemos estar experimentando en la situación de precariedad tan enorme y global de nuestro momento. El Estado, sin teleología política propiamente dicha²⁰, encorsetado por la economía, deja sin

contra la cual nos hemos peleado”. Ob. Cit., p. 108. He de decir que la conclusión tan radical que pretende construir Castoriadis a partir de lo expuesto por Varela no se deriva de lo afirmado por este último. Por mi parte, esta afirmación de una “autonomía total” de los individuos de toda coerción social no puedo asumirla ni racional ni filosóficamente. Tampoco Varela asume dicha derivación utópica. Se trata de una interpretación heterópica, ya anteriormente expuesta, que alejó a Castoriadis de muchos de sus discípulos.

¹⁶ Rancière, J.: *El desacuerdo. Política y filosofía*. Edit. Nueva visión, 1996, pp. 7-8

¹⁷ Aristóteles: Ob. Cit. IV, 1282b 12-20

¹⁸ Rancière, Ob. Cit., p. 11

¹⁹ Ob. Cit. p. 18

²⁰ En la dirección en que nos movemos, resulta de sumo interés el estudio de Rubio Llorente en torno al Estado en Weber, del que prescindo de sus anotaciones posteriores. Nuestro autor, en primer lugar define lo político: “A diferencia de la lengua, la cultura o la economía, la realidad social que sirve como término de referencia para la definición de lo político es una realidad deliberadamente estructurada en vista a un fin (p.28). Por contraposición, Weber, asumiendo la tradición de la modernidad, ofrece su definición tan influyente del Estado: “No es posible definir una asociación política, –incluso el Estado– señalando los fines de la acción en la asociación... Sólo se puede definir, en consecuencia, el carácter político de una asociación por el medio... que sin serle exclusivo es ciertamente específico para su *esencia indispensable*: la coacción física” (Vol. I, p.44). Rubio Llorente, F.: «Política y sociedad: estudios en homenaje a Francisco Murillo Ferrol», Vol. 1, 1987, ISBN 84-259-0755-1, págs. 27-36.

Estos tipos de Estado nacionales apolíticos y de fuerte poder son propensos a reubicarse en una lógica de desnacionalización y globalización, en términos de Saskia Sassen, que reconstituyen la construcción de lo público y lo privado. Sassen, S.: *Territorio, autoridad y derechos. De los ensamblajes medievales a los ensamblajes globales*. Katz, Madrid, 2010, pp. 32-40.

parte (de ese común) a los que no tienen parte en ninguno de los ámbitos de decisión. De ahí que en una filosofía política sea tan importante determinar los sujetos y el espacio político que se abre con “el desacuerdo”, es decir, “el tablero” en que se discuten las “racionalidades” contrapuestas, las aporías abiertas. De este modo puede establecerse que la raíz de ruptura, de oposición, de tensión insuperable de un orden establecido, son las formas a través de las cuales se instituye históricamente la política. Más aún, tal como lo hemos subrayado, la política, la filosofía política, articulan valores universales que afectan a todos los miembros de un pueblo o nación. Por tanto más allá del consenso, de la deliberación o de los derechos, la pregunta clave es qué tipo de medida se utiliza para hacer efectivos los principios universales de la justicia, qué “principio” rige para juzgar el sitio, el lugar y el modo de compromiso que afectan a todos los miembros de una comunidad²¹. No dejo de reconocer la dificultad de ejercitar tales condiciones en sociedades complejas y plurales como las nuestras, pero no puede haber reserva en cuanto a quién o quienes pueden hablar, a qué clase de selección responden y con qué tipo de representación actúan²². Creo que dichas exigencias están siendo, en nuestro momento presente, la mayor dificultad para establecer la representación hegemónica del “legado” con el que ha de medirse la conjunción de los individuos y grupos que pretenden confluir unidos, como un demos, en el espacio de la política.

Aún habría que esperar, en el proceso griego que estamos examinando, los siguientes intentos y las luchas para redefinir el verdadero sentido de la democracia, como fue la obra de Clístenes, y poder oír a Pericles, en su «Oración Fúnebre»: “El nombre de nuestra constitución –dice Pericles– es democracia porque no entregamos la ciudad a una oligarquía, sino a un sector más amplio de ciudadanos; y en realidad, sus leyes dan a todos indistintamente los mismos derechos en la vida privada... La vida política de nuestra ciudad se desenvuelve libremente... Puesto que no hay prohibición alguna en la vida privada, no transgredimos la ley en las relaciones públicas, sino que sentimos reverencia hacia ella... He de decir, en definitiva, que nuestra ciudad, en su conjunto, es la escuela de la Hélade y que, en mi opinión, cada uno de nosotros personalmente desarrolla una personalidad autónoma que acepta con elegante flexibilidad las más diferentes formas de vida”²³.

No obstante, ni los puestos de mayor relevancia en Atenas fueron ocupados por rotación, sino elegidos entre la clase más poderosa, ni las asambleas tuvieron fácil su desarrollo por falta de quórum en muchas ocasiones, ni las votaciones fueron siempre tan libres y limpias como se podría suponer. Ahora bien, la escuela de democracia y el ejercicio de las virtudes ciudadanas, especialmente por parte de la boulé o Consejo de los quinientos, generó durante 170 años uno de los momentos políticos de mayor calado y radicalidad entre los que la historia nos ha ofrecido. En definitiva, fueron miles de ciudadanos los que se ejercitaron en la discusión y toma de decisiones de modo inmediato y directo sobre la guerra y la paz, sobre las alianzas con los extranjeros, sobre la elección de mandos, sobre la gestión de los magistrados, sobre los que intentaban transgredir las leyes, etc.²⁴

²¹ Independientemente de algunas interpretaciones de la filosofía política, lo que me aleja más de Rancière es su falta de precisión en el sujeto emancipatorio o cómo conformar la conjunción de los “sin parte”. Más aún, hay en él una tendencia no restringida de que todos “los sin parte” se radicalizarían en favor de una salida emancipatoria a la situación de “desacuerdo”. Los datos y movimientos actuales no parecen evidenciar tal presupuesto.

²² Una gran parte de este ámbito de problemas fue objeto durante meses de estudio y de discusión de nuestra propia transición, realizada en el Seminario que dirigí en el CSIC, durante siete años.

²³ Tucídides: *Historia de la guerra del Peloponeso*. Libro II, 37.

²⁴ Manin, B.: *Los principios del gobierno representativo*. Alianza Editorial, Madrid, 1998. Resulta de mucho interés su análisis de las formas de acceso a las instituciones, las exigencias de las mismas y el sentido y valor

Pese a todo lo expuesto anteriormente es sorprendente que en 1819, Benjamin Constant, en el que puede considerarse como Texto Programático del liberalismo, negara la libertad de los ciudadanos de Atenas, presentándolos como amarrados por duras cadenas al trabajo de la ciudad del sin descanso ni libertad. Me refiero a la conferencia que dictó en febrero de 1819, en el Ateneo de París, y que servía para hacer balance de la Revolución francesa y abrir una nueva época: la del liberalismo representativo. Nuestro autor traduce en su escrito, en primer lugar, la inquietante interpelación que, en silencio, le dirigen sus oyentes. Muchos de ellos fueron sujetos activos de la Revolución Francesa, a la que Constant denomina “feliz a pesar de sus excesos”. Elogio retórico, de compromiso. Constant tiene plena conciencia del cambio que pretende introducir en la vida democrática a través del disfrute “del gobierno representativo... el único que puede proporcionarnos hoy cierta libertad y tranquilidad, [que] fue prácticamente desconocido entre las naciones libres de la Antigüedad.... Frente a la libertad de elección privada de los individuos modernos, los antiguos “no eran, por así decir, mas que máquinas, cuyos resortes y engranajes regulaban y dirigían la ley... el individuo estaba como diluido en la nación, el ciudadano en la ciudad”²⁵. Por el contrario, en la modernidad, la libertad para el individuo consiste “en el disfrute apacible de la independencia privada”. La vida democrática de los griegos “no ofrecería más que incomodidades y fatigas a las naciones modernas, donde cada individuo, ocupado de sus negocios, de sus empresas, de los placeres que obtiene o que espera obtener, no quiere ser distraído de todo esto más que momentáneamente y lo menos posible”²⁶. Así pues, frente al orden al revés de la Antigüedad, orden maquinico en el que se enajenaba la individualidad, “el orden representativo, insiste Constant, no es otra cosa que una organización que ayuda a una nación a descargar en algunos individuos lo que no puede o no quiere hacer por sí misma”. De este modo se ven truncadas todas las corrientes históricas que habían intentado reconstruir lo que Montesquieu denominó “virtud” en la república, una virtud que no es moral ni tampoco una virtud cristiana, “sino una virtud política”, en términos literales de nuestro autor.

No es, empero, la nostalgia de un régimen democrático totalmente directo, que nunca existió, lo que está en la base de mis preocupaciones. Son más bien los límites e, incluso, las contradicciones de la democracia representativa implantada en nuestro tiempo y las argumentaciones sobre su idoneidad lo que nos mueve a considerar la necesidad y la posibilidad de elaboraciones teóricas y acciones práctico-democráticas de mayor alcance, de mayor potencia y de mayor implicación de responsabilidad que las exigidas y permitidas por el tipo de democracia implantada entre nosotros. Como ya dejamos expresamente dicho al comienzo de este escrito se trataba de asumir como hermenéutica de nuestro proyecto la hipótesis de Marc Bloch sobre la posibilidad de que la incomprensión del presente nace fatalmente de la ignorancia del pasado, que, a su vez, cobra sentido en el empeño por entender el presente.

El reconocido helenista, autor y traductor de variadas obras griegas, Luis Gil, ha dedicado

democrático del sorteo en Atenas.

²⁵ Constant, B.: *Escritos políticos*, CEC, Madrid, 1989, p. 262.

²⁶ *Ib.*, p. 266. El ciudadano pasivo de la democracia representativa, inaugurada por los “modernos”, no supone ni conlleva la posesión de ningún tipo especial de virtud política, porque el ciudadano es una abstracción carente de contenido político sustantivo. “Entre los modernos, por el contrario -escribe Constant-, el individuo, independiente en su vida privada, no es soberano más que en apariencia, incluso en los Estados más libres. Su soberanía es restringida, está casi siempre en suspenso; y si en determinados momentos, poco frecuentes, ejerce esa soberanía, está siempre rodeado de precauciones y de trabas, y no hace otra cosa que abdicar en seguida de ella”. Constant, B.: *Ob. Cit.* p. 261.

una serie de trabajos que componen su excelente obra: *La democracia ateniense*, como he señalado anteriormente. Él también dedica un último capítulo a la posición adoptada por Fustel de Coulanges (Paris, 1864), famoso por su obra *La cité antique*, por el mismo motivo que yo he intentado traer a colación la posición de Constant, aún vigente en un gran número de liberales. Coulanges argumenta que las antiguas democracias desconocieron la libertad individual, tan expresamente subrayada por Pericles: “cada uno de nosotros personalmente desarrolla una personalidad autónoma que acepta con elegante flexibilidad las más diferentes formas de vida”. Sin negar que la democracia es el término con más carga política, el profesor Gil examina a continuación los diversos conceptos relacionados con la libertad. Comenzando por el valor atribuido entre los griegos a la libertad, que la hacen descansar en el interés del propio dios Zeus, con diversas festividades, recorre los restantes conceptos que la apoyan y justifica: isonomía, isomoiría o “igualdad de participación”, isegoría “igualdad de poder”, etc. En Atenas, subraya Loreaux, se impuso el término parrhesia, que además de significar libertad de expresión, acentúa el hablar con la verdad para el bien común, incluso frente al peligro individual. Atendiendo, por último, al controvertido diálogo platónico: Menéxeno, Luis Gil ofrece una traducción de un pequeño párrafo atribuido a Aspasia, la que fuera mujer de Pericles:

Nosotros, en cambio, y los nuestros –dice Aspasia– habiendo nacido hermanos de una sola madre (scil.la tierra del Ática) no pretendemos ser ni amos ni esclavos los unos de los otros (=léutheroi), antes bien, la igualdad de linaje (isogonía) nos fuerza a buscar la igualdad de participación (isonomía) y a no ceder mutuamente a nada que no sea la reputación de la virtud y la sabiduría.

Y concluye el profesor Gil: “La democracia al nivel de la ideología popular, recibe así una justificación de la más pura raigambre racista y despectiva hacia el resto de los griegos, pero que les hacía estar a los atenienses tan orgullosos de sí mismos como de su sistema de gobierno. El triple lema de la república francesa de liberté, égalité y fraternité tiene en el discurso de Aspasia su antepasado más remoto. ¿Se debe esto también a una mera coincidencia?”²⁷

Identidad de la filosofía política

QUISIERA HACER CONSTAR QUE TANTO LOS PROYECTOS DE INVESTIGACIÓN, COMO EL SEMINARIO DEL CSIC, ASÍ COMO LA REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA POLÍTICA NO HUBIERAN SIDO POSIBLES DE NO CONTAR CON LA AYUDA INESTIMABLE DE LOS PROFESORES JOSE M^a HERNÁNFEZ Y JUAN GARCÍA MORÁN. Departamento de la UNED.

Los proyectos de Investigación subvencionados por el Ministerio se celebraban en la Catedra de Filosofía Política de la UNED. Tenían por objeto avanzar en un trabajo sistemático y un estudio detallado de algunos aspectos de la materia. Los asistentes eran los profesores del Departamento que pertenecían al área, a los que se sumaban dos o tres profesores más, interesados por aspectos de la Filosofía política.

Los tres ámbitos de investigación y trabajo dieron lugar tanto a libros individuales sobre los diversos temas, así como a 12 libros, de los cuales soy editor-coautor con los diversos profesores asociados.

²⁷ Ob. Cit. p. 181.

I.- PROYECTOS COMO INVESTIGADOR PRINCIPAL

1.- Título del Proyecto: *ÉTICA Y POLÍTICA: HACIA UNA DEMOCRACIA PARTICIPATIVA*. Entidad y periodo: CAICYT- CSIC 01.01.87 al 31.12.89

3.- Título del Proyecto: *ANTIGUOS Y MODERNOS: HACIA UNA REFUNDACION FILOSOFICA DE LA POLÍTICA*. Entidad y periodo: CAICYT 01.01.92 al 31.12.94

2.- Título del Proyecto: *EL DESCUBRIMIENTO DE AMÉRICA: TESIS PARA UNA RECONSTRUCCIÓN DE LA MODERNIDAD*. Entidad y periodo: U.N.E.D. 01.01.89 al 01.07.91

4.- Título del Proyecto: *RECONSTRUCCIÓN Y FUNDAMENTACIÓN FILOSÓFICO-POLÍTICA DE LA CIUDADANÍA*. Entidad y periodo: Programa Sectorial de Promoción General del Conocimiento (PB98-0006) Ministerio de Educación y Ciencia: 1999-12-30- 2002-12-30

5.- Título del Proyecto: *LAS MUJERES COMO SUJETOS EMERGENTES EN LA ERA DE LA GLOBALIZACIÓN: NUEVAS MODALIDADES DE VIOLENCIA Y NUEVAS FORMAS DE CIUDADANÍA*.

Entidad y periodo: Ministerio de trabajo y asuntos sociales-Instituto de la mujer. Proyecto I+D+i 2007 Exp.:087/7. Duración: 2008-2010. Acción Complementaria del Ministerio de Educación: 2009-2010

II.- CONGRESOS INTERNACIONALES

1- TEMA DEL CONGRESO: DIMENSIONES DE LA TRANSICIÓN POLÍTICA EN ESPAÑA. Primer Congreso Hispano-Mexicano. Lugar: Pazo de Mariñán, septiembre, 1986

2- TEMA DEL CONGRESO: “LA FILOSOFÍA POLÍTICA HOY”.

Lugar: I Congreso Internacional Mexicano-Español. Madrid. Del 9 al 11 de diciembre de 1990

3- TEMA DEL CONGRESO: *TEORÍA Y MÉTODOS FILOSÓFICO-POLÍTICOS*.

II. Congreso Internacional Universidad de Santiago, 1-6 de julio de 1991

4- TEMA DEL CONGRESO: *INDIVIDUALISMO Y COMUNITARISMO*. Segundo encuentro Internacional Hispano-Mexicano de Filosofía. Política. 28 al 31 de octubre. Madrid, LUGAR: Instituto de Filosofía CSIC 1992

5- TEMA DEL CONGRESO: DEMOCRACIA Y REPRESENTACIÓN POLÍTICA.

Lugar: I y II Encuentro Internacional de Filosofía Política. Segovia, 23 AL 30 de abril de 1993

6- TEMA DEL CONGRESO: “RECONSTRUCCIÓN DE LA CIUDADANÍA HOY”.

Lugar: Quinto Congreso Internacional de Filosofía Política.UAM. México: 2-6 de diciembre de 1996.

7- Tema del Congreso: *CULTURA, ECONOMÍA Y DEMOCRACIA*, Quinto Congreso Internacional de Filosofía Política. UNED-CSIC Madrid, del 16 al 18 marzo de 1997.

8- TEMA: DIMENSIONES DE LA CIUDADANÍA. VII Congreso Internacional de la Revista Internacional de la Filosofía Política.

LUGAR: Cartagena de Indias. Colombia, del 20 al 22 de noviembre de 2000.

III.- REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA POLÍTICA

La *Revista Internacional de Filosofía* fue fundada tras dos años previos de preparación, por el Departamento de Filosofía y Filosofía moral y Política de la UNED conjuntamente con los

profesores del área de Filosofía de la UNAM_Iztapalapa, así como los del Instituto de Filosofía de la UNAM. Se presentó en Madrid, el 23 de abril de 1993, ante los dos Rectores de las universidades de México y España, garantes de la publicación de la misma. El Consejo de redacción de la misma, de la que fui Director durante todo el período de su publicación, estuvo compuesto por: Consejo de México: Antonella Attili, Gustavo Leyva, Sergio Pérez, Jesús Rodríguez Zepeda, Luis Salazar, Gabriel Vargas, Corina de Yturbe. Consejo de la UNED: J. Francisco Alvarez, Rosa Cobo, Jesús M. Díaz, Juan García-Morán, Antonio García-Santesmases, Francisco José Martínez, Reyes Mate, Jaime Pastor, Paloma García Pizaco, Angel Rivero, Juan Carlos Velasco. Secretaría de redacción: José M^a. Hernández (UNED), Francisco Colom (CSIC-Madrid), Jesús Rodríguez Zepeda (UAM-Iztapalapa). Secretarios Técnicos: (México): Alberto Benítez Arias, Andrea Escobar Salinas.

REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFIA POLÍTICA (UNED – MADRID UAM – MÉXICO)

Números aparecidos

Nº 1 (Abril 1993)	PENSAR LA POLÍTICA, HOY
Nº 2 (Noviembre 1993)	IDENTIDAD CULTURAL / PLURALIDAD POLÍTICA
Nº 3 (Mayo 1994)	NACIONALISMO Y POLÍTICA
Nº 4 (Noviembre 1994)	DESAFÍOS PARA LA DEMOCRACIA
Nº 5 (Junio 1995)	EL FUTURO DE EUROPA
Nº 6 (Dic. 1995)	ECONOMÍA Y POLÍTICA: RESTRICCIONES ESTRUCTURALES
Nº 7 (Mayo 1996)	DIMENSIONES POLÍTICAS DEL MULTICULTURALISMO
Nº 8 (Dic. 1996)	LA POLÍTICA Y EL OTRO
Nº 9 (Junio 1997)	HACIA UNA DEFINICIÓN DEL ESPACIO PÚBLICO INTERNACIONAL
Nº 10 (Dic. 1997)	REPENSAR EL UNIVERSALISMO
Nº 11 (Mayo 1998)	¿QUÉ CIUDADANÍA? (EL RETO DE LAS MINORÍAS)
Nº 12 (Dic. 1998)	ECONOMÍA Y DEMOCRACIA
Nº 13 (Julio 1999)	LA ECOLOGÍA Y LOS LÍMITES DEL LIBERALISMO
Nº 14 (Dic. 1999)	POLÍTICA Y MEMORIA
Nº 15 (Julio 2000)	IDEALES POLÍTICOS DE LA HUMANIDAD
Nº 16 (Dic. 2000)	LOS AVATARES DEL LIBERALISMO EN AMÉRICA LATINA
Nº 17 (Julio 2001)	REFUNDACIÓN DE LA DEMOCRACIA
Nº 18 (Dic. 2001)	EL LENGUAJE DE LOS DERECHOS
Nº 19 (Julio 2002)	LA RENTA BÁSICA
Nº 20 (Dic. 2002)	EL NUEVO DESORDEN MUNDIAL
Nº 21 (Julio 2003)	NATURALEZA Y SENTIDO DE LA GUERRA HOY
Nº 22 (Dic. 2003)	LA POLÍTICA: TEMAS DE AYER Y HOY
Nº 23 (Julio 2004)	LA FILOSOFÍA POLÍTICA DESPUÉS DE RAWLS
Nº 24 (Dic. 2004)	EL LAICISMO, A DEBATE
Nº 25 (Julio 2005)	DEBATES FEMINISTAS PARA EL SIGLO XXI
Nº 26 (Dic. 2005)	TEORÍA CRÍTICA

Nº 27 (Julio 2006)	INMIGRACIÓN, ESTADO Y CIUDADANÍA
Nº 28 (Dic. 2006)	LA IZQUIERDA EN IBEROAMÉRICA, A REVISIÓN
Nº 29 (Julio 2007)	LA UTOPIA EN LA ESTELA DEL PENSAMIENTO POLÍTICO
Nº 30 (Dic. 2007)	IGUALDAD Y DIVERSIDAD
Nº 31 (Julio 2008)	IDENTIDAD Y CRISIS DE EUROPA
Nº 32 (Dic. 2008)	IBEROAMÉRICA: UNA HERENCIA POLÍTICA COMÚN
Nº 33 (Julio 2009)	JUSTICIA INTERCULTURAL
Nº 34 (Dic. 2009)	NUEVAS RUTAS DEL DEBATE DEMOCRÁTICO
Nº 35 (Octubre 2010)	NUEVOS SUJETOS EMERGENTES

AUTORES: SELECCIÓN MUY REDUCIDA EN FUNCIÓN DEL ESPACIO

Charles Taylor; F. Colon; Will Kymlicka; Waine J. Norman; Mikhaël Elbaz y Denine Helly; Requejo Col; Banco Fornieles; Hooneth; N. Fraser; Serrano Gmez; Marcel Mermle; Fred Hallyday; Roberto Mesa; Viçens Fisas; Vargas Machuca Ortega; Bernart Riutort Zuzana Novak; Elís Díaz; Antonio Santesmases; R. Beiner; C. Pereda M. Walzer; M. Bovero; Abraham Amderson; Araujo; F. Savater; L. Villoro; Z. Chaton; R. Kastoryano; F. Alvarez; Juan Torres; D. M. Hausman; Paolo Bifani; E. J. Hobsbawm; John Schwarzmantel; M. Keating; A. de Blas; John Coakley; Ramón Maiz; Reyes Mate; W. Thayer; T. Moulin; Thibaut; M. Aguirre; A. Dobson; R. Zapata; J. Beriain; H. Dubiel; E. Crenzel; P. Aguilar; Rodriguez Zepeda; Gauthier; García Morán; J. Muguerza; J.C. Acinas; David Gauthier; Ferrajoli; P. Gowan; V. Soromenho-Marqués; A. de Miguel; Third Way; C. Khon; f.j. Martínez; R.M. Lo Vitolo; J. Valdivieso; Paramio; Cordera Campos; D. HellyUgo Pipitone C. Yturbe; F. Triki; Ph. Bennis; J. Brown; Riechman; García Serano; Caminal Rodriguez Guerra; A.H. Puleo; Cobo Bedia; Celia Amorós; Lidia Cirilo; Elene Varikas; Carlos Velasco; Saskian Sassen; Philin Cole; Lacasta –Zabalza; Juan Sisinio Pérez Garzón; Santos Juliá; Nelly Arenas; Ricardo RafaelGracia-Canclini; Levy del Agulia; Manuel Atienza; Jaime Pastor F. Vergés; J.M. Zufiaur; Ives Salesa; M^a Xosé Agra; Adriana Luna J.C. Hesles Bernal; Gustavo Leiva; P. García Picazo; Gabriel Vargas; Sergio Pérez; A. Campillo; Lluís Pla Vargas.

Seminario internacional CSIC

Dado el carácter de innovación que representaba tematizar, por primera vez en el ámbito académico, el campo de la Filosofía política, se constituyó en el Instituto de Filosofía del CSIC un Seminario permanente, que dirigí desde 1987 a 1994, como primer Catedrático de la materia, con una comisión especial otorgada por el Rectorado de la UNED y renovada durante los siete años que duró dicho Seminario. Se trataba, como indica la introducción de este apartado, de ligar los procesos de cambio político en nuestro país con la relación posible con profesores y estudios que se venían realizando en las principales Universidades europeas y anglosajonas.

El primer compromiso de investigación y discusión fue, sin duda, asumir el proceso de cambio político llevado a cabo en el país. Esto nos llevó a atender los principales hechos que

marcaban nuestro nacimiento: desde la Transición española a la conformación ético-política que suponen los partidos políticos, así como los desarrollos sindicales y económicos, como pueden contrastarse por las sesiones que se detallan más adelante. Curiosamente y por desgracia, la apertura del Seminario Permanente vino a coincidir con un momento especialmente dramático para los ciudadanos del mundo entero, en analogía a la crisis actual: el llamado «*Big Bang*» de la globalización económica, fechado el 27 de octubre de 1987, es decir, el momento en que se produjo la liberalización de los mercados de capitales y de valores en el centro financiero londinense. Los comienzos del neoliberalismo, a escala global, vinieron a marcar muchas de nuestras preocupaciones, como se especifica en el momento de atender a los inicios de nuestros seminarios.

El grupo primero de profesores, en torno al cual se constituyó el Seminario Permanente, estuvo conformado, además de mi labor como Director e Investigador Principal de los Proyectos, por los profesores y becarios: Antonio García-Santesmases; José M^a Hernández; Juan Morán; Francisco Colom, así como por José M^a González, durante un período. Inmediatamente se asociaron los profesores de Palma de Mallorca: Alberto Saoner, animador incansable... Bernard Riutort y Joaquín Valdivieso.

Asociados al mismo permanecieron: Reyes Mate, José M^a Mardones y Antonio Cuspinera.

En un capítulo especial, merece citarse la presencia continuada durante todo el período de los profesores: Juan Ramón Capella; Toni Doménech y Francisco Fernández Buey.

Durante los años 1989 a 1991, asistió asiduamente, como un miembro más, el profesor inglés: Perry Anderson.

En 1989 llegamos a un acuerdo con el *Centro de Investigaciones para la Paz*, dirigido a la sazón por D. Mariano Aguirre, perteneciente a la Fundación del Hogar del Empleado. La conjunción de este compromiso estuvo dictado tanto por la larga onda que supuso la decisión del Gobierno de entrar en la OTAN, 1986, cuanto por la caída del Muro de Berlín y los desarrollos entre los países de la antigua Unión Soviética. Aunque quizás habría que hablar, con más propiedad, refiriéndose a las guerras de nunca acabar de Estados Unidos desde 1990 a nuestros días.

Además de los ya nombrados participaron en el Seminario 90 profesores nacionales y extranjeros. La organización del Seminario, que era mensual, había impuesto que en cada sesión hubiera uno o dos profesores –las sesiones duraban un día, mañana y tarde– no pertenecientes al grupo principal. De este modo se trataba de evitar la endogamia intelectual y aprovechar al máximo cuantos expertos pudieran enriquecer el tratamiento de los temas.

Algunos temas y sesiones celebradas desde 1987 a 1994

- 1.- Enero 1987-diciembre 1988
 - .- De las promesas incumplidas de la democracia a la redefinición de los partidos
 - .- La “Transición española y sus problemas jurídicos-constitucionales”.
 - .- Constitucionalización de los partidos políticos: De la creciente relación con el Estado a la marginación de la sociedad civil
 - .- Constitución y economía: Del progresivo retorno al *derecho personal* frente al *derecho territorial consolidado* con *La Revolución Francesa*.
 - .- *Del Bad Godesberg* del PSOE a la desideologización del mismo.
 - .- *De la* centralidad de los sindicatos a la dramatización que se pretende hacer del ejercicio de la libertad sindical. Huelga General de 1988.
 - .- La Unión Europea: entrada de España y sus problemas.

.- Entrada de España en la OTAN

2.- Enero –diciembre 1989

.-La apuesta por los movimientos sociales: posibilidades y límites políticos.

.- Abril: Jornadas sobre la determinación del ámbito de la filosofía política

.-Junio: Jornadas sobre la paz

3.- Enero 1990-1992

.- Simposio de Filosofía y Economía

.- Jornadas de debate sobre Filosofía política

.- Crisis en Europa Oriental y el marco ideológico global

.- Génesis histórica e ideología de la Perestroika

.- Análisis de los posibles modelos económico-sociales del futuro de Europa Oriental

Mayo 1991: Análisis actuales del nacionalismo (Países del Este)

.- El nacionalismo y la reunificación alemana

.- Los problemas de seguridad tras la caída del Muro de Berlín

.- El sistema de seguridad internacional a partir de los cambios de Europa Central

.- Los nacionalismos hoy

.- Revisión histórica del Socialismo europeo a partir de 1945

Octubre 1991.- Marco histórico-político del neoconservadurismo

.- Modelos europeo y americano del neoconservadurismo

.- Influencia en el contexto español

.-La reinterpretación de la historia

Noviembre 1991.- Congreso extraordinario con la colaboración del Excmo. Ayuntamiento de Palma de Mallorca y del Departamento de Filosofía U.I.B.

.-Dimensiones de la filosofía política hoy: Intersubjetividad e identidad.

4.- Contenido de algunas sesiones celebradas entre el 1992-93

.- Cambios del electorado en la última etapa del socialismo español

.-Socialismo e internacionalismo

.- Socialismo y mercado

.- Lo bueno y lo justo en las sociedades complejas.

.- Ética cívica y democracia

.- Entre el individualismo y el comunitarismo: la idea de un nuevo republicanismo

Abril 1993.- Encuentro Internacional de Filosofía política: UNED:

Presentación por los rectores de Uam-Iztapalapa, Dr. Julio Oca, y de la UNED Dr. Mariano Artés.

.- La democracia y sus problemas hoy.

.- Democracia y representación política

.- Estado y sociedad civil.

.- Democracia, justicia y negociación....

5.- Abril 1994: El futuro de Europa

.- Historia e idea de Europa a partir de 1945

.- Posibilidades y límites de una Europa supra-nacional.

.- Partidos e Instituciones en la construcción europea

La Unión europea y el sistema-mundo contemporáneo

Presencia de algunos profesionales y profesores a lo largo de este ciclo: Antonio Baldassarre (Magistrado de la Corte Constitucional Italiana); Fernando Morán; José M^a Maraval; Ignacio Sotelo; Gregorio Rodríguez Cabrero; José M^a Zufiaur; Mónica Threfall; Esther Barberá; Pablo Ródenas; Mariano Aguirre; Rubert Von Plonitz; Juan Claudio Acinas; Alfred Lorenzer; Albrecht Wellmer; Javier Muguerza; José Antio Estevez; A. Martínez Gonzalez Tablas; Vicente Donoso; Carlos Berzosa; José A. Gonzalez Casanova; José Navarro; Santos Juliá; Antonio Elorza; Elías Díaz; Germán Gómez Orfanel; Julio Rodriguez; Julio Segura; Miguel Angel Quintanilla; Ramón Vargas Machuca; Ruht Stanley; Ramón Maiz; Valpy Fitzgerald; Manuel Azcárate; Jaime Pastor; Volker Rühle; Ulrich Albrecht; Paolo Bigani; Francisco Ureña; Jürgen Mirsh; José A. Gimbernat; Nora Ratbonikov; Aurelio Arteta; Javier Peña; Maxime Molineaux; Ivan Neder; Juan Tugares; Alessandro Ferrara; Jean L. Cohen; Johannes Greiner; Juan Martínez Alier; Felix Ovejero; Carlos Thiebaut; Jesús Mosterín.

Trayectoria intelectual de Adela Cortina

Adela CORTINA ORTS

Universidad de Valencia

1. El quehacer filosófico

Presentar la propia trayectoria filosófica no es tarea fácil y por eso conviene, como en todo, tomar un hilo conductor. A los comienzos de esa trayectoria ya dediqué varias páginas en el número 96 de la revista *Anthropos*, en 1989, y allí remito a quien pudiera tener algún interés en ello. Aquí tomaré como clave para un desarrollo más completo qué entiendo y he ido entendiendo por *filosofía*, cuáles creo que son su *método* y sus *tareas* y en cuáles me he empleado más a fondo, de forma que vayan surgiendo personas, acontecimientos y publicaciones que han sido decisivos en cada caso.

En principio, entiendo por *filosofía* un tipo de saber que, estando estrechamente ligado a los saberes formales y empíricos, como no puede ser menos, no se identifica con ellos, sino que exhibe la peculiaridad de habérselas con las grandes cuestiones humanas desde la fuerza de la reflexión trascendental puesta en historia, desde la fuerza de una hermenéutica con capacidad crítica.

Al menos desde los orígenes griegos, el saber filosófico se atreve con las preguntas por la *verdad*, la *justicia*, la *felicidad* o la *libertad*. No que tome estos grandes nombres por sustantivos, como si pudiéramos topár alguna vez con ellos, sustantivados. Lo que la filosofía desea, a mi juicio, es descubrir los *caminos racionales*, *intersubjetivables*, para dilucidar de qué proposiciones podemos decir que son *verdaderas*, cuándo podemos afirmar de una norma o de una institución que es *justa*, qué distingue a una persona, una asociación, una sociedad *libres* de las esclavas, qué caminos conducen mejor a una vida *feliz*. Y todo, en el más y el menos, en la gradación, que es la medida humana.

Éstas serían las metas de la filosofía, puestas en adjetivos calificativos, como es de ley, pero sin apearse de ellos. Para aproximarse a estas metas importa ayudar a formular bien las preguntas que abren el horizonte, pero importa también ayudar a encontrar los *criterios* que permiten aventurar respuestas que las gentes podamos comprender y aceptar. Porque empeñarse en dar recetas sería sin duda fomentar el dogmatismo y la indoctrinación; pero aventurar orientaciones para pensar y actuar, aunque sea de forma *mediata*, como es propio de la filosofía, es apostar por el ejercicio de la *crítica* y la *argumentación*. Es entrar en el ámbito de la filosofía, frente al dogmatismo, que puede serlo por exceso de afirmación o por exceso de dejación; por empeñarse en asentar dogmas irrevisables, o por dejar en manos del acontecer que los establezca a su gusto.

Así empecé a entender el quehacer filosófico en los años de carrera, en aquella Universidad de Valencia de fines de los sesenta, tan próxima en el tiempo a la que describe Manuel Vicén en *Tranvía a la Malvarrosa*. Eran tiempos de revuelta y de grises, de poesías recitadas y escuchadas en el Club Universitario, de aperitivos en "Los Pajaritos", de "iniciación a la filosofía" en las clases de Fernando Montero, Carlos París, Manuel Garrido, Juan Rosado, Fernando Cubells. A todos ellos debo algo, claro está, pero fueron las clases de Cubells sobre los Presocráticos, Platón y Aristóteles, allá en los cursos Comunes, las que me decidieron por la filosofía, por aquella aspiración al saber que podía ser transformadora de la realidad.

2. El ancho campo de la razón práctica

La segunda estación en este trayecto fue el descubrimiento de las peculiaridades del *saber racional*, que fui aprendiendo al hilo de la tesis doctoral, defendida en enero de 1976, y durante la primera estancia prolongada en Alemania, concretamente en Múnich, como becaria del DAAD, en 1977/78. Precisamente hacia Múnich viajé el 15 de junio de 1977, día de las primeras elecciones democráticas después de décadas de franquismo, y por eso me estrené votando por correo.

Sobre Kant trató la tesis doctoral, pensada y escrita desde el Departamento de Metafísica en el que entré al acabar la carrera; concretamente, sobre el problema de Dios, tal como se plantea desde los legajos del *Opus postumum*. Fernando Montero fue el director de la tesis, pero recibí también gran ayuda de Alejandro Llano, que por entonces dirigía el Departamento. De aquellos años conservo excelentes amigos, pero también la convicción de que la Filosofía Primera es el núcleo y la raíz del saber filosófico en su conjunto. Y no entendida al modo de Levinas, por mucho que me importe la ética, sino al modo trascendental de Aristóteles, Kant, Hegel o Apel, tal como lo recoge Jesús Conill en *El crepúsculo de la metafísica*¹.

En las conclusiones de la tesis creo haber llegado a ciertas novedades, que se publicaron, entre otros lugares, en mi primer libro, *Dios en la filosofía Trascendental de Kant*, y en el artículo "Die Auflösung des religiösen Gottesbegriffs im Opus postumum Kants", publicado en *Kant-Studien*.² Concluían uno y otro que en los legajos del *Opus postumum* pueden descubrirse tres conceptos de Dios, cada uno de los cuales supone el máximo de pensamiento en uno de los ámbitos en que se ejercita la razón. Sin embargo, y con ser interesantes las conclusiones de la tesis, lo más rentable de ella fue la inmersión en el pensamiento kantiano, porque estudiar a Kant

¹ Jesús Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988. Ver más tarde *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006.

² Adela Cortina, *Dios en la Filosofía Trascendental de Kant*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1981; "Die Auflösung des religiösen Gottesbegriffs im Opus postumum Kants", *Kant-Studien*, 75. Jg. Heft 3 (1984), 280-293.

en profundidad supuso descubrir que la razón llega mucho más lejos de lo que defendía el pensamiento imperante en mi Facultad y en parte de Alemania.

Frente a empiristas y positivistas, empeñados en encerrar el saber racional tras el cerco pacato de la experiencia; frente a materialistas, decididos a privar a las ideas de cualquier forma de racionalidad y vigor, frente a tomistas de manual, era como un soplo de aire fresco esa apertura de la razón humana al ancho campo del obrar y la esperanza, en la que siempre he confiado, con gentes como José Luis Aranguren, Ricardo Alberdi, Jesús Conill y tantos otros.

La obligatoriedad de los mandatos categóricos, a pesar de la miope incompreensión de los naturalistas, venía a decir que son indignas de seres humanos cosas tales como el asesinato por acción o por desidia, la adulación, la tortura, el servilismo, el engaño, la deslealtad, la intriga y la calumnia. Que "humanidad obliga", y no puede experimentar "contento de sí mismo" quien se rebaja de ese modo. Y yo me atrevería a decir que la indignidad de esas acciones es incondicionada, en el sentido de que quien se decide a emprenderlas tiene que encontrar razones muy contundentes para que pueda comprenderse la excepción, pero jamás elevarse a la categoría de ley. Otra cosa es cómo se aprende a despreciarlas, si no es por un largo proceso de degustación. Y aquí sigue valiendo el aviso de Tocqueville: "quien pregunta 'libertad, ¿para qué?' es que ha nacido para servir".

Estudiar a Kant en profundidad suponía también comprender que el proyecto de una paz duradera y de una ciudadanía cosmopolita no sólo no era insensato, sino que era supremamente racional: el fin definitivo del derecho y la política dentro de los límites de la mera razón³. En este sentido, traducir con Jesús Conill *La Metafísica de las Costumbres* y escribir para ella un Estudio Preliminar en Frankfurt fue una verdadera ayuda, que ha orientado gran cantidad de trabajos posteriores, entre ellos, *Ciudadanos del mundo*.⁴

Pero también era racional desear que Dios exista, que la injusticia no sea la última palabra de la historia, como bien supo ver Horkheimer: "porque no eran capaces de pensar que la injusticia que domina la historia fuese definitiva, Voltaire y Kant exigieron un Dios, y no para sí mismos", y yo misma intenté expresar en la última parte de *Ética mínima*.⁵ La razón práctica kantiana permitía mediar entre ambos mundos, hundiendo a la vez sus raíces en el sentimiento. Reconstruir las condiciones de tales posibilidades era cuestión de método.

3. La cuestión del método

Como sucede a menudo, empecé a valorar las virtualidades del método trascendental como método propio de la filosofía una vez ya defendida la tesis, en Múnich. Flotaba todavía en el ambiente la "disputa del positivismo en la sociología alemana", que recogía en forma de libro el enfrentamiento entre el Racionalismo Crítico (Popper, Albert) y la "Teoría Crítica" (Adorno, Habermas); pero la confrontación se ampliaba a la *Werturteilsstreit* entre un positivismo axiológicamente neutral, defendido por los analíticos, y el intento de ampliar el ámbito de la razón, por parte de hegelianos y kantianos.

³ Más tarde he recogido esta idea en el capítulo dedicado a la Hospitalidad Cosmopolita en *Aporofobia, el rechazo al pobre*. Un desafío para la democracia, Paidós, Barcelona, 2017.

⁴ Immanuel Kant, *La Metafísica de las Costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989, Estudio Preliminar de Adela Cortina, traducción y notas de Adela Cortina y Jesús Conill; Adela Cortina, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Tecnos, Madrid, 1997.

⁵ Max Horkheimer, *Teoría Crítica*, Barral, Barcelona, 1973, 212; Adela Cortina, *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986, caps. 9 y 10.

En este contexto, proponía Bruno Puntel en su seminario sobre la *Ciencia de la Lógica* y en sus lecciones sobre Teorías de la Verdad un método coherencial-sistemático que, tras las huellas de Hegel, permite conectar lógica y dato, argumentar en el seno de un sistema, acoger la riqueza categorial que ofrece la historia. Por otra parte, se abría paso la teoría consensual de lo verdadero y lo correcto en los escritos habermasianos de los setenta, desde aquella apertura todavía antropológica que proporcionaba la doctrina de los intereses del conocimiento, una doctrina que iba dando paso a una Pragmática Universal.

En este ambiente fecundo conocí la propuesta apeliana de una Pragmática Trascendental, que venía a ligar trascendentalidad, historia, acceso primario a la realidad en el sentido de Peirce, consenso ideal acerca de lo verdadero y lo justo como anticipación contrafáctica e idea regulativa, y reconocimiento recíproco como categoría básica de la vida social⁶. En síntesis, lo que cabría calificar como un *socialismo pragmático* de cuño kantiano, situado implícitamente en la tradición del socialismo neokantiano. Sólo que aquí no se trataba, como en el caso de Vorländer, de unir el método del materialismo histórico con el ideal ético del Reino de los Fines, sino de "socializar" el método trascendental mismo, haciendo de la relación entre sujetos la categoría básica y del Reino de los Fines, condición de sentido y validez del conocimiento y la acción. Es una lástima que el socialismo español hiciera dejación del socialismo neokantiano durante tan largo periodo de tiempo, porque para quienes fuimos socializados en la tradición de la alianza, del reconocimiento recíproco, era mucho más creíble este socialismo ético que el que fía la realización de la justicia a leyes de la historia, a un confuso cálculo de consecuencias.

La transformación de la filosofía de Apel (1973) ofrecía la posibilidad de un "socialismo pragmático", un excelente programa metódico y un apoyo para fundamentar una moral cívica, basada en la relación intersubjetiva⁷. Justamente, la estancia en Múnich tenían por fin averiguar si es posible diseñar una ética, capaz de ofrecer razones filosóficas para la moral cívica que precisan países pluralistas, como la España que iba abriéndose paso. De ahí que, al regreso, tanto en las oposiciones a Adjuntía de "Historia de la Filosofía" como de "Ética y Sociología" (1979/80), me sumara a la pragmática trascendental como método filosófico, y a la ética del discurso como filosofía moral más adecuada. En aquel tiempo me dediqué especialmente al problema de la fundamentación de la moral en un contexto como el español que rechazaba, no sólo la fundamentación, sino también el universalismo⁸.

Justamente el 15 de mayo de este año 2017 falleció Karl-Otto Apel y quiero dejar aquí un sincero reconocimiento a su tarea intelectual y a su cordial personalidad.

4. Transición a la democracia: necesidad de una ética mínima

Hablar de pretensión de universalidad de las normas morales parecía impositivo y autoritario en la década de los ochenta, mientras que abonar el subjetivismo, relativismo, contingentismo, contextualismo y otros "ismos" parecía tolerante y respetuoso. Hizo falta tiempo para que muchos se percataran que no es lo mismo *imponer por la fuerza estilos de vida*, cosa que sólo pueden hacer quienes detentan el poder político, económico o cultural, y *pretender universalidad para las normas justas*, que es uno de sus rasgos formales constitutivos. Hizo falta tiempo para

⁶ Estas han sido las claves del pensamiento de Apel hasta el final. De hecho, la última recopilación de escritos suyos lleva por título *Transzendente Reflexion und Geschichte* (Hg. Smail Rasic), Suhrkamp, Berlin, 2017.

⁷ Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973 (trad. esp. de Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill en Taurus, Madrid, 1985).

⁸ Adela Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en Karl-Otto Apel*, Sígueme, Salamanca, 1985; *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986.

que se percataran de que quien afirma "X es injusto" no pretende expresar una opinión subjetiva, ni circunscrita a su etnia o cultura, ni siquiera contingente en su validez, sino extensible universalmente, intersubjetiva.

Sin embargo, en el conjunto de pensadores que trabaja en el seno de la ética del discurso (Kuhlmann, Böhler, Kettner, Honneth, Forst, Conill, García-Marzá, Siurana, Benhabib, Niquet, Ofsti, Hellesnes, Maliandi, De Zan, Michelini) fui situándome en el "sector crítico". Considera este sector que la ética del discurso es más adecuada para dar cuenta del fenómeno moral que propuestas alternativas como el liberalismo político (Rawls, Larmore), el utilitarismo, en sus distintas versiones, el neopragmatismo (Rorty), la crítica social inmanente (Walzer), el neoaristotelismo (MacIntyre), o el comunitarismo (Etzioni); pero también que en la configuración de Apel y Habermas resulta insuficiente y debe ser complementada. E incluso llegar a una propuesta nueva desde esa complementación.

En este interés por la complementación, Ricardo Maliandi echa en falta la consideración del mundo de los valores; Jesús Conill, una auténtica atención a la historia en la realización de la razón hermenéutica; Julio De Zan, una ética de las instituciones; Axel Honneth, la explicitación de una teoría de la justicia, realmente implícita; Seyla Benhabib, la atención al género, Peter Ulrich, la aplicación pormenorizada al mundo económico. Por otra parte, un amplio sector de América Latina me ha hecho ver con toda claridad las dificultades de aplicar los principios del diálogo en situaciones de violencia estructural, aun entendiendo que la aplicación debe ser estratégica.

En diálogo real con todos ellos y con las mencionadas corrientes, perfilé mis críticas a la ética del discurso, para pasar después a ir elaborando una propuesta, que ya va teniendo rasgos peculiares, una cierta idiosincrasia. En lo que hace a la *crítica* a la ética del discurso, ya en el Epílogo a *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria* (1985) responde Apel a algunas de las cuestiones que le planteaba. Pero fue en *Ética mínima* (1986) y sobre todo en *Ética sin moral* (1990) donde señalé lo que, a mi juicio, son limitaciones importantes.

5. ¿Ética sin moral?

En *Ética mínima*, asignaba a la ética discursiva una tarea que sus creadores no le han atribuido: la de fundamentar filosóficamente una *moral cívica*, propia de una sociedad pluralista. Con el tiempo he ido desarrollando los rasgos de esa moral cívica, que podrían concretarse en los siguientes: es una realidad social, vincula a las personas en tanto que ciudadanas, es dinámica, compone la cristalización de los valores compartidos por distintas "éticas de máximos", su ámbito es el de la justicia, que es un ámbito de *exigencia*, no sólo de *invitación* (éticas de máximos), pero tampoco es un ámbito de *imposición o coacción externa* (derecho); la ética cívica se modula de diversa forma en las distintas esferas de la vida social y constituye el núcleo de las *distintas éticas aplicadas*, que no son reinos de taifas, sino distintas modulaciones de principios comunes⁹. Para justificar racionalmente los contenidos de la moral cívica son insuficientes los modelos hermenéutico-coherencial, hermenéutico inmanente, utilitarista y neopragmatista, porque una reconstrucción de su fuerza obligatoria requiere apelar a una *hermenéutica crítica* que descubre los valores que acompañan al paradigma del reconocimiento recíproco y las actitudes y procedimientos racionalmente exigidos por él.

Esta moral cívica va componiendo lo que me he permitido llamar una "Ética mínima

⁹ En *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 1993, cap. 12; *La ética de la sociedad civil*, Anaya/Alauda, 1994; *Hasta un pueblo de demonios*, Taurus, Madrid, (1998), caps. VI y VII; "Civil Ethics and the Validity of Law"; *Alianza y Contrato*, Trotta, Madrid, 2001, cap. 9.

transnacional", ya *in fieri*, como he podido aprender como miembro de comisiones de bioética. De hecho, cualquier comisión nacional tendrá en cuenta los documentos de otros países, e incluso llegará a convenios de alcance transnacional, como el de Oviedo. Las distintas éticas de máximos son "transversales", están presentes en los distintos países, y la ética mínima va siendo cada vez más compartida. De ahí que las comisiones de bioética vayan constituyendo cada vez más una "fenomenización" de una moral "cívica", y no estatal, una moral transnacional, como apunté en "Bioética cívica en sociedades pluralistas". El relativismo y el subjetivismo quedan desautorizados, pero también la estúpida proclama, según la cual, la filosofía no se compromete a orientar respuestas, sino sólo a formular preguntas.

Por lo que se refiere a *Ética sin moral*, recogí allí el resultado de un trabajo, ampliamente debatido con Apel en Frankfurt durante 1986/87, aprovechando una beca de la Alexander von Humboldt Stiftung. El título del proyecto era "Ist es möglich die Grenzen einer postkantischen Prinzipienethik zu überwinden?" y sus resultados se plasmaron tanto en el trabajo de investigación presentado para la Cátedra de Filosofía del Derecho, Moral y Política (perfil "Filosofía Moral y Política"), que se celebró en Valencia en junio de 1987, como en *Ética sin moral*.¹⁰

A mi juicio, la debilidad fundamental de la ética discursiva no procedía de su *pathos* consensual que, según Javier Muguerza resta legitimidad al disenso, porque, a pesar de todas las discusiones mantenidas con él, fecundas y cordiales, sigo entendiendo que justamente la ética de que hablamos precisa desobedientes, revolucionarios, objetores que pongan en cuestión las normas que legitiman situaciones injustas¹¹. Sin ellos no hay progreso moral. Pero lo que pretenden no es ejercitarse en el arte de disentir, sino convencer de que urge cambiar la norma injusta, llevar a un acuerdo.

El gran límite de la ética procedimental consiste, a mi juicio, en que se encuentra tan alejada de valores, móviles, virtudes y de una concepción personal de la autonomía, que carece de fuerza motivadora y puede acabar convirtiéndose en una "ética sin moral", por su pretensión de ser "axiológicamente neutral". Por tanto, si deseamos, no sólo fundamentar la ética cívica, sino también prestar motivaciones para la obligación moral, importa ir construyendo el sujeto moral, a través del diálogo inter e intrasubjetivo, importa ir extrayendo los elementos axiológicos y "aretológicos", que están implícitos en los procedimientos, una "antroponomía" more kantiano. Ésta fue la tarea de *Ética sin moral* y de un conjunto de discusiones con los colegas alemanes: la construcción de un *êthos* universalizable, con ayuda no sólo de Kant, sino de la tradición hispana de Ortega, Zubiri, Aranguren, Laín; el diseño de una teoría de los derechos humanos, en diálogo con Apel, Günther, Alexy, Muguerza; la aplicación a la moral cívica, y lo que constituyó el comienzo de nuevas propuestas por mi parte: el análisis del *estatuto de la ética aplicada* y la elaboración de una *teoría de la ciudadanía*¹².

6. El ámbito de las éticas aplicadas

¹⁰ *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1990. "Ethik ohne Moral. Grenzen einer postkantischen Prinzipien-ethik?", en K.O. Apel/M. Kettner (Hg.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992, 278-296.

¹¹ Javier Muguerza, "La obediencia al derecho y el imperativo de la disidencia", *Sistema*, nº 70 (1986), 27-40; *Desde la perplejidad*, F.C.E., México, 1990, cap. 23; Adela Cortina, "Virtualidades y límites del individuali

¹² "Diskursethik und Menschenrechte" *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, LXXVI/1 (1990), 37-49, "Substantielle Ethik oder wertfreie Verfahrensethik?", "Ethik ohne Moral. Grenzen einer postkantischen Prinzipienethik?", "Diskursethik und partizipatorische Demokratie"; *Ética de la razón cordial*, Nobel, Oviedo, 2007; *Justicia cordial*, Trotta, Madrid, 2010.

En efecto, la preocupación por sentar las bases racionales de una democracia participativa, que no puede entenderse como democracia directa, me llevó a optar por la expresión "democracia radical", indicativa de una ética que pretende ir a la raíz, lo cual supone reconocer el valor de la participación en lo público de la sociedad civil, de los ciudadanos. El ámbito público - ésta era la clave- no es sólo el de los profesionales de la política, sino también y sobre todo el de los ciudadanos, la opinión pública, los profesionales, las organizaciones solidarias, los empresarios. Todo lo cual exigía dilucidar cuál es el estatuto de un saber sumamente ambiguo -la ética aplicada- y revisar desde él la naturaleza de la ética en conjunto.

La ética aplicada se ha venido entendiendo en ocasiones como un saber deductivo, en otras, como un saber deductivo; por mi parte, considero que se constituye como una *hermenéutica crítica de las actividades humanas*, en la que se conjugan tres momentos: el deontológico ("kantiano"), que presta unidad al conjunto, de suerte que no estamos hablando de "reinos de taifas"; el agathológico ("aristotélico"), referido al bien perseguido por las distintas actividades, que destaca el hecho de que nos las hayamos con actividades, en la línea de Hannah Arendt, MacIntyre o Barber, pero también en la de Aranguren; y el momento de la responsabilidad por las consecuencias ("weberiano"). Asumiendo virtualidades de estas tres tradiciones, la *aplicación* se muestra como un elemento de la *comprensión* y, por lo tanto, también de la *fundamentación*, lo cual obliga a revisar la naturaleza de la ética en su conjunto. Este marco abre una propuesta propia, que vengo elaborando desde hace algún tiempo, y que está mostrando su fecundidad en distintas esferas sociales, como muestra el trabajo llevado a cabo en ellas con diversos colegas¹³.

En *ética de la empresa*, el trabajo con Jesús Conill, Domingo García Marzá, Agustín Domingo, José Félix Lozano, ha cristalizado en una propuesta situada en un nivel postconvencional, a diferencia de la de factura norteamericana. Un tipo de ética que intentamos diseñar en diálogo con Peter Ulrich y con diversos miembros de la *European Business Ethics Network*, así como con los miembros de la Fundación ÉTNOR¹⁴.

En *Bioética*, en diálogo constante con miembros de la Asociación Española de Bioética Fundamental y Clínica, muy especialmente con Diego Gracia, Javier Gafo, Juan Ramón Lacadena, Miguel Sánchez, Manuel Reyes, Azucena Couceiro, con los miembros de la Comisión Nacional de Reproducción Asistida, entre los que cuenta Carlos Romeo Casabona, con los miembros del Comité Ético para la Ciencia y la Tecnología de la FECYT, y con los colegas de la *Societas Ethica*¹⁵, he podido elaborar una teoría de la "Razón Pública", que no se reduce a la opinión pública. Su impacto en los Comités Nacionales e Internacionales, de los que he formado parte, ha sido muy considerable a través de los Informes, desde el año 1997, de la *Comisión Nacional de Reproducción Humana Asistida*; de 2002 a 2005, en los Informes de la *Comisión para la Investigación Científica y Tecnológica* del Ministerio de Ciencia y

¹³ Adela Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, cap. 10; "El quehacer público de la ética aplicada: ética cívica transnacional", en Adela Cortina y Domingo García-Marzá (eds.), *Razón pública y éticas aplicadas*, Tecnos, Madrid, 2003, 13-44.

¹⁴ Adela Cortina, Jesús Conill, Agustín Domingo, Domingo García-Marzá, *Ética de la empresa*, Trotta, Madrid, 1997; Jesús Conill, *Horizontes de economía ética*, Tecnos, Madrid, 2004; Domingo García-Marzá, *Ética empresarial*, Trotta, Madrid, 2004; José Félix Lozano, *Códigos éticos para el mundo empresarial*, Trotta, Madrid, 2004; Adela Cortina (ed.), *Construir confianza*, Trotta, Madrid, 2003. También en las publicaciones de la Fundación ÉTNOR.

¹⁵ Adela Cortina, "The Public Role of Bioethics and the Role of the Public", en Ch. Rehmann-Sutter, M. Düwell and D. Mieth (eds.), *Bioethics in Cultural Contexts. Reflections on Methods and Finitude*, The Netherlands, Springer, 2006, 165-174. "Globalización y bioética", en Carlos M^o Romeo Casabona, *Enciclopedia de Bioderecho y Bioética*, Comares, Granada, 2011, Vol. I, 924-935.

Tecnología, sobre tratamiento de embriones y sobre organismos transgénicos.

También en este campo me he ocupado del trato ético a los animales. En efecto, en esta enumeración que no pretende en modo alguno ser exhaustiva, la preocupación por la naturaleza y, dentro de ellas, por los seres vivos, muy especialmente los animales, plantea a la ética cívica preguntas nuevas. No sólo se trata de la necesidad de diseñar una Ecoética, preocupada por el expolio de la ecosfera y por la Tierra en su conjunto, sino también de ampliar la comunidad ética –dicen voces de forma cada vez más insistente– a seres vivos no humanos, sobre todo a los animales.

La comunidad ética se ha identificado hasta ahora con la de los seres humanos y, según las mencionadas voces, no ha dado cabida a otros seres vivos que, o bien tienen un valor en sí, o bien son capaces de sufrir, o bien tienen características similares a las de los humanos. El debate sobre los derechos de los animales se hace presente en el foro público, impregna códigos de derecho positivo, y despierta una pregunta hoy candente: ¿es de recibo hablar de “derechos de los seres vivos no humanos”, o más bien lo exigido es una ética de la responsabilidad y del cuidado de la tierra y de los seres valioso que la forman?¹⁶

En la confluencia del mundo *ético y político*, en diálogo con los amigos de la Asociación Española de Ética y Filosofía Política, que lo son todos, pero no puedo dejar de mencionar a Javier Muguerza en representación de todos ellos, he intentado construir una noción de ciudadanía. En lo que respecta a una peculiar noción de ciudadanía, desde *Ciudadanos del mundo* (1997) vengo trabajando en la configuración de una teoría de la ciudadanía, que pretende recoger las distintas dimensiones que la componen. El punto de partida es el de una ciudadanía social, en el sentido de Marshall, que exige la encarnación de un inequívoco *Estado de Justicia*, la universalización de ese concepto, y su complementación con dimensiones ineludibles para una ciudadanía auténtica, que desembocan en una ciudadanía cosmopolita. Sin ella, mal podrá orientarse ética y políticamente el proceso de globalización.

En *ética del desarrollo*, el trabajo con la *International Development Ethics Association* (IDEA) ha resultado sumamente fecundo. En diálogo con colegas como Denis Goulet, desgraciadamente fallecido, David A. Crocker, Asunción Saint Clair, Desmond Gasper o Emilio Martínez, ha sido posible articular una nueva teoría que intenta articular la ética del desarrollo humano de Denis Goulet y el enfoque de las capacidades de Amartya Sen¹⁷.

En este mismo ámbito, la investigación interdisciplinar con colegas economistas en el seno de la asociación ALCADECA (Asociación Latinoamericana y del Caribe para el Estudio de las Capacidades Humanas) se centró en el estudio de las “adaptative preferences” y su peso en los criterios normativos para diseñar las políticas sociales, dirigidas a los sectores marginales, es decir, a los afectados peor situados en la sociedad. Es uno de los ámbitos más prometedores para cumplir la obligación moral de erradicar la pobreza y reducir las desigualdades, como se proponían los Objetivos de Desarrollo del Milenio y subrayan los Objetivos del Desarrollo Sostenible¹⁸.

Estas líneas de trabajo están recogidas en diversas publicaciones y charlas, entre ellas, en el

¹⁶ Adela Cortina, *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*, Taurus, Madrid, 2009.

¹⁷ Adela Cortina, “Ética del desarrollo: un camino hacia la paz”, *Sistema*, nº 192 (2006), 3-17.

¹⁸ Adela Cortina y Gustavo Pereira (eds.), *Pobreza y Libertad. Erradicar la pobreza desde el enfoque de Amartya Sen*, Tecnos, Madrid, 2009.

discurso de ingreso en la *Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* en 2008, que llevaba por título *Lo justo como núcleo de las Ciencias Morales y Políticas*, un discurso al que respondió con un excelente texto Heliodoro Carpintero, y que se publicó más tarde como *Justicia Cordial*¹⁹.

En el último tiempo nuestro grupo de trabajo ha desarrollado proyectos de investigación en un ámbito que intenta vincular la reflexión filosófica con las ciencias naturales, concretamente, con las neurociencias y con la biología evolutiva. El grupo reúne a profesores e investigadores de las universidades de Valencia, Castellón, Murcia y Politécnica de Valencia, y está formado actualmente por Jesús Conill, Domingo García-Marzá, Salvador Cabedo, Juan Carlos Siurana, Elsa González, Emilio Martínez, José Félix Lozano, Agustín Domingo, Elena Cantarino, Francisco Arenas, Sonia Reverter, Pedro Jesús Pérez Zafrilla, Javier Gracia, Pedro Jesús Teruel, Ramón Feenstra, Patrici Calvo, Lidia de Tienda, Daniel Pallarés, Joaquín Gil, César Ortega, Andrés Richart y Marina García Granero. El trabajo conjunto nos ha permitido llegar a interesantes conclusiones en Neurofilosofía Práctica, sobre todo en los ámbitos de la Neuroética, la Neuroeconomía y la Neupolítica²⁰.

7. Ethica cordis

En lo que hace a las *limitaciones* de una ética mínima procedimental, el mismo José Luis Aranguren apuntaba en su cálido prólogo a *Ética mínima* una esencial: a fuer de insistir en una ética intersubjetiva –decía– estamos relegando una *ética intrasubjetiva*, una ética del sujeto, que se ocupe de la forja de su *carácter* con el ancestral objetivo de alcanzar la felicidad. La ética tradicional –continuaba– sitúa a la persona en el centro de su atención, le preocupa sobre todo esa ética del sujeto, y deja en un segundo plano lo que se ha llamado la “ética social”. Sin embargo, en los últimos tiempos las tornas han cambiado y es la ética social la que ocupa la primera plana de la prensa filosófica, transformada ahora en ética intersubjetiva, mientras que la personal queda prácticamente arrumbada. ¿No convendría volver a la tarea, que emprendieron los filósofos griegos, de intentar forjar el carácter, el *êthos* de las personas con vistas a su felicidad, que es la meta a la que todos tienden?

Llevaba razón José Luis Aranguren. El saber ético desde sus orígenes está ligado al *êthos*, al carácter de las personas, que son las primeras actrices del mundo moral, y a la felicidad, la meta, el *télos*, al que todas tienden. El carácter –recordemos– es ese conjunto de predisposiciones, de hábitos, para obrar en un sentido u otro, que nos vamos forjando día a día, a golpe de elección. No tenemos más remedio que forjarnos uno, y por eso desde la Grecia clásica viene diciéndose con razón que más vale que sea bueno. Forjarse un mal carácter es, no sólo de inmorales, sino también de gentes sin seso. Forjarse un buen carácter, como el zapatero trabaja con esmero el cuero para buenos zapatos, es el mejor quehacer de las personas y, desde el último tercio del siglo XX y en este siglo XXI, entendemos que es la mejor tarea que pueden llevar a cabo también las organizaciones y las instituciones, aunque sea por analogía.

Las éticas procedimentales deberían reflexionar sobre su propia oferta y reconocer que,

¹⁹ Adela Cortina, *Lo justo como núcleo de las Ciencias Morales y Políticas. Una versión cordial de la ética del discurso*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 2008; *Justicia cordial*, Trotta, Madrid, 2010.

²⁰ Adela Cortina, *Neuroética y Neupolítica*, Tecnos, Madrid, 2011; Adela Cortina (dir.), *Guía Comares de Neurofilosofía Práctica*, Comares, Granada, 2012.

aun sin decirlo abiertamente, están proponiendo un carácter dialógico, un conjunto de excelencias del carácter que predisponen a dialogar y dialogar bien. Estar dispuesta al diálogo con los afectados por las normas en las condiciones más próximas posible a la simetría, dejándose convencer únicamente por la fuerza del mejor argumento, requiere voluntad decidida y excelencias dialógicas. Sacarlas a la luz es necesario para una ética de los ciudadanos.

Como es necesario, yendo aún más lejos, contar con el mundo de los *valores*, y no sólo con el de las normas, por muy complejo que sea ese mundo, y con determinados *sentimientos*, con todo un bagaje que llevamos a la espalda desde nuestro ser moral.

Y es que en la versión de sus creadores, Apel y Habermas, la ética dialógica, como fundamento filosófico de una ética cívica de la vida cotidiana, era extremadamente vigorosa en el nivel argumentativo, pero no se había tomado la molestia de sacar a la luz aquellos elementos que están entrañados en ella y le dan encarnadura y calidez humana: carácter, virtudes, valores, sentir común, sentimientos. Por eso, reconocí en *Ética sin mora*, refiriéndome a la ética dialógica en la versión de sus creadores, Apel y Habermas que “una ética que confía al arte los modelos de autorrealización; a la religión, al arte y a las ciencias, las ofertas de felicidad; al derecho y a la política, la legitimación de normas y la formación de la voluntad; a las distintas comunidades y grupos, la configuración de virtudes, ha disuelto un fenómeno llamado ‘moral’”.

Desentrañar esos elementos morales que dan encarnadura humana a una racionalidad procedimental, transformando la ética procedimental en una ética de la razón cordial, ha sido la tarea de estos años, como también aplicarla a distintas esferas de la vida social. *Ética de la razón cordial* fue un hito en este sentido, pero los trabajos posteriores han permitido ir mucho más allá. En la Introducción a ese libro subrayaba una frustración: que la Real Academia Española no hubiera aceptado mi propuesta de incluir el vocablo “aporofobia” en el Diccionario de la Lengua, porque –a mi juicio– iba a seguir siendo el mal radical también en el Tercer Milenio. Pero más adelante los trabajos en neuroética y neuropolítica ha permitido sacar a la luz las bases biológicas de patologías sociales que dificultan construir sociedades democráticas, muy especialmente, de la *aporofobia*, y publicar un libro con ese título, que pretende hacer un diagnóstico de esa patología y proponer caminos de superación. Ése ha sido el último jalón en esta trayectoria, en la que tanto debo a tantos colegas y amigos, porque, como bien decía Mead, “somos lo que somos por nuestra relación con los demás”.

La filosofía de la historia entendida como teoría del presente

Manuel CRUZ

Universidad de Barcelona

Hablar en primera persona es siempre tarea complicada. Excepto para quienes están encantados de haberse conocido -especie ciertamente abundante, incluso en nuestro propio gremio-, para el resto el hecho de vernos obligados a ubicarnos en dicha perspectiva nos genera una particular incomodidad, a medio camino entre el pudor y la extrañeza ante uno mismo. Pero tal vez esta inicial resistencia no debería constituirse en obstáculo insalvable, sino, por el contrario, en plataforma de utilidad para cumplir adecuadamente con el encargo que nos convoca.

Propongo, para empezar a hablar, tirar del hilo de una frase extremadamente frecuente, tanto que no faltarán quienes la consideren un mero tópico sin mayor densidad teórica, pero que quizá señale la dirección adecuada para la reflexión. Me refiero al lugar común según el cual todos "somos hijos de nuestro tiempo". La utilidad del tópico acaso se haga más evidente formulándolo con otros términos. Concretamente con estos: uno intenta ir respondiendo a los problemas que le plantea su cambiante realidad sirviéndose de los instrumentos teóricos que va teniendo a su disposición.

No es mucho, me doy cuenta, pero tal vez suficiente para disipar del todo las resistencias iniciales. Hablar de uno mismo es, como creo que decía Unamuno, hablar del ejemplo que se tiene más a mano. Ejemplo, como queda claro desde las mismas palabras del autor del *Sentimiento trágico de la vida*, entendido como simple ejemplar, como mera muestra y en ningún caso como modelo o cosa parecida (acepción a la que suelen referirse las teorías de la ejemplaridad). De nuevo esto mismo lo podríamos formular con la jerga que nos es más propia y recordar aquellas afirmaciones que, para definir nuestra realidad como sujetos, hacían por los años sesenta del pasado siglo los entonces llamados estructuralistas: somos,

venían a decir, simplemente el resultado del entrecruzamiento y eficacia de estructuras anónimas subyacentes de diverso tipo (económicas, lingüísticas, antropológicas, psicoanalíticas...). No voy a reabrir a estas alturas semejante debate. Solo puntualizaré lo que me hace falta a los efectos de poder proseguir con mi relato. Sin rechazar lo que pueda tener de verdad la descripción estructuralista, nuestra especificidad, lo que hace que nos resistamos a pensarnos a nosotros mismos bajo la figura del muñeco del ventrílocuo (llámesele a este como se le llame: sociedad, historia, época, sistema o de cualquier otra forma) es esa distancia, no me atrevería a calificar de mínima, que introduce la reflexividad. Es la confianza en ella la que hace que sonriamos, aliviados en el fondo, al leer el "Pierre Menard, autor de *El Quijote*", del gran Jorge Luis Borges.

Vayamos pues de una vez a la pregunta que nos convoca. Que en el fondo no es otra que "¿cómo vine a parar aquí?" (donde "aquí" significa lo que he dado en trabajar y pensar a lo largo de muchos años). Habrá que empezar, supongo, por el punto de partida. Cuando inicié mis colaboraciones en el diario digital *El Confidencial* proporcioné una breve nota biográfica en la que empezaba diciendo, con una pequeña broma cómplice (que en este contexto se entenderá sin mayores problemas ni malentendidos) que nací en Barcelona el mismo año en el que murió Ludwig Wittgenstein, y añadía "coincidencia que con el tiempo decidió considerar como un presagio". Podría completar la broma diciendo que, cuando nací, con la segunda mitad del siglo, Barcelona era lo más parecido a Viena que había en el erial de la España franquista. Solo sería una broma. Ya me hubiera gustado que mi ciudad natal se hubiera parecido, ni remotamente, a la cuna de Wittgenstein y Popper.

Aunque tampoco querría cargar las tintas por el otro lado. Ni me tocó vivir el franquismo más sórdido ni mis primeras lecturas tuvieron lugar en el rincón más oscuro de la caverna filosófica española: eso es lo que señalaba mi broma. Como tampoco me tocó vivir las etapas más duras de aquel régimen. Franco designó a Juan Carlos de Borbón sucesor "a título de Rey" cuando yo tenía 18 años y este alcanzó la Jefatura del Estado seis años después. Durante los cuales, por cierto, cursé mis estudios de Filosofía, esto es, ya en los últimos años del franquismo.

En la conversación que mantuve con Ramón del Castillo como epílogo para el volumen colectivo *Vivir para pensar*¹ intenté describir con un cierto detenimiento el entramado de relaciones e influencias, amigos y profesores, de aquellos años. Las dos personas más determinantes en mi formación filosófica en esa época fueron dos de mis profesores, Emilio Lledó y Jacobo Muñoz (en el cual, a su vez, resonaba la voz de Manuel Sacristán). Ambos representaban tradiciones filosóficas, la hermenéutica y el marxismo, desigualmente influyentes en aquel momento. En todo caso, la relación entre las dos tradiciones no era vivida por los estudiantes de izquierda de la época como contradictoria, ya que en nuestro imaginario compartían un difuso carácter progresista en lo político y, sobre todo, lo que podríamos llamar, con enorme laxitud, una sensibilidad historicista en lo teórico.

Tanto es así que en el planteamiento de Louis Althusser, al que dediqué mi tesis de licenciatura, la cosa estaba clara: el marxismo contiene una filosofía (el materialismo dialéctico) y una ciencia (el materialismo histórico), que es precisamente una ciencia de la historia. Pero quizá lo que en aquellos momentos iniciales me atraía de lo histórico era la sensación de que me proporcionaba herramientas para comprender la evolución de la sociedad, de que aportaba el marco de sentido mayor en el que inscribir cualquier

¹ Fina Birulés, Antonio Gómez Ramos, Concha Roldán (eds.), *Vivir para pensar. Ensayos en homenaje a Manuel Cruz*, Barcelona, Herder, 2012.

acontecimiento, al tiempo que me nutría de argumentos para plausibilizar una determinada propuesta de transformación de lo existente. Ello era así porque en ningún caso la atención hacia el pasado perseguía quedarse a vivir ahí sino que, expresamente, era el camino de ida que solo podía finalizar, de vuelta, en el presente. La constatación, por más que sabida (especialmente entre los propios historiadores), merece ser subrayada porque permite entender cómo se pudo ir produciendo, sin trauma alguno, una determinada evolución en el signo de mi trabajo. Una evolución que ahora me parece no sé si acertada pero sí, en todo caso, coherente. Con otras palabras, ahora, esto es, con la perspectiva del tiempo transcurrido, me parece de lo más natural que haya tendido a definir la filosofía de la historia como una teoría del presente.

Pero no nos precipitemos en la narración de los acontecimientos. En ese tránsito de una concepción de la reflexión acerca de lo histórico más abstracta a otra mucho más concreta intervino de manera decisiva, tiendo a pensar yo ahora, la experiencia de la transformación política, ciertamente trascendental, que se produjo en España en aquellos años (me refiero a la Transición, obviamente) y, tal vez sobre todo, la emergencia de un nuevo relato colectivo que daba cuenta de dicha transformación en unos términos que no dejaban de generarme una cierta perplejidad. Una parte de la misma derivaba de la dudosa fidelidad de las narraciones emergentes, a menudo más cargadas de épica que de veracidad, a la realidad que yo creía recordar, lo que, ampliando el radio de la sospecha, me llevaba a poner en cuestión los mecanismos de producción de cualquier relato (incluidos todos aquellos, anteriores, que yo hasta ese momento había tendido a aceptar sin mayores objeciones). En definitiva, ni la interpretación de los cambios ni el signo de los mismos había ido en la dirección que, de acuerdo con mis esquemas, pensaba que cabía esperar. De ahí la pregunta con la que arrancaba mi libro *Narratividad: la nueva síntesis*,² una pregunta en el fondo profundamente autocrítica: ¿alguien entiende lo que nos pasa?

Debo decir, para no perder de vista la afirmación inicial acerca de mi condición de mero ejemplar, que en aquel momento coincidíamos en el interés por la filosofía de la historia más personas de mi misma generación, personas que luego han continuado cada una de ellas con su particular deriva. Dos casos me parecen particularmente significativos. Uno es el de Carlos Moya Espí, que tiene escrito un brillante prólogo al texto de Dilthey *Crítica de la razón histórica*³ y otro el de Ángel Gabilondo, que publicaba por esos mismos años su magnífica monografía sobre Dilthey.⁴ De esa coincidencia luego uno y otro salieron en una dirección diferente. Como es sabido, los textos posteriores de Moya se dirigieron hacia la filosofía de la acción y los de Gabilondo hacia Foucault.

En mi caso, las lecturas, por aquellos años, de Hannah Arendt y de Paul Ricoeur me fueron conduciendo hacia una reconsideración de mi concepción de la filosofía de la historia que en cierto modo implicaba una reactivación de lo que, sin asomo alguno de pedantería, me atrevería a denominar mi sensibilidad hermenéutica. Por resumir el signo de la reconsideración, se trataría de ensanchar el foco de aquello que debe quedar iluminado por la reflexión metahistórica. O, parafraseando la formulación que Ricoeur aplica a la cuestión de la acción, plantear la necesidad de definir la *red conceptual de la historia*, esto es, el conjunto de conceptos interconectados que se hace cargo de una experiencia humana, rica y compleja, cuyo destilado final es el sentido (o eventual sinsentido) del presente.

² Manuel Cruz, *Narratividad: la nueva síntesis*, Barcelona, Península, 1986. Hay nueva edición en Valparaíso (Chile): Perseo, 2012.

³ Barcelona, Península, 1986..

⁴ Ángel Gabilondo, *Dilthey: Vida, expresión e historia*, Madrid, Cincel, 1988.

Pues bien, en cierto modo las cuestiones en las que he intentado ir pensando en estos años constituyen nudos de dicho entramado. Es el caso de la acción humana, abordada en *¿A quién pertenece lo ocurrido?*,⁵ de la responsabilidad y la identidad personal, tratadas en *Hacerse cargo*,⁶ de la memoria y el olvido, estudiadas tanto en *Las malas pasadas del pasado*⁷ como en *Acerca de la dificultad de vivir juntos*,⁸ o de la temporalidad, planteada en *Ser sin tiempo*.⁹ Pero, me importa destacarlo, es también el caso del amor, tematizado en *Amo, luego existo*,¹⁰ que me ha interesado en la medida en que lo he entendido como una experiencia constituyente del sujeto. Todo ello por no mencionar los textos más directa y explícitamente conectados con la temática metahistórica como son *Adiós, historia, adiós*¹¹ o *La flecha (sin blanco) de la historia*.¹²

¿Qué se ha ido manteniendo a lo largo de todo este tiempo? Lo más básico, lo más nuclear, lo más constituyente, esto es, la tensión por capturar el nervio del presente. ¿Qué ha variado a lo largo de todo este tiempo? Dos cosas. La primera, la forma en la que se esperaba alcanzar dicha aprehensión. Manteniendo las palabras con las que finalizaba mi *Narratividad...*, hoy les atribuiría un contenido significativo diferente. Escribía allí, como respuesta a la inicial pregunta del libro, la ya mencionada "¿alguien entiende los que nos pasa?", esta frase, de resonancias difusamente *koselleckianas*: "entender el presente es medirse con el pasado y atreverse con el futuro".

La segunda cosa que ha variado, y de manera profunda, es el mundo mismo, la realidad que se pretendía comprender, supuestamente para mejor transformar. Resulta difícil mantener la compostura cuando algunos sostienen, con ridículo orgullo, que siguen pensando lo mismo que pensaban hace cuarenta años. Para ellos, por lo visto, acontecimientos como el hundimiento del imperio soviético y el fracaso del socialismo real, la centralidad política alcanzada por el discurso nacionalista en muchos lugares, el espectacular volumen de los flujos migratorios, las nuevas formas de terrorismo, la robotización generalizada del trabajo, la intensidad del control sobre nuestras vidas a que ha dado lugar el desarrollo tecnológico, el auge de los populismos, el cambio climático o, en fin, por no hacer este listado inacabable, el profundo malestar de los jóvenes ante la clausura de sus expectativas, no tienen suficiente entidad como para poner en cuestión lo que ya pensaban hace décadas.

En verdad, eso que llamábamos, no sin cierta alegría, *el mundo o la realidad* ha sufrido tantos cambios que no solo se ha visto afectado el contenido de la transformación a la que manifestábamos aspirar sino que incluso la aspiración como tal ha sido puesta en cuestión, sustituida en muchos casos por la reivindicación de conservar lo que de bueno aún pudiera quedarnos. ¿Cuántas reclamaciones de diverso tipo empiezan hoy por la palabra "salvemos"... (y a continuación lo que corresponda)? Desde esta perspectiva, parece evidente la necesidad de revisar las categorías políticas convencionales, atendiendo, entre otras cosas, a que el término «conservador» probablemente se haya convertido en un término profundamente

⁵ Manuel Cruz, *¿A quién pertenece lo ocurrido?*, Madrid, Taurus, 1995.

⁶ Manuel Cruz, *Hacerse cargo*, 1ª ed. en Barcelona, Paidós: 1999, nueva edición en Barcelona, Gedisa, 2015, con prólogo de Roberto Esposito.

⁷ Manuel Cruz, *Las malas pasadas del pasado*, Barcelona, Anagrama, 2005.

⁸ Manuel Cruz, *Acerca de la dificultad de vivir juntos*, Barcelona, Gedisa, 2007.

⁹ Manuel Cruz, *Ser sin tiempo*, Barcelona, Herder, 2016.

¹⁰ Manuel Cruz, *Amo, luego existo*, Madrid, Espasa, 2010, 2ª ed. en Austral: 2012, y edición en Argentina: EUDEBA, 2013,

¹¹ Manuel Cruz, *Adiós, historia, adiós*, Oviedo, Ediciones Nobel, 2012. Hay edición argentina en Fondo de Cultura Económica, 2013.

¹² Manuel Cruz, *La flecha (sin blanco) de la historia*, Barcelona/Bilbao, Anagrama/Devenir, 2017.

inadecuado. Como señalaba con aguda ironía Manuel Sacristán, los conservadores de nuestro tiempo lo único que conservan es el registro de la propiedad, transformando en su provecho todo lo demás. De ahí que, en un momento dado,¹³ me atreviera a proponer una reformulación – quiero pensar que respetuosa– de la vieja tesis: hasta ahora los hombres se han dedicado a transformar el mundo, de lo que se trata a partir de ahora es de que se hagan cargo de él.

A la vista de esto se entenderá mejor mi afirmación anterior (calificada entonces como *koselleckiana*). En efecto, ¿qué significado atribuir a esa doble relación con el pasado y el futuro que allí se postulaba cuando ambos elementos, en caso de subsistir de algún modo, ya no significan lo mismo que entonces?, ¿no debería reconsiderarse el estatuto de lo que yo mismo sostenía en la introducción a mi *Filosofía de la Historia*,¹⁴ aquello de que "el presente respira por la historia", y pasar a pensar dicha tesis más en clave de *desideratum*, de aspiración, que de descripción, a la vista de que ese presente parece haber decidido desentenderse por completo del pasado y considerarse a sí mismo completamente nuevo, absolutamente *otro*?

Que la tesis se quede en mera aspiración no rebaja su importancia, en la medida en que se trata de una aspiración tan necesaria como urgente. Porque a lo que parecemos abocados es a una creciente ininteligibilidad, resultado más de la ignorancia que de la opacidad (aunque también la haya). Las dos categorías mayores sobre las que parecía cabalgar una determinada manera de entender nuestra plena inserción en el propio tiempo, la memoria y el proyecto, se han ido viendo desactivadas conforme se iban generalizando en el imaginario colectivo tanto la desconexión respecto al pasado como la oclusión del futuro. El efecto final, la confluencia de la crisis de ambas categorías ha desembocado en el presentismo en el que vivimos inmersos, y que quedaba maldecido al final de *Adiós, historia, adiós* ("maldito presente, que todo lo engulle" eran las últimas palabras del libro). El presentismo propio de nuestra época tiende a ser, por añadidura, como intenté mostrar en *Ser sin tiempo*, un *presentismo del instante*., Un lugar, por cierto, definido en ese mismo texto como "extremadamente angosto para quedarse a vivir". Todo lo cual convierte en aún más ineludible la mirada histórica, si queremos no naufragar en el adanismo que parece haber alcanzado carta de naturaleza en todos los ámbitos de la vida social.

Y es que, a fin de cuentas, el que desconoce su condición histórica se comporta igual que esos ignorantes que suelen declarar, ufanos, "es lo que yo siempre digo...", como si fueran a anunciar una original aportación, y a continuación repiten algún refrán popular o incluso la frase de algún clásico. De ellos se podría predicar, con palabras sin duda mejores, la afirmación marxiana según la cual no lo saben pero lo hacen. Lo que significa: obedecen a aquellas instancias que les constituyen sin ápice alguno de reflexividad, esto es, no solo sin saberlo sino, peor aún, creyéndose los soberanos de aquello a lo que vienen sujetos.

Tal vez haya quien pueda pensar, a la vista de algunas de las cosas que he publicado en los últimos tiempos, que mis afirmaciones anteriores han sido hechas mirando de reojo a sectores pertenecientes a las nuevas generaciones que han irrumpido en la vida pública utilizando un lenguaje y unas categorías que a algunos nos recuerdan vívidamente al lenguaje y categorías de los viejos progres. No se trata, convendrá subrayarlo, de censurar este hecho. Se trata de si esta manera de hablar da cuenta (o no) de la realidad que estamos viviendo. Que han irrumpido en las diferentes esferas de la vida pública escena política unos nuevos

¹³ Concretamente en mi *Hacerse cargo*, *op. cit.*, pág. 48.

¹⁴ Manuel Cruz, *Filosofía de la Historia*, Barcelona, Paidós, 1991 (nueva edición, corregida y aumentada: Madrid, Alianza, 2008).

protagonistas está fuera de toda duda, pero ¿acaso su condición de tales garantiza sin más que entiendan bien aquello que protagonizan? Es obvio que no porque si bastara con eso, ¿cómo dirimir, entre dos contemporáneos con visiones enfrentadas, quién entiende mejor lo que le pasa? Era a esto a lo que intentaba referirme con mi alusión anterior al adanismo.

Pero atender al presente, esforzarse por dar cuenta de él, implica asumir las profundas y constantes transformaciones que en el mismo no dejan de producirse. Al lado de los elementos que permanecen a lo largo de devenir histórico, constituyendo las líneas de fuerza que permiten definirlo como proceso unitario al tiempo que justifican la aspiración a interpretar su deriva, no cabe duda de que los elementos inéditos que no cesan de irrumpir como consecuencia de múltiples factores de diversa naturaleza (tecnológica, económica, demográfica...) complican tanto la explicación como la interpretación de lo que nos va pasando. Semejante complicación en ocasiones obliga al filósofo de la historia que no ha renunciado a entender su presente más inmediato a proporcionar lo que bien podríamos denominar *cápsulas de inteligibilidad* con los formatos y en los espacios que tiene a su disposición.

Con esto tiene que ver la afirmación que aparecía en la misma nota biográfica a la que aludía al principio de mi intervención y que ahora cabría recuperar bajo una nueva luz: "[Manuel Cruz] entiende que en la sociedad actual la actividad del filósofo se debe desarrollar en un doble escenario, el académico propiamente dicho y el que podríamos denominar mundano", podía leerse allí. No se trata únicamente de que el filósofo deba esforzarse por hacer oír su voz extramuros de la academia, en cualquier ámbito en el que pueda encontrar interlocutores para su mensaje. Es que, además, no puede permanecer ajeno a la reflexión acerca de los acontecimientos que conforman lo que llamamos actualidad. José Antonio Zarzalejos, un periodista cuya capacidad de análisis admiro profundamente, recordaba hace no mucho la afirmación de Albert Camus según la cual el periodista es "el historiador del día a día". Pues bien, demos el paso que falta y concluyamos que le cumple al filósofo de la historia empeñado en elaborar una teoría del presente atender reflexivamente también al día y día, y proyectar sentido (o constatar el sinsentido) de cuanto nos ocurre.

No descubro nada, y menos en este foro, si señalo que si algo define de veras al filósofo es, por encima de cualquier otro rasgo, la curiosidad y la capacidad de poner en cuestión cuanto le rodea. Pero del hecho de tomar en serio semejante caracterización se sigue que el adjetivo que le añadamos al término ("académico", "profesional", "mundano", "sistemático" o cualquier otro) en cierto modo es lo de menos, ya que de lo que informa únicamente es del tratamiento al que somete aquello que finalmente le ha dado que pensar.

Entiéndaseme bien: no pretendo reconvertir al filósofo de la historia tradicional en filósofo de la vida cotidiana en la sociedad de hoy. Pretendo señalar que los materiales con los que debe trabajar para ir elaborando esa teoría del presente a la que aspira no son únicamente de naturaleza libresca. Por poner solo un ejemplo: en ocasiones, para comprender el específico modo en que en el imaginario colectivo actual de nuestras sociedades se representa la relación con el pasado, resulta de mayor utilidad considerar la imagen del mismo que ofrecen nuestros parques temáticos, en la que se destaca nuestra extrañeza, nuestra exterioridad respecto a nuestros antepasados (qué raro vivían, qué cosas tan pintorescas hacían, qué costumbres insólitas tenían, que extraños sentimientos les embargaban) que cualesquiera otros materiales.

Mi persistente -e incluso acrecentada últimamente- voluntad de intervenir en el espacio público, de utilizar esa nueva *ágora* que son los medios de comunicación para intentar pensar también desde ellos responde a este convencimiento. Y de la misma forma que alguna vez he afirmado a propósito de la tarea filosófica en general que hemos de ir a buscar a nuestros

interlocutores dondequiera que estén, y no mantener la actitud de estar, como diría un castizo, *a verlas venir* (aunque el lugar desde el que se las vea sea tan confortable como la academia), así también con el transcurso de los años me ratifico en el convencimiento de que no hay temas filosóficos propiamente dichos por oposición a temas no filosóficos (por ejemplo, por banales), sino tratamiento filosófico de cualquier tema.

A poco que se examine con un mínimo de atención se percibirá que lo que estoy proponiendo no resulta particularmente novedoso ni diferente a lo que se anda proponiendo en otros ámbitos. Y si, por mencionar uno con el que mi trabajo pretende mantener una íntima relación, el del discurso histórico, ha quedado plenamente aceptada por la comunidad de historiadores la existencia de algo que antaño resultaba conceptualmente casi inconcebible, esto es, la historia del presente, ¿qué razón sólida habría para rechazar la posibilidad de que el filósofo de la historia tome como objeto privilegiado de su reflexión a ese mismo presente?

La cuestión, repito, no es la presunta dignidad del objeto, sino la del tratamiento. Lo que define la sensibilidad histórica (sea la del historiador, sea la del filósofo) es precisamente su querencia por inscribir aquello que despierta su curiosidad en el marco general que, según él, le es más propio, esto es, en el que permite hacerlo inteligible: el pasado del que es desembocadura. Por eso, quien cree estar inaugurando el mundo permanentemente queda condenado a no entenderlo. En el mismo sentido y de la misma manera que quien solo aspira a dar cuenta del presente, mondo y exento, nunca alcanzará de verdad a hacerse cargo de él.

El destino de pensar en español

Apuntes de una biografía intelectual

Pedro CEREZO GALÁN

Universidad de Granada

No me propongo presentar el programa de una disciplina filosófica, ni siquiera la matriz intelectual de una tendencia de pensamiento, que está cobrando en España una gran actualidad. Me refiero al mal llamado “hispanismo filosófico”, que ha logrado avivar entre nosotros, después de muchos años de ignorancia y desidia, el interés por el pensamiento español. No encuentro, sin embargo, afortunado este nombre, pues *hispanismo* es el cultivo de la cultura hispánica sin discriminación de sus áreas ni de los países en que se produzca, sea la España europea o las Españas de América, que forman una formidable constelación cultural, aparte de que el rótulo de “hispanismo” debería abarcar al resto de las lenguas vivas en la Península ibérica y convertirse en un paniberismo al uno u otro lado del Atlántico. Esta es la mejor contribución que podríamos hacer a la unidad intercultural de nuestra convivencia y a la dignidad y prestigio de esta empresa en el mundo. Pero el argumento capital es que el pensamiento español, con excepción del que responde a los cánones de Escuela, está “difuso y líquido en literatura”, como ya vió Miguel de Unamuno, y no cabe separar el espíritu de la letra, ni el contenido de su género de expresión. Tampoco me gusta el nombre de “pensamiento literario”, con lo que parece reducirse su alcance con respecto al “pensamiento filosófico”, que actuaría como su canon analógico primordial. Se olvida que la filosofía se ha cultivado, desde sus inicios, en los más diferentes géneros literarios, --el poema, la carta, el diálogo, el aforismo; por lo general, el ensayo, en ocasiones, incluso el manifiesto, y en otras, el tratado sistemático—y que, además, no es una especialidad, en el sentido acuñado por las ciencias para acotar su área específica de conocimiento objetivo, sino una visión del mundo

con pretensión de totalidad y universalidad. El especialismo está reñido sustancialmente con el espíritu de la filosofía, surgida con la vocación sinóptica del Uno /todo, el *hen kai pan*, que ha resonado en su historia desde las primeras proclamas de Parménides y Heráclito hasta el grito de combate del Romanticismo, frente al objetivismo de la Ilustración. Despiezar la filosofía en distintas disciplinas, que se pretenden autónomas, --la ontología, la lógica, la ética, la estética y las muy diversas filosofías de segundo grado, o de tercero, y así hasta el infinito, es una ocupación bárbara y regresiva, solo explicable por tradiciones de escuela y malsanos hábitos académicos, o por mimetismo científico, pues ningún gran pensamiento se nos ha dado descoyuntado, en piezas sueltas, sino vivo y enterizo como un cuerpo orgánico. Valgan estas consideraciones, a vuela pluma, para justificar, como dije al comienzo, que no me proponga hacer la apología de una disciplina académica ni de un movimiento filosofante. Para no encallar en ciertos tópicos disciplinares, no tendré más remedio que hablar de mí mismo, que como dijera Montaigne, es lo que más me concierne y tengo más cercano. Intentaré dar un ejemplo de cómo he conducido mi propio pensamiento, en un testimonio biográfico acerca de la gestación de mi orientación intelectual.

1.- Orígenes de mi vocación

Tampoco se trata propiamente de mi vocación, vagamente humanística allá por los años cincuenta de la pasada centuria, entre la filosofía, la literatura y la filología grecolatina, que me llevó a vivir la muerte de Ortega y Gasset, en 1955, como un acontecimiento decisivo. Los jóvenes universitarios de entonces lo sentimos en carne viva. Yo había leído de adolescente *La rebelión de las masas*, pero no tenía conciencia clara de lo que significaba aquel nombre en la cultura española. Pero a la luz de los comentarios elogiosos y testimonios doloridos en la prensa, de las lamentaciones de sus discípulos por su pérdida, llegué a la conclusión de que se nos había muerto el gran maestro que nunca tuvimos. Un aciago destino nos arrebató al maestro, que ya antes nos había secuestrado la censura política. Sentí rabia e indignación, y una gran orfandad, y creo que muchos de mis compañeros compartían esta dolorosa impresión. Aún recuerdo su mascarilla mortuoria en la primera página de ABC, con sus párpados cerrados y terrosos, contrastando con aquel intenso brillo de su mirada, que lucía en otras fotografías publicadas. La filosofía comenzó siendo para mí el rostro de aquel hombre. Y entonces, encarándome con estas imágenes luctuosas, sentí la necesidad de conocerlo, de leerlo con avidez, con voluntad de desquite por cuanto se nos había robado. Y así fué como acabé por internarme por su senda. Quizás entonces surgiera en mi subconsciente el deseo de dedicarle algún día una obra. También había leído de adolescente *El sentimiento trágico* de Unamuno. Estos dos libros eran todo mi bagaje filosófico por aquella época. Los dos me abrieron parajes muy recónditos y entrañables en un panorama de problemas y de ideas, por donde se iba a abrir mi propio camino de pensamiento.

Luego vino la “ocasión de especializarme”, -- escribo la frase entre comillas, dejando traslucir una punta de ironía por lo que entrañaba de casi uniformidad mental en aquella triste y turbia hora de España. Fue una época de lecturas y contralecturas, intentando remediar la penuria, casi general, del horizonte académico filosófico del país, instalado por lo general, salvo honrosas y preclaras excepciones, en una Escolástica trasnochada y codificada en su dogmatismo. ¡Ojalá hubiera sido, al menos, la neoescolástica de Lovaina!. Tuve, no obstante, la suerte, -- yo diría la gran fortuna-- de tomar contacto, todavía siendo universitario, con algunos pensadores supervivientes de la Escuela de Madrid, discípulos de Ortega y de Zubiri, que a contracorriente mantenían la llama de la cultura intelectual y civil de

la IIª República, como José Luis Aranguren, Pedro Laín, Julián Marías --, la levadura de la regeneración de España en el sentido de la modernidad, entre la Fenomenología y los nuevos aires de la Analítica existencial y la Hermenéutica, y por aquellos parajes me abrí a la cultura foránea. Mis primeros trabajos académicos “La estética en el pensamiento de Heidegger”, “El concepto de realidad (*ousía*) en Aristóteles”, todavía bajo la influencia de la potente lectura heideggeriana del Estagirita, “Libertad y existencia en la filosofía contemporánea”, se hicieron por estos rumbos, y algunos de ellos, fraguaron en el círculo de los llamados Congresos de filósofos jóvenes, que surgieron con mi generación. Y, al fin, después de las titulaciones, tuve la gran ocasión de salir al extranjero por necesidad vital, al igual que salían los trabajadores emigrantes, unos a la conquista del pan y otros de la conciencia de lo que pasaba en el mundo. De Alemania traje un conocimiento de primera mano de la hermenéutica en contacto con Georg. Gadamer,--había aparecido por aquellos años *Verdad y método*, de tan honda influencia en mi formación filosófica--, y mi interés por la obra de Kant y Hegel, suscitado en mi trato académico con Kramer y Dieter Henrich respectivamente. Después, vino el forzoso regreso a España, a destiempo, acuciado por la otra necesidad de hacer oposiciones a Cátedra, por entonces muy reñidas por motivos académicos y políticos,

2.- El surgimiento de una orientación

A mi vuelta de Alemania mis trabajos presentaron otro signo, quiero creer que de madurez, moviéndome en más amplios horizontes. Mis primeros ensayos fueron “La reducción antropológica de la ontoteología en Kant”, “El fundamento de la metafísica en Leibniz”, y sobre “El argumento ontológico”. Yo iba o creía ir, como dijera Ortega de sí mismo, para *Gelehrte* a la alemana, pero las necesidades y apremios de la circunstancia española cambiaron mi signo. Todavía cuando llegué a Granada, en 1970, o mejor me trajo a ella mi destino académico, presté especial atención a la obra de Hegel, y mis primeros seminarios con los profesores ayudantes de Cátedra, pues todavía aquella Universidad no contaba con la Sección de Filosofía, versaron sobre *La Fenomenología del espíritu* de Hegel, y al curso siguiente, sobre *La esencia del cristianismo* de Feuerbach, círculos de trabajo en que procuré introducir, como recuerdan los asistentes en alguna publicación colectiva, la metodología aprendida en Alemania de protocolos analíticos de comentario y franca confrontación de perspectivas en el contexto bibliográfico disponible. Pero pronto me tentó, como a tantos españoles a lo largo de la historia, el empeño fundacional, en este caso de una Sección de filosofía, la primera en Andalucía y casi en el sur de España, exceptuando la de Murcia, y este empeño me obligó en gran medida a torcer el rumbo. Algún colega, muy poco entusiasta pese a su juventud académica, intentando disuadirme, me advirtió de que me iba a complicar la vida. Y así fue en efecto. Me ví embarcado en una aventura, que me obligó a multiplicarme, a estar en diferentes frentes de enseñanza, a cubrir muchas necesidades académicas, formando a la vez a mis alumnos y a mis propios colaboradores. Durante algunos años, tuve que enseñar de todo o casi todo a las primeras promociones de la Sección de Filosofía. Fue un esfuerzo arduo e intenso de estudio, obligado por mi propio compromiso fundacional, al que debo haber asentado sólidamente mi formación académica y librarme del maleficio del especialismo. La Sección me brindó la oportunidad de quedarme en la ciudad de Granada, que ha sido para mí un destino existencial propicio, amable y fecundo, y constituyó, a la vez, un gran desafío para cuantos participamos en esta gran empresa cultural, que nos hizo crecer juntos, aprendiendo unos de otros en una franca y leal comunicación.

Paralelamente a mi actividad docente ordinaria, en el campo de la filosofía, participé en algunos cursos para extranjeros, que celebraban cada año regularmente en la Facultad de Filosofía y Letras Granada, y a los que acudían jóvenes norteamericanos deseosos de conocer la cultura española, también en su faceta más propiamente intelectual. Recuerdo haberles enseñado sobre la mal llamada generación del 98, cruzada con el pensamiento regeneracionista. Al filo de aquellas enseñanzas, se despertaron, en largas conversaciones con los alumnos, problemas y cuestiones que afectaban al destino histórico de España en la cultura europea: ¿por qué la singularidad de la cultura española? ¿qué había significado el carácter excéntrico de la posición de España dentro de la modernidad? ¿a qué se debía la intensa experiencia del alma trágica en nuestra literatura?.. Cuestiones de este jaez se intensificaron al filo de los años de la transición democrática tras la muerte natural de la dictadura franquista, -su muerte cultural ya había acaecido mucho tiempo antes- y con los nuevos aires de profunda renovación de la vida española. A menudo, durante aquellos años, preguntas parecidas sobre el futuro de España me asaltaron con insistencia en conversaciones con profesores visitantes o a preguntas de periodistas, cuando fui decano de la Facultad. ¿Cuál era la actitud de los intelectuales ante el problema de España, de qué tradición veníamos, qué proyectos culturales abrigábamos para el futuro del país? Tuve entonces conciencia de la gravedad de estas preguntas, que me concernían en lo más íntimo de mi vocación, y, a la vez, del vacío intelectual, concretamente de mi generación, ya en la vida pública, para afrontar las graves responsabilidades del momento. Me sentí un intelectual sin raíces y sin rumbo histórico, un estudioso voraz en filosofía, pero sin implantación existencial en su propia historia y cultura. Comprendí que no podía seguir siendo un cultivador de la filosofía, si no lo sustentaba en una genuina vida intelectual. Y en aquel clima de perplejidad y ansiedad surgió mi orientación intelectual decisiva. No era por el hispanismo filosófico, como una tarea erudita, sino por el empeño de ser un intelectual español.

El problema para mi generación, a la altura de 1980, formulado en términos políticos, era cómo armonizar libertad y solidaridad en aquella nueva hora de España; y en términos existenciales cómo encontrar una cultura de la persona, esto es de la conjugación del individuo y la comunidad, en una época en que el desarraigo de la existencia y el nihilismo práctico de valores tiene sumida a la existencia en un escepticismo vital. En el trasfondo, el problema teórico era el nihilismo, tras la quiebra de la gran metafísica de Occidente y los grandes relatos. Nunca me ha satisfecho, por razones intrínsecas a mi vocación ontológica, moverme en esa vaga ola de un pensamiento postmetafísico de ascendencia en Nietzsche y Heidegger. Creo que en él naufraga el nervio de la gran tradición del pensamiento occidental, desde la Ilustración al idealismo alemán. Tampoco se trata de una restauración metafísica a contracorriente de la historia. Pero creo que la posición correcta ante el nihilismo, no consiste ni en prologarlo en ecos y figuras crepusculares de pensamiento, ni en saltárselo a la torera, sino en atravesarlo, como ya intentó el propio Heidegger en su lectura de Nietzsche, a contracorriente de las lecturas nacionalsocialistas de la época. Atravesarlo quiere decir trascendiéndolo desde dentro, hacia un pensamiento mitopoyético o simbólico, al estilo de Hölderlin, o hacia la recuperación de una Ontología fundamental, al modo de la planteada por Heidegger y en España por Zubiri, o, en fin, hacia una Teoría crítica de la cultura, en la línea de la Escuela de Frankfurt, que recupere, como ha intentado Habermas, una forma más alta y compleja de Ilustración, purgada del objetivismo intelectualista. Creo que la filosofía española tiene algo que decir al respecto, partiendo de una tradición que ha querido hacer de la vida concreta, temporal y carnal, el centro de la reflexión filosófica.

3.- La asunción de la modernidad

Fruto de estas inquietudes fue mi primer libro sobre *Poesía y filosofía en Antonio Machado*, aparecido en la prestigiosa sección de “románica hispánica” de la editorial Gredos, en 1973. Antonio Machado, poeta-filósofo, intelectual de prestigio, se convirtió en mi *daimon* tutelar. Ya lo había leído profusamente en mis años juveniles, especialmente al poeta, junto con Bécquer y Juan Ramón Jiménez, mi trío poético entrañable, pero ahora se destacaba Machado en mi interés, tanto el poeta existencial como el pensador civil, en sus apócrifos, y sobre todo, el recio intelectual comprometido con la causa de la IIª República y pensador militante durante la Guerra civil española. La extraña mezcla de cristianismo cordial con republicanismo esencial, troquelada en un humanismo cálido, en gran parte inspirado en la Institución Libre de Enseñanza, me tenía admirado, a la par que me fascinaba su modo de conjugar filosofía y literatura, a la búsqueda de una palabra originaria con la doble luz del canto y la meditación. Desde entonces no he cesado de leerlo y de abrir en su lectura nuevas sendas como prueba mi más reciente libro “*Antonio Machado en sus apócrifos: una filosofía de poeta* (Editorial de la Universidad de Almería, 2012). Por aquellos años redacté también un largo estudio sobre “El pensamiento filosófico: de la generación trágica a la generación clásica. Las generaciones de 1898 y de 1914”, que mereció ser publicado en la *Historia de España* de Ramón Menéndez Pidal (Espasa-Calpe, 1993, tomo XXXIX, pp131-315), y que fue la base de mi libro posterior sobre *El mal del siglo*.

De Machado era fácil pasar, por su ascendencia espiritual, a Miguel de Unamuno, a quien tenía el poeta andaluz por su verdadero maestro y quería con toda el alma, y, por la otra ascendencia académica, al que fuera su profesor en la Universidad central, don José Ortega y Gasset, al que admiraba, sin duda, pero con alguna distancia por su ambigua posición política entre el liberalismo y el socialismo. Los sendos libros que dedique a estos autores, entre 1984, *La voluntad de aventura en Ortega y Gasset* (Ariel) a 1996, *Las máscaras de lo trágico: filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno* (Trotta), me permitieron ampliar y repensar lecturas de juventud desde una coyuntura, en la transición política de los años ochenta, análoga, en muchos sentidos, al clima auroral de la IIª República. Ambos, por lo demás, podían contraponerse en su actitud crítica, desde el ademán impaciente y exasperado del vasco, excitador y despertador de conciencias, poeta/profeta de una regeneración profunda de España, al gesto crítico sombrío del pensador madrileño, retirándose de la escena política, para poder meditar. Distintas eran también sus empresas intelectuales: Unamuno buscaba la regeneración de España por la vía de una revolución ético/religiosa, en que se fundía el cristianismo liberal protestante con el liberalismo político anglosajón frente al dogmatismo y la inercia heredados de la educación católica. Partía de la convicción de que España necesitaba una reforma profunda, de su mentalidad religiosa tradicional, y pensaba con Amiel, que no es posible un Estado liberal con una religión antiliberal. Ortega, en cambio, procediendo del regeneracionismo gineriano, buscaba una reforma de la mentalidad de signo ilustrado, conjugando el pensamiento crítico moderno con la moral autónoma. En cierto modo, sus actitudes eran antitéticas, pues se inspiraban, la de Unamuno en la subjetividad sentimental o cordial con sus exigencias trascendentales de sentido, y la Ortega, en el objetivismo normativo de la ciencia moderna. Ambos también, sin embargo, pese a sus profundas diferencias, mantenían la pretensión de fundar la filosofía, no en principios abstractos, sino en la vida, lo que les llevó respectivamente, en un caso a una analítica existencial pre-existencialista, y en el otro, y en Ortega, a formular el proyecto de una razón vital.

A este dúo antifónico, se vino a unir muy pronto, en mi interés, mi investigación sobre la obra de Javier Zubiri, que había procedido, como Ortega, desde la disidencia de la Fenomenología a la búsqueda de una Ontología fundamental. A través de la obra de estos tres pensadores, Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset y Xavier Zubiri, España se ha incorporado plenamente al pensamiento contemporáneo de una forma viva y creadora. Como en miniatura prodigiosa, y en el arco de treinta años, desde la raya de 1912-1914, en que aparecen los ensayos fundacionales del pensamiento español contemporáneo, *Del sentimiento trágico de la vida*, de Unamuno, y *Meditaciones del Quijote*, de Ortega, respectivamente, hasta 1944, fecha de *Naturaleza, Historia, Dios*, de Zubiri, España asume el legado filosófico de la modernidad y sienta las bases de una filosofía original autóctona. Ésta es la hazaña intelectual de estos pensadores. Lo asombroso del caso es que este intenso ciclo de pensamiento acierta a dibujar con trazos vigorosos tres paradigmas de filosofía -el trágico de Unamuno, el reflexivo de Ortega y el especulativo de Zubiri-, en brega creadora con tres nudos decisivos de la crisis interna de la modernidad. Y toda esta “gigantomaquia”, por nombrarla con un viejo y bello nombre platónico, acontece por caminos trenzados internamente en una vigorosa disputa por la cosa misma. Ortega ensaya su camino de pensamiento en réplica crítica a la propuesta unamuniana, contraponiendo dialéctica a tragedia, e invirtiendo así el camino con que Unamuno había desembocado en la tragedia a resultas de la quiebra de una razón raciocinante. Y, a su vez, con la misma interna necesidad, a Ortega replica Zubiri con la pretensión de superar desde dentro el límite antropológico de la metafísica de la razón vital. Explorar este denso juego de relaciones me obligó a un ensayo de similitudes y diferencias, afinidades y contrastes, con el fin de resaltar en una apretada síntesis los rasgos más sobresalientes de los respectivos *paradigmas*. Tal comparación no podría llevarse a cabo sin contar con un friso común de trasfondo. En los tres casos se trata de *filosofías de la vida*, que pretenden responder a una *crisis histórica* de la razón, analizada en distintos escorzos, alumbrando así una *nueva praxis*. Hay, pues, una secreta conexión que enlaza, pese a sus diferencias, la idea unamuniana de existencia, la tesis orteguiana de la vida como realidad radical y la zubiriana de la inteligencia en cuanto sentir originario, como tres respuestas alternativas al problema de la vida en un tiempo de necesidad.

4.- Las facticidades de la razón

Mientras llevaba a cabo estas investigaciones se me fueron haciendo claras las condiciones de una verdadera vida intelectual. No hay un pensamiento puro, depurado de toda escoria material, entre otras razones, porque, como ironizaba Unamuno, el agua químicamente pura es imponible. Por el contrario, el pensamiento es agua de buen manantial, filtrada en caverna, --en aquella caverna donde situaba Platón la primitiva condición humana--, y arrastra sales culturales, que son indispensables para la vida del hombre. Hay tres facticidades ineliminables, que envuelven el pensar: la lengua, la historia y el lugar de nuestra inserción en la realidad. Ante todo, la lengua como un destino, en que se encuentra inexorablemente cogido todo pensamiento, incluido el filosófico; cogido en sus raíces etimológicas, en sus imágenes matriciales, en sus campos semánticos, en sus expresiones características, en su articulación lógico/sintáctica, en suma, en su estilo o modo peculiar de significar y articular el mundo. Al igual que la poesía pone a la lengua en emergencia de significado al llevar sus reglas al límite de la transgresión, la filosofía la fecunda, la deja grávida y preñante, cuando hace explotar sus raíces significativas, al contacto con la realidad, y las rearticula en nuevos constructor teóricos. La tarea de hacer del castellano una lengua filosófica ha sido en España

muy reciente. Más allá de los primeros tanteos en ensayos filosóficos en el Renacimiento y su posterior elaboración literaria más que propiamente técnico/filosófica en el Barroco, el castellano no ha sido trabajado, esto es, reacunado y estilizado filosóficamente hasta el siglo XX, en la primera mitad del siglo, en que España se incorpora creativamente a la modernidad con las figuras de Unamuno, Ortega y Zubiri. Se puede afirmar sin exageración que estos tres pensadores, por tener genio filosófico, han logrado con distintos recursos, hacer del español una lengua apta para la gran cultura filosófica. Esto significa, no sólo que sea posible pensar en español, recriando en la propia lengua todo lo que ha sido pensado filosóficamente fuera de ella, sino algo más fundamental, a saber, que hay una potencia (*enérgeia*) estilístico/expresiva, genuinamente española, capaz de generar matices, enfoques, perspectivas propias en el orden del pensamiento. De ahí que “recrear más que imitar” debiera ser nuestro lema, y, sobre todo, “crear y experimentar según el propio genio de nuestra lengua”, atreviéndonos a pensar al modo filosófico y según un estilo español.

La otra “facticidad” del pensamiento es el tiempo o la historia como curso y sistema de experiencias, según Ortega, en que se desenvuelve la vida humana, tanto la individual como la colectiva. ¿Cómo podría el pensamiento liberarse de su inherencia en la historia, de su propio nivel histórico y de sus específica situación, sin diluirse en mística o en música celestial?. La historia es lo grave porque le da el pensamiento la urgencia e inminencia de un acontecimiento trabado dramáticamente con el pulso de la vida. Unamuno se refería a la intrahistoria para significar el sedimento interior de la historia, que van dejando los acontecimientos, en el fondo del alma colectiva, como el limo fecundo de la futura creatividad. Allí, en la intrahistoria, se filtran --dice-- elementos “de *materia* nacional”, es decir, experiencias colectivas, modos de sensibilidad y sentimentalidad, costumbres o *mores*, disposiciones reactivas o pro-activas--, cuya urdimbre va determinado un modo de ser. “Esto --agrega Unamuno-- en filosofía es enorme, es el alma de esta conjunción de la ciencia con el arte, y por ello tiene tanta vida, por estar preñada de intra-filosofía” (OC,I, 788).

Por último, hay una tercera “facticidad” del pensamiento según su lugar de “instalación” en la realidad. No es cierto que el pensamiento sea ubícuo, como no sea el puro y formalizado. El pensamiento se debe a la circunstancia en que nace, sustentado e instado por una experiencia determinada de su situación, desde la meramente material y hasta geográfica a la social. No es preciso para ello caer en la fantasía positivista de asociar, al modo determinista, las peculiaridades del lugar y las formas del espíritu. No hay un “espíritu territorial”, como sostiene Ganivet, pero sí un lugar o escenario del espíritu en acción. España, península extrema, cabo de Europa, -- Juan de Mairena la llama humorísticamente “rabo de Europa sin desollar--, farol de cola o punta de lanza, según se prefiera, encrucijada de Europa, África y América, --circunstancia ésta que ha determinado en buena parte su historia y el carácter híbrido de su cultura-- no puede pensar haciendo abstracción de su incardinación en un juego de fuerzas geoculturales y geopolíticas reales, cada vez más visibles y actuantes en un mundo marcado por el pluralismo cultural. Pertenecemos a dos culturas y a dos comunidades, la europea, donde está nuestro origen, y la hispanoamericana, que ha sido nuestro destino histórico; la primera de raíces intrahistóricas de identidad; la segunda de proyección histórica, creando nuevos vínculos de lengua y de sangre. Ambas comunidades son afines por la común herencia judeo-cristiana e ilustrada, pero dispares en sus necesidades, motivaciones y aspiraciones. Un pensamiento hispánico que ignorase esta doble pertenencia se movería en el vacío.

5.- Las condiciones de un pensamiento creador

De estas tres facticidades de la razón, se desprenden tres requisitos para una filosofía viva. El primero de ellos es pensar desde una tradición. En relación con el destino, que marca la lengua, en que se nace, el pensamiento ha logrado ser fecundo donde surge en la entraña de tradiciones de sentido y de valor, que se mantienen vivas en la comunidad. Los países europeos que han tenido un gran pensamiento en la modernidad lo deben a la herencia de estas tradiciones autóctonas, que han sido cultivadas y explotadas con cierto sosiego y continuidad a lo largo del tiempo. Esto explica también que hayan acuñado un perfil determinado de pensamiento, que nos permite distinguir nítidamente el estilo mental anglosajón del continental germánico, o el estilo del norte protestante, interiorista y trascendentalista, del estilo sureño del humanismo latino. España se ha movido en el falso dilema entre pensamiento escolástico autóctono o pensamiento de importación. Y en algunas raras ocasiones, la pretensión de un pensamiento adánico, sin antecedentes ni raíces, que por su presunción de originalidad a toda costa, resulta las más de las veces balbuciente y bárbaro. Creo que esto se debe, en última instancia, al carácter traumático de nuestra cultura, plagada, para desgracia nuestra, de anatemas, persecuciones y exilios, casi en permanente guerra civil. Pero eso no significa que falten en nuestra tectónica cultural minas secretas por explorar. De ahí la necesidad de detectar esos filones y explotarlos asiduamente, cavando con ello el surco más profundo de tradiciones de pensamiento. Y lo digo en plural porque nunca la tradición es monolítica, como no es enteriza, sino diversa y compleja, la cultura, según es tanto más espiritual. Se impone, por tanto, la búsqueda de una actitud civil y dialógica, que ensaye poner en relación productiva estas diversas áreas culturales.

El segundo requisito de un pensamiento vivo, con arreglo a la facticidad de tiempo y lugar, es pensar de cara a la realidad concreta, en su *aquí* y su *ahora*, que es siempre circunstancial y coyuntural. Nos pierde una querencia de lontananza, que nos lleva a la rebusca de los grandes problemas genéricos, donde al parecer se decide la suerte de la humanidad, cuando todos los problemas genuinos arraigan siempre en lo cercano y entrañable. Hay que golpear con insistencia, como Moisés, la roca de la circunstancia para que brote el agua más fresca y viva. No hay el pensamiento de veras sin problema vital o existencial, que embargué la vida., pues no existe el pensamiento sin carne y sangre de pasión. . Aquella consigna poética de Hölderlin: “quien ama lo más vivo, piensa lo más alto” enseña que solo en un lúcido compromiso por intereses humanos concretos, se alumbra el germen luminoso del pensamiento como una respuesta a una exigencia vital largamente sentida y padecida, como se origina balbuciente la aurora en el seno del corazón de la tiniebla. De la consideración de la propia circunstancia y coyuntura se puede hacer puerto, como decía Ortega, para abrirse al universo, pues no hay problema elemental humano que no implique, en su desenvolvimiento, dimensiones de universalidad. Ahora bien este imperativo de atenerse al presente, exige tomar en cuenta y mantenerse en comunicación viva con las corrientes actuales del pensamiento. Es obvio que un pensamiento ensimismado se vuelve forzosamente autista y estéril por falta de atmósfera histórica, que le dé contraste y prueba. Y esto vale tanto del intérprete como de los autores analizados.

En España se predica más que se discute, y se discute, a su vez, más que se dialoga, porque arrastramos el complejo del hereje y el inquisidor, encastillados ambos en su sectarismo. Estas tres condiciones son indivisas. Insertan el pensamiento en la realidad, en la historia y en la dialéctica real del intercambio. Un pensamiento sin tradición se hace adánico, --la constante e infecunda tentación española--, y, por lo tanto, asilvestrado y primerizo, sin

posibilidad de cultivo y de probar su propia potencia. Si, además, se halla de espaldas a su momento histórico y circunstancia, se vuelve forzosamente “escolástico”, algo ya pensado sin raigambre actual. Y si se aparta del tráfico vivo del pensamiento, se ensimisma y se convierte irremediabilmente en casticista. ¿No ha sido estos acaso los tres males endémicos del pensamiento español?. El adanismo de querer fundarlo todo de nueva planta, por generación espontánea, como si antes no hubiera habido ocasión de pensamiento, propensión que encontramos emblemáticamente en uno de nuestros filósofos de más prosapia, como Ortega y Gasset, es uno de nuestros vicios capitales, que nos condena a una inacabable rapsodia. De otro lado, la escolástica como un sistema ahistórico e infecundo por estar alienado en sus problemas desde la raíz, o bien, el casticismo como un pensamiento absorto y narcisista. Exorcizar estos demonios familiares requiere paciencia, tolerancia y magnanimidad, y solo cuando florezcan estos hábitos civiles será posible una recia filosofía entre nosotros.

Sólo si se dan a una las tres condiciones mencionadas hay ocasión propicia para un pensamiento con futuro. De acuerdo con estas premisas, pensar en español sólo puede significar: primeramente, pensar reconstruyendo y poniendo al día las distintas tradiciones filosóficas de nuestra historia para mantenerlas vivas y activas en un productivo diálogo cultural, que las enriquezca en sus cruces, injertos y posibles intermediaciones. Pensar, en segundo lugar, los eternos problemas del hombre, pero modalizándolos o modulándolos en su formulación, en virtud de las circunstancias concretas y la coyunturas internas a nuestra historia cultural más propia e inmediata en España, que tiene la vocación de puente entre Europa y América. Y, por último, pensar “a lo español” o “al modo español”, en el supuesto de que haya tal estilo, como aquí sostengo, recreando filosóficamente la lengua y la literatura, pero en comunicación permanente con las grandes corrientes actuales del pensamiento, pues si algo significa la palabra “filosofía” es pensar a lo libre, pero también a lo ancho y profundo de los caminos del mundo, en comunidad de afanes con los que buscan y cuestionan, sin otra disciplina que el respeto y el esfuerzo por la verdad.

Conforme con este principio, he llevado a cabo mi programa de investigación, tratando siempre de contextualizar la filosofía española analizada en el marco del pensamiento europeo coetáneo de los autores que trato, y mostrando, a la vez, su participación en el *Zeitgeist* de la época y el tono peculiar de su voz o estilo, a la española. Así hube de recrear una amplia visión panorámica de un periodo muy tubio y confuso de nuestra historia cultural en *El mal del siglo. El conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX* (Biblioteca nueva, 2003). Con posterioridad a esta obra, me he visto impulsado a ampliar la memoria histórico-cultural de España, aguas arriba, hacia el Romanticismo, el Barroco español y el Renacimiento, en un amplio panorama que recojo en mi libro *Claves y figuras del pensamiento hispánico* (Escolarymayo, 2012) Mención especial merecen dentro del mundo barroco filosófico español, dos recientes monografías, una primera titulada *El héroe de luto. Ensayos sobre el pensamiento de Baltasar Gracián* (Institución Fernando, el Católico, 2015), situándolo dentro del marco de los intereses metafísicos-antropológicos y ético-políticos del Barroco europeo, y la otra, por la que siento un vivo cariño, *La aventura de la libertad en el Quijote*, (Biblioteca Nueva, 2016) donde he procurado situar esta obra magna de Cervantes en el centro del debate entre Ilustración y Romanticismo, e interpretarla como una tragicomedia de la vida, en pos de las huellas de *La Celestina*.

Pero esto demanda del intérprete una alta exigencia histórico-hermenéutica para recrear las figuras de mundo en distintas etapas históricas. Más aún, exige hacer una historia pensante, en la que el propio intérprete se ejercite filosóficamente desde la pregnancia de su propio

presente histórico. A par de mi investigación en el orden del pensamiento español, no he dejado de hacer filosofía *in genere*, moviéndome desde la Fenomenología husserliana a la Hermenéutica en un sentido amplio, pero muy especialmente marcada por la línea Heidegger/Gadamer/Ricoeur. A su vez, en el círculo más amplio del pensamiento universal, mi evolución filosófica, como se registra en diferentes ensayos publicados en revistas y libros colectivos, ha recorrido, en un circuito relevante, el camino de Kant a Hegel, en ida y vuelta, quiero decir, de la filosofía trascendental a la dialéctica hegeliana, y luego, en contramovimiento, de la Lógica hegeliana de lo absoluto al espíritu de la Crítica de la razón en una dialéctica abierta o negativa.

En la actualidad, como dije a un buen amigo que me preguntó sobre ello, me recopilo y me complemento; es decir, trato de salvar de la dispersión distintos trabajos en revistas y actas de congresos, a la par que los completo con otros nuevos, pocos, que puedan darle el perfil de un verdadero libro. Recientemente he entregado para su publicación una extensa obra *Hegel y el reino del espíritu*, con diez ensayos fundamentales sobre el tema, a la que seguirá, espero, ya en preparación, la recolección de varios ensayos bajo el título de *Kant, entre la Ilustración y el Romanticismo*. Creo, pues, sin vana presunción, que mis investigaciones han estimulado el interés actual por el pensamiento y la cultura española en su historia, sin descuidar la hora presente, y sin prestarse a ningún género de etiqueta ideológica o de escuela. Ha sido también un modo de participar en el debate del pensamiento europeo moderno, desde donde he llevado a cabo esta misión.

6.- Hacia una filosofía autóctona

Para los que somos de lengua española, pensar en español no es una consigna, ni siquiera una vocación, sino algo más grave y trascendente : un destino. Su necesidad se deja sentir como aquello a lo que no se puede renunciar, so pena de la esterilidad. Conviene tener presente que la filosofía es una forma, tal vez la más excelsa, pero también la más frágil y precaria, de la cultura espiritual, y por muy grande que sea su vocación de universalidad no deja de hundir sus raíces en la particularidad. Esta es su paradoja constitutiva. Hoy no podemos subestimar un hecho determinante de nuestro tiempo: el reconocimiento de la diversidad cultural, de formas de vida, de sistemas de creencias y valoración. Tal reconocimiento comenzó siendo el producto de la mirada etnológica, pero, mientras tanto, el hecho o el fenómeno de la diversidad se nos ha convertido en el destino radical de nuestro tiempo. También la filosofía se encuentra ya de antemano modulada culturalmente. No puede eludir este destino. ¿Es la filosofía una forma típica y exclusiva de la cultura de Occidente?. A una pregunta de tal magnitud, la respuesta sólo puede quedar aquí esbozada. Si se admite que se avecina a la ciencia, hay que contestar que sí, puesto que la ciencia ha sido el producto más relevante de la cultura europea. Si se avecina, en cambio, a la sabiduría, como aquí sostengo, cabe descubrir una dimensión sapiencial análoga en otras culturas superiores, pero en todo caso, habría que reconocer que se encuentra internamente diversificada por el pluralismo cultural. Las culturas o los ámbitos culturales son referentes últimos en esta cuestión, verdaderos individuos históricos, y, a su vez, las culturas se hallan cruzadas, por diferencias de “estilos peculiares o nacionales, tal es el caso de la europea, cuya competitividad interna ha sido causa de su pujanza y desarrollo.

Esto significa que, en algún sentido, puede hablarse de una filosofía nacional, esto es, implantada en un lenguaje, en una tradición histórica y en un lugar de nacionalidad cultural y política. Conviene, no obstante, precaverse de posturas rotundas y exclusivistas. Durante

algún tiempo en que se pusieron de moda los caracteres nacionales, se peraltó la diferencia en un sentido *quasi* metafísico, como si se debiera a una forma de ser invariable a lo largo de la historia. El carácter nacional era el cuño distintivo entre los pueblos, incluso aun cuando compartieran una misma cultura. Los románticos lo entendieron como la forma arquetípica del “espíritu del pueblo”, reflejado en los símbolos ancestrales de su cultura. Los positivistas, en cambio, lo asociaban al “espíritu territorial” o al “espíritu de la raza”, en cuanto constitución psicofísica. En general, se trataba, pues, de una constante metahistórica, ya sea el temperamento étnico o el sentimiento radical ante la vida o la hipertrofia de determinadas fuerzas y tendencias estimativas o rasgos de comportamiento, que marcaban a cada pueblo. Este fue el refugio del pensamiento casticista. Se diría que la necesidad de recurrir a una base firme, pero inverificable de sustentación, llevó a estos planteamientos a la metafísica o al mito.

Por otra parte, el recurso a “la idiosincrasia” no explica nada al margen de la historia. Más sensata y ajustada a los hechos es la tesis de “la personalidad colectiva”, no como forma metafísica de ser, sino en cuanto disposición predominante de conducta, sedimentación y producto de las grandes experiencias históricas. Américo Castro la llama, con categoría de inspiración orteguiana, “vividura” o forma de vida, cuya gestación para España la hallaba en la convivencia conflictiva de las tres culturas -- judía, islámica y cristiana--, que acabó troquelando una sensibilidad y un modo estar o de instalarse en la realidad:

Sin el trenzado previo de dichas tres castas y casticismos y su tensión y desgarrón entre 1492 y 1609, ni *La Celestina* ni el *Quijote* existirían, ni el Imperio se hubiera estructurado de aquella forma, ni habría sido económicamente improductivo, ni los españoles habrían desarrollado su cultura religiosa, filosófica y científica según lo hicieron hasta muy a finales del siglo XVI, ni caído en la ignorancia y el abatimiento intelectual del XVII-- grave hipoteca aún no del todo cancelada.¹

Aun cuando esta tesis parezca afín a la primera, no tiene, en cambio, la fijeza y la persistencia que implica el carácter. La personalidad, aun siendo de base, es modulable y hasta modificable por el mismo transcurso de las experiencias, pues la historia es flujo y proceso incesante. Una tercera modalidad, más débil y sutil que la “personalidad colectiva” sería la de “estilo”, en sentido *quasi* literario, en cuanto expresividad peculiar e identidad narrativa predominante en las creaciones culturales más características, fundamentalmente el arte, la religión y la filosofía. Habría así diferentes estilos de pensamiento, por ejemplo, la cultura mediterránea y la germánica, de cuyo contraste partía Ortega en *Meditaciones del Quijote*, o bien, por poner otro ejemplo, el estilo anglosajón de pensamiento, --analítico, empirista, rapsódico o fragmentario--, y el estilo continental, preponderantemente sistemático u holista, ya sea metafísico o dialéctico. No se me oculta que el talón de Aquiles de la categoría de “estilo” reside en su sutilidad y evanescencia, que lo hace difícil de definir. Cabría hacerlo inductivamente, rastreando algunas características de la producción cultural hispana, como hicieron Menéndez Pelayo y Unamuno. Como se sabe, Menéndez Pelayo encuentra las señas de identidad del pensamiento español en características tales como sentido práctico, armonismo, tendencia crítica y psicológica, panteísmo, más o menos constantes en su historia. Unamuno destaca, en cambio, a partir del análisis del mito capital de la cultura española, Don Quijote, convertido en el arquetipo de la filosofía española, el agonismo, y el dilema todo o

¹ *Cervantes y los casticismos españoles*, Alianza Editorial, Madrid., 1974, p.146.

nada, plenitud y vacío, que subyace al tragicismo. María Zambrano, por su parte, señala el realismo, que ya había analizado antes su maestro Ortega y Gasset como un rasgo del mediterraneismo y la cultura elemental española. Ortega lo define en su ensayo “Arte de este mundo y el otro” como su “sensibilidad ardiente para las llamadas cosas reales, para lo circunscrito, para lo concreto y lo material” (I, 188). Su discípula peralta y extrema esta dimensión hasta hacerla consustancial al alma española, y, a la vez, la invierte de signo, pues en esta cultura de lo elemental, espontáneo e inmediato encuentra una dimensión de pasiva apertura, opuesta al signo violento del idealismo y ascetismo de la cultura centroeuropea. El realismo no tiene nada que ver con el empirismo ni con el materialismo en sentido metafísico, y por lo demás, es lo más opuesto al idealismo ético fichteano: “Alejada la vida española de estas raíces, el realismo español será, ante todo, un estilo de ver la vida y en consecuencia de vivirla; una manera de estar implantado en la existencia”,² que penetra por doquier en la literatura, la pintura y la cultura popular. Este apego a la realidad y a su experiencia da lugar a un tipo de “conocimiento poético”, imaginativo y simbólico, intermedio entre el sistema conceptual de la filosofía y el inmediatismo de la experiencia, y cuya verdad, --dice-- “nunca será verdad conquistada, verdad raptada, violada, no es *alétheia*, sino revelación graciosa y gratuita, razón poética”.³ Aparte de esta dimensión profundamente simbólico/poética de buena parte del pensamiento español, que lo hace afín a la literatura, yo quiero destacar el carácter de este realismo, que no es sólo poético, como ella dice, sino dramático existencial (antiidealista y antipositivista), a veces abierto de modo ambivalente al tragicismo o a la utopía. Otros caracteres serían, a mi juicio, su proclividad a la metafísica, a caballo entre la “metantrópica” (la expresión es unamuniana) o metafísica de lo humano y la mística, el humanismo (filosofía de la persona frente a la impersonal de las cosas y las estructuras), la tendencia al moralismo y la propensión a caer en bipolaridades extremas como escepticismo/metafísica, nihilismo /panteísmo. Como se ve, estas caracterizaciones tan sólo se recubren parcialmente, por lo que hay que tomarlas como tanteos y aproximaciones.

Como alternativa o complemento a esta caracterización estilística, vacilante y conjetural, se ha propuesto otra que concierne a dimensiones formales del discurso. Es bien sabido que para Unamuno la filosofía española no se encuentra en grandes tratados sino “líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra acción, en nuestra mística, sobre todo, y no en sistemas filosóficos” (VII, 290). Esta veste literaria no es, a mi juicio, casual, sino que corresponde a un pensamiento libre que tiene que expresarse por modo indirecto frente al rigor de la ortodoxia. Representa, por otra parte, la alternativa al espíritu dogmático más proclive al tratado y al espíritu de escuela. Con esto el pensamiento español no hace más que recriar los dos géneros gemelos de la modernidad, la novela, surgida en nuestro propio suelo, y el ensayo, género experimentalista, que tuvo en España un cultivo portentoso en el Renacimiento (Alonso de Cartagena, Antonio de Guevara, los hermanos Valdés, Fray Luis de León, Fernando del Pulgar, Fernán Pérez de Oliva, etc) hasta el punto de que, según Juan Marichal, España “puede aparecer como la tierra-madre del ensayismo europeo, junto a Inglaterra, su morada tradicional”,⁴ y naturalmente junto Francia, cabe añadir, su tierra natal a partir de los *Essais* de Montaigne⁵. Ya en pleno Barroco, advierte Gracián al lector en la

² *Pensamiento y poesía en la vida española*, ed. de Mercedes Gómez Blesa, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, p. 130.

³ *Ibid.*, 158.

⁴ *La voluntad de estilo*, Madrid, Revista de Occidente, 1971, p. 18

⁵ Sobre la forma/ensayo puede verse mi trabajo “El espíritu del ensayo” en *El ensayo. Entre la filosofía y la literatura*, ed. de J.F. García Casanova, Granada, Univ. de Granada, 2002, pp. 1-32.

Introducción a su *Agudeza y arte de ingenio* “héme dejado llevar del genio español, o por gravedad o por libertad en el discurrir”,⁶ --fórmula certera este discurrir a lo libre, libre de reglas metódicas y convenciones doctrinales, que ha llegado a ser un rasgo inherente a nuestra cultura--. Y más tarde, en el XVIII, Feijóo compone los distintos discursos que integran su *Teatro crítico*, en un juego continuo de crítica y reflexión, conforme al espíritu del ensayo.⁷ No es, pues, extraño admitir una cierta afinidad del pensamiento español con la forma/ensayo. Este ha sido un género constante a lo largo de su historia, pero muy especialmente, a partir de Larra, alcanzando en el siglo XX un cultivo intensivo de primera calidad. Novela o ensayo, o bien el híbrido ensayo/novela o novela/ensayo con abundantes ejemplos en nuestra literatura de ideas, a lo que puede añadirse el teatro, constituyen, pues, los géneros preferentes, aun cuando no exclusivos, del pensamiento en español.

Este ha sido, sumariamente expuesto, el marco cultural en que he inscrito mi tara de pensamiento.

⁶ *Arte de ingenio. Tratado de la agudeza*, ed. de Emilio Blanco, Madrid, Cátedra, 1998, pág. 134.

⁷ Véase mi trabajo “El ensayo crítico en B.J. Feijóo”, en *Razón, tradición y modernidad: re-visión de la Ilustración hispánica*, ed. de F. de la Rubia Prado y J. Torrecilla, Madrid, Tecnos, 1996, págs 101- 131.

Filosofía y arte. Arte y filosofía

Notas para una historia

Valeriano BOZAL

1

Quise ser historiador del arte, incluso artista, pero me licencié en filosofía. Esta dualidad marcó mi vida profesional e intelectual, suscitó simpatía y hostilidad, ambas me acompañaron siempre, incluso en mi interior: me preguntan qué soy, historiador o filósofo. No he obtenido respuesta definitiva, pero siento que a ellas debo lo mejor y lo peor de mi trabajo. Aprendí a dar clase durante dieciséis años en un colegio de enseñanza media en el barrio de Vallecas. Fui dos años profesor adjunto de Metodología de las Ciencias Sociales en la Facultad de CC. PP. y SS., otro de Historia de la Filosofía en la UAM, después profesor adjunto/titular de Estética en la UAM y finalmente catedrático de Historia del Arte Contemporáneo en la Universidad Complutense.

Mi formación fue, antes, preuniversitaria, después, durante el tiempo de estudios en la universidad, extrauniversitaria. En la primera, lecturas: Stendhal, Baroja, Gide, Dostoievsky, Hamsun, France, Hesse, entre otros, y los best sellers de la época. También algunos libros de cuya importancia no he dudado nunca: los *Conceptos* de Wölfflin, en primer lugar, inmediatamente después *Cómo se mira un cuadro* de L. Venturi. Más lejos, Herbert Read y Matteo Marangoni. Todos insistieron (insisten) en la importancia de mirar las obras. D'Ors – *Tres horas en el Museo del Prado* – no me interesó mucho, al igual que la biografía de Goya escrita por Ramón, el primer libro que compré con mi dinero de bolsillo. Sólo años después conocí textos tan diferentes como los de Lafuente Ferrari, Lledó y Valverde.

Leí a los ensayistas como a los novelistas y a estos como a los ensayistas. Lo he hecho siempre, y cuando he contemplado pinturas nunca he renegado de todo aquello a lo que remiten para, desde lo que remiten, volver siempre a la pintura. De lo uno a lo otro (y *en* lo uno y *en* lo otro). Quizá el autodidactismo sea la causa de tanto va y ven y la razón de negarme a tener discípulos, sólo amigos y compañeros. De su inestabilidad me he protegido con distancia y aplomo: no por ello desaparece.

En la que he llamado formación extrauniversitaria, la lectura tuvo un perfil sistemático a la vez que lúdico: *Lecciones de estética* de Hegel –en francés (no conocía una edición en castellano)-, *Ciencia de la Lógica* y *Fenomenología del Espíritu* (en estos dos casos, lecturas incompletas). Heidegger en los textos en los que se preocupaba del arte y la poesía. Rilke, Platón y Husserl, la *Poética* de Aristóteles. Juan de Mairena me acompañó siempre, todavía lo hace. Merleau-Ponty, sobre el que redacté mi memoria de licenciatura, y la fascinación de Camus, *Bodas* y *El extranjero* ante todo (su visión-comunión de/con la naturaleza me ha acompañado siempre). Pronto, Proust, otro compañero inseparable. También autores y libros de un orden distinto: Sarrailh y su investigación sobre el siglo ilustrado, Bataillon y el erasmismo, el libro de Vicens sobre Cataluña, los estudios sobre los herejes españoles del Siglo de Oro, Ángela Selke, Tellechea, Kamen después, un interés por los heterodoxos que se prolongó en los ilustrados y liberales, desde Olavide a Gallardo y Miñano. Historia, historia del pensamiento e historia literaria, ejes de mi atención además de la filosofía y el arte.

Varios fueron los tipos de cuestiones que abordé en mis primeros escritos, artículos y libros, algunas opuestas entre sí.¹ En el marco de una ignorancia total sobre nuestro pasado reciente –la historia del arte de los primeros cuarenta años del s. XX era un agujero negro- y la manipulada tergiversación del remoto –el “Imperio”-, el debate político y moral dominaba cualquier reflexión: cuál era la condición del arte y la literatura, cuál la función del intelectual y del artista en la sociedad capitalista y, en nuestro caso, con un régimen dictatorial. Marxismo y existencialismo eran los ejes sobre los que se articulaba el debate, yo no era ajeno a esas tendencias, a las diferentes corrientes del marxismo² y al existencialismo sartriano, pero no por eso ignoraba la fenomenología del cuerpo y del arte de Merleau-Ponty, ni los conceptos profundamente sugestivos de Heidegger: el arte como apertura del mundo (años después, en Paestum, aprecié lo acertado de su reflexión). El contraste entre unos y otros me conducía directamente a una pregunta por el lenguaje del arte que, a su vez, exigía otro marco: el que proporcionaba la lingüística estructural y, en general, el estructuralismo filosófico (frente al cual mantenía una posición crítica).

Pronto, ya en la mitad de la década y de forma más intensa en su final, la incidencia de la cultura de masas obligaba a una nueva reflexión. Me permito decir “obligaba” porque no era una cuestión académica, venía exigida por la práctica artística y el desarrollo de la teoría. En la teoría: Eco, Greenberg, Benjamin y, en el límite de la década, las primeras lecturas de Adorno. En la práctica artística: acciones de ZAJ a partir de 1964, nueva figuración de Eduardo Arroyo y Juan Genovés, muy distintos entre sí, realismo crítico próximo al pop de Equipo Crónica y de inmediato las manifestaciones de lo que con cierta laxitud se ha denominado arte conceptual, desde Nacho Criado y Alberto Corazón hasta el Grup de Treball.

El panorama era culturalmente complejo y políticamente simple: la Dictadura no iba a desaparecer por su propia voluntad y a lo largo de los sesenta, con un punto de inflexión en el estado de excepción de 1969, aumentó tanto la represión como su falta de legitimidad. La reflexión estética no podía desarrollarse al margen de la realidad cultural, tampoco al margen de la situación política, razón por la que conceptos que parecían ya sobrepasados se mantenían –compromiso, resistencia, etc.-, y con ellos las perspectivas teóricas de las que

¹ Artículos en *Cuadernos de arte y pensamiento* (1960), *Insula* (1960), *Acento Cultural* (1961), *Revista Española de Pedagogía* (1962), *Suma y sigue del arte contemporáneo* (1963), *Nuestro Cine* (1965), *Aulas* (1965), *Cuadernos Hispanoamericanos* (1965), *Tendenzen* (1965), *Artes* (1966). Libros: *El realismo entre el desarrollo y el subdesarrollo* (1966) y *El realismo plástico en España, 1900-1936* (1967).

² Lukács, Garaudy, Goldman, Sánchez Vázquez, Lefebvre, Kosik, Althusser, Della Volpe, etc. Todavía no había “llegado” la lectura de Gramsci y la Escuela de Frankfurt.

formaban parte. Aún más, puesto que se pensaba en la proximidad de un fin del régimen y en la eventualidad de una ruptura, intervención y compromiso parecían imprescindibles, a la vez que se oían las primeras voces a favor de la privacidad y de una cultura –no sólo un arte– desvinculada de la política (fueron necesarios algunos años y la muerte del Dictador para que esta propuesta se asentara).

No existían estudios de estética en nuestro país. La tradición lo era más de textos eruditos que de reflexiones, las reflexiones estaban ligadas a la crítica y la historia, incluso en aquellos teóricos que, como Eugenio d’Ors, parecían más próximos a una reflexión pura. Moreno Galván se preguntaba por las vías de la modernidad del arte de nuestro país, Giménez Pericás por las posibilidades de un “arte normativo” (Pericás fue detenido junto a Ibarrola, en el juicio se afilió al PCE, fue encarcelado, como el pintor, y después ya no volvió a escribir crítica de arte), Rodríguez Aguilera se interesaba por la condición del arte de la posguerra. Aguilera Cerni, tras su preocupación inicial por el arte de los EE.UU (1955 y 1957), publicó, además de un *Panorama del nuevo arte español* (1966), un libro sobre Ortega y D’Ors (1966). Cirici Pellicer publicó en 1946 un muy brillante *Picasso antes de Picasso*, después varios estudios sobre arte catalán y en 1964 *Arte y sociedad*, que destacaba respecto de las publicaciones habituales de críticos e historiadores del arte; en 1977 su *La estética del franquismo* fue libro ampliamente leído. Un joven Tomàs Llorens cambiaba los planteamientos tradicionales del realismo a la vez que introducía la semiótica en la reflexión estética. José Camón Aznar, un catedrático de historia del arte escribió dos libros que articulaban historia y estética: *Picasso y el cubismo* (1956) y *El tiempo en el arte* (1959). Camón Aznar, una persona ligada estrechamente al régimen, dirigió los cursos de verano de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo con una libertad poco habitual.

Al igual que en el caso del arte, en el ámbito de la literatura la reflexión estética, cuando existía, convivía con la crítica. El trabajo de Bousoño, *Teoría de la expresión poética* (1952), tuvo un largo recorrido en el mundo académico, al igual que los ensayos de Dámaso Alonso y de los hispanistas que publicaban en *Insula* y la Editorial Gredos, pero, dada la penuria informativa y la dificultad de leer textos básicos de la literatura universal, fue necesario que Gredos editase los volúmenes de Charles Moeller, *Literatura del siglo XX y cristianismo*, para contar con un inventario de la literatura europea de una mínima solvencia (hablo desde el punto de vista de aquel momento y desde mi punto de vista, entonces, joven)³. La crítica tenía un puntal importante en la obra de José M^a Castellet, en especial en sus *La hora del lector* (1957) y la introducción a la antología *Veinte años de poesía española* (1960), antología que podía considerarse como un libro de batalla literaria, cultural y política –un

³ Los cuatro primeros volúmenes del libro de Moeller, los que más interesan aquí, aparecieron entre 1954 y 1960 (edición original a partir de 1953), los dos restantes, en 1975 y 1995. La traducción de los volúmenes I, III, IV y V es de Valentín García Yebra, autor de una traducción canónica de la *Poética* y la

Metafísica de Aristóteles; la traducción del II volumen, de José Pérez Riesco. Los autores analizados por Moeller son los siguientes: I. Camus, Gide, Huxley, Simone Weil, Graham Greene, Julien Green, G. Bernanos; II. Sastre, H. James, R. Martin du Gard, J. Malègue; III. Malraux, Kafka, Vercors (Jean Bruller), Sholojov, Maulnier, Bombard, Sagan, Reymont; IV. Ana Frank, Unamuno, Ch. Du Bos, G. Marcel, Fritz Hochwälder, Peguy; V. Sagan, Brecht, Saint Exupery, S. de Beauvoir, Valery, Saint-Jhon Perse; VI. M. Duras, I. Bergman, Valéry Larbaud, Mauriac, Sigrid Undset, Gertrude von Fort.

Aunque faltan algunos nombres fundamentales –Joyce, Proust, Th. Mann, Hesse, Woolf, etc.– y hoy nos puede parecer una galería ya clásica, en la segunda mitad de los años cincuenta las obras de estos autores eran prácticamente inencontrables, prácticamente en su totalidad, y algunos –tal sucede con S. Weil, Sholojov, Bombard, Camus, Vercors, Green, por ejemplo– constituían una verdadera revelación para jóvenes lectores de la época, entre los cuales me incluyo, otros, Bernanos o Gide, estaban “prohibidos”.

fenómeno que ha sido muy propio de las antologías poéticas a favor del realismo (social). Este movimiento contaba además con el “apoyo” del nuevo cine y de revistas como *Nuestro cine* y *Primer acto*. *Anatomía del realismo* (1965), libro ligado a la actividad teatral de su autor, Alfonso Sastre, se leía como un texto de carácter general. Años después, en 1974, a pesar de su interés, *Crítica del discurso literario*, de Luis Núñez Ladeveze, pasó desapercibido, mientras que en el mismo año *Teoría e historia de la producción ideológica. I. La primera literatura burguesa (siglo XVI)*, de Juan Carlos Rodríguez, mostraba la persistencia de un marxismo renovado.

2

El desarrollo teórico, como el histórico y político, no es calle de una sola dirección. Con la calle del marxismo, que ya no tiene una avenida central en la cual concluyan eventuales bocacalles, la calle de la filosofía analítica y de la filosofía llamada joven, no sólo por la edad de los autores, también, sobre todo, por su falta de anclaje en los problemas que nos habían preocupado hasta entonces. Rubert de Ventós, autor de un libro que no dudé en calificar de fascinante, *El arte ensimismado* (1963), edita ahora, 1968, su *Teoría de la sensibilidad*, Eugenio Trías, *La filosofía y su sombra* (1969) y Fernando Savater, *Nihilismo y acción* (1970), un libro de reducido tamaño con una perspectiva diferente y sugestiva, algo así como un acratismo intelectual que ha perdido el “sacrosanto” respeto por la tradición (filosófica), una actitud que continúa manteniendo en los años siguientes en la exposición, difusión y defensa crítica de Cioran, al margen, pues, tanto del marxismo como de la filosofía analítica, que ganaba “cotas de poder”, sobre todo en el ámbito académico. De Víctor Gómez Pín aparece su *De “usía” a “mania”* (1972). La filosofía y la estética desbordan los límites académicos y participan activamente de la vida cultural: no es, en sentido estricto, una novedad completa, la crítica participaba de esa vida, pero ahora se trata de filosofía.

En los años inmediatamente posteriores Xavier Rubert de Ventós publica libros que, al margen de la academia, abordan problemas actuales del arte y la estética: *Moral y nueva cultura* (1971) y *La estética y sus herejías* (1973) son dos obras relevantes a este respecto. Eugenio Trías inicia un camino que le conducirá a un sistema de estética, una “lógica del límite”, tal como se titula su libro de 1991, *Lógica del límite*, pero ahora publica textos que inciden sobre los debates filosóficos de los primeros setenta: *Filosofía y carnaval* (1970), *Drama e identidad* (1974) y *Teoría de las ideologías* (1975), aunque en mi opinión su libro mejor y más brillante es aquel, algo más tardío, en el que aborda la categoría de lo sublime: *Lo bello y lo siniestro* (1982). Conviene decir que Trías es el único de nuestros filósofos que muestra una decidida voluntad de sistema, sistema que se apoya en, además de la literatura, la música y el cine. Este proceder no es habitual en las reflexiones filosóficas de nuestro país. Fernando Savater rompe los esquemas del género filosófico, y las pautas retóricas de su discurso habitual, con *La filosofía tachada* (1972), *Ensayo sobre Ciorán* (1974) y *La infancia recuperada* (1976), un libro este, debo decirlo, que me fascinó y que considero entre los mejores de su autor. (Cavell habla de filosofía y autobiografía, *La infancia recuperada* es una muestra de esa relación vivida, no sólo de la suya.)

Rubert, Trías y Savater abren campos inéditos de reflexión y se enfrentan a la jerga, tanto analítica como marxiana. No hubo nada similar, de tanto alcance, en la crítica y la historia del arte, pero nuevos críticos e historiadores, más enérgicos estos que aquellos, abordaron desde un punto de vista historiográfico y estético el desarrollo de la práctica artística: *Del arte objetual al arte de concepto* (1972), de Simón Marchán, y *La poética de lo neutro. Análisis y*

crítica del arte conceptual (1975), escrito por Victoria Combalá, son, con las publicaciones de Juan Antonio Ramírez –*El cómic femenino en España* (1975), *Medios de masas e historia del arte* (1976)- y, más tarde, de Jaime Brihuega –*Manifiestos, proclamas y textos doctrinales (Las vanguardias artísticas en España, 1910-1931)* (1979), *Las vanguardias artísticas en España* (1981)- los ejemplos más importantes en este marco. Deseo señalar un rasgo que me parece relevante: muchas de las publicaciones de filósofos y jóvenes historiadores tienen su origen en trabajos académicos: con ellos, la academia rompe sus fronteras, pasa, por así decirlo, a la vida civil.

Por mi parte, continuo siendo a medias historiador y filósofo, aficionado en ambos casos (carezco de puesto académico alguno). Como filósofo dedicado a la estética y la historia del arte escribo *El lenguaje artístico* (1970), un libro que debe más a Hegel, la fenomenología y la lingüística estructural que al marxismo, pero que no “reniega” de este. Como historiador que trata de concretar en las obras sus conceptos de estética, escribo sobre arte: un encargo de la Editorial Istmo, una sencilla historia del arte en España, para todo tipo de lectores, dentro de una colección de manuales de referencia (en la que también aparecieron los de filosofía de F. Martínez Marzoa), *Historia del arte en España* (1972), me convirtió sin yo desearlo, incluso contra mi opinión y deseo, en un “historiador sociologista”.

3

Antes afirmé que la reflexión estética no es una calle de dirección única, añado ahora que la evolución personal tampoco lo es. Si en el ámbito de la práctica política mi determinación era clara y consistente -intervenir en la política educativa a través de mi participación en el Colegio de Doctores y Licenciados como miembro de su Junta⁴, en el marco del movimiento de profesionales-, el perfil de la reflexión teórica es más complejo, también lo es su evolución.

En la revista *Teorema* publico “La problematicidad de la dialéctica” (1971) y “La dialéctica de Lenin” (1972) –editados, con otros textos, en *El intelectual colectivo y el pueblo*, un libro lleno de jerga-, a los que cabe añadir la antología de Marx y Engels *Textos sobre la producción artística* (1972) y algunos artículos en *Zona abierta* (1975) y en *Nuestra Bandera* (1978), la revista teórica del PCE⁵, así como los seminarios dedicados a los *Grundrisse* que tuvieron lugar en el seno de *Comunicación*⁶: renovado en algunas ocasiones, no en otras, son

⁴ Entre 1971 y 1976 fui miembro de la Junta de Gobierno del Colegio Oficial de Doctores y Licenciados. La junta estaba constituida por una coalición de PSOE y PCE con independientes (entre los que nos encontrábamos Víctor García-Hoz Rosales y yo). *Una alternativa para la enseñanza* constituye la principal aportación teórica del Colegio a la “lucha” por una enseñanza pública progresista. La actividad del Colegio, y de su *Boletín*, del que era responsable, se encuadra en la actividad democrática de los colegios profesionales, abogados, arquitectos, etc.

⁵ Entre 1976 y 1979 formé parte de la redacción de *Nuestra Bandera*, revista teórica del PCE, con este motivo milité en el partido, militancia limitada a esos años. Mi pretensión era hacer de *Nuestra Bandera* una revista que desbordase los límites de la militancia partidista, he de confesar que fracasé.

⁶ En estos años, *Comunicación*, grupo concebido como una “respuesta cultural”, edita a Della Volpe, Meyerhold, textos del estructuralismo soviético y del constructivismo, textos de los formalistas rusos y Tesis del Círculo de Praga, Radovan Richta, Barthes, Chomsky, Corrado Maltese, Bense, Arvatov, Sklovski, Kubler, Malevitch, Mayakovski, Charles Morris, etc. También edita a los clásicos del marxismo y a sus estudiosos: Mario Rossi, Barman, Longo, Gianotti, Cerroni, etc. Los *colectivos* de *Comunicación* trabajan en régimen de seminario y publican *Alienación e ideología*. Muchos de estos libros se introducen con presentaciones que en ocasiones debaten sus propios contenidos. Por otra parte, el *Equipo Comunicación* interviene en el debate cultural mediante artículos en revistas como *Triunfo*, *Zona abierta* y *Cuadernos para el diálogo*, y se opone a

ejemplos de la persistencia del marxismo, abordado en clave de pensamiento clásico.

No sucede lo mismo, sucede lo contrario con las introducciones críticas a algunos textos “ortodoxos” o la apuesta por las creaciones propias del constructivismo y el productivismo, así como de sus planteamientos teóricos, tal como se expone en prólogos de libros de *Comunicación* dedicados a estos temas y en algún artículo, también, de *Nuestra Bandera*. Una calle con varias direcciones o incluso, si se quiere, calles diversas.

Recurrir al constructivismo era recurrir a un hecho histórico que de ninguna manera se iba a repetir, aunque pensara en él como ejemplo. Su estudio respondía a una curiosidad que buscaba en las obras de Tatlin, Pevsner, Melnikov, Gabo, El Lissitzky las razones de su historicidad, es decir, las razones de su aparición y de su fracaso, algo que iba mucho más allá de lo que los historiadores al uso consideran histórico y artístico. Esa historicidad, no otra, era también la vocación de las tendencias artísticas que agitaban nuestro panorama cultural y moral en la primera mitad de los años setenta, un momento igualmente histórico pues la muerte del dictador el 20 de noviembre de 1975 dejaba al régimen sin futuro, tal como se vivió de inmediato, aunque se vivió en medio de un vendaval de violencia.⁷

La historia era posible como explicación y balance. Ejercí de historiador en la Bienal de Venecia de 1976 y en los cursos de verano de la Universidad Menéndez Pelayo de 1977. La historia reclamaba sus derechos en el momento en que empezaba a ser negada: puesto que empezaba una etapa nueva en la vida del país había que hacer tabla rasa del pasado, se decía, sin rencores ni ajustes de cuentas –ajustes, cuando era justicia–, la transición sería posible.

Ejercía de historiador pero no dejaba de ser filósofo. En 1978, año en el que militaba en el PCE y trabajaba en su revista teórica, Rafael Conte me pidió un artículo para el suplemento literario de *El País*. “Tareas para el marxismo” es el título de ese artículo, se aplicaba a interpretar las Tesis sobre Feuerbach con un punto de vista que, ahora, llamaré kantiano. El artículo de *El País* indicaba que las direcciones se hacían más complejas, se trazaba una calle nueva, una avenida nueva. Mi trabajo posterior me condujo a transitar esa avenida, incluso a ampliarla.

4

Volvía a la filosofía. En 1980 entraba en la universidad, de la que había sido expulsado en dos ocasiones por “causas no académicas”, como Profesor Adjunto interino –después Profesor Titular– de Estética en el Departamento de Filosofía de la UAM. Formaba parte de un grupo de profesores expulsados por motivos políticos (rectores Julio Rodríguez y Gratiniano Nieto). Debía dar clase de Estética, Semiótica y Sociología del Arte. Preparé y defendí una tesis doctoral sobre Goya y la imagen romántica, dirigida por Alfonso Pérez Sánchez, desde entonces amigo. Francisca Pérez Carreño, Inma Álvarez Puente, José Luis Zalabardo, fueron algunos de los estudiantes que se convirtieron en compañeros.

Intervine activamente en la política universitaria como Vicedecano de Profesorado (Decano: Carlos Thiebaut) y Vicerrector de Estudios y Programación (Rectora: Josefina Gómez Mendoza). Mi actividad política era ahora una actividad política profesional: algunos

las tesis del estructuralismo althusseriano en temas ya mencionados: alienación y condición del sujeto revolucionario.

⁷ Ejecuciones de Salvador Puig Antich y Heinz Chez (Georg Michael Welzel) en 1974; ejecuciones del 27 de septiembre de 1975; muertes de trabajadores en Elda, Vitoria y Basauri; asesinatos de Montejurra; asesinatos de Carlos González Martínez (1976), Arturo Ruiz y M^a Luz Nájera (1977); asesinatos de los abogados laboristas de Atocha (1977).

hablaron del desencanto, otros de vuelta a casa, yo prefiero hablar de la distancia y de la dificultad para alcanzarla: no depende sólo de uno, de la buena voluntad, también, en grado sumo, de la condición de esa realidad de la cual nos distanciamos para comprenderla ¿mejor?

La tesis sobre Goya fue más que una tesis y más que un libro, *Imagen de Goya* (1983). Mi interés por la obra del pintor aragonés se había materializado ya en mi juventud en un ensayo que envié a Seix Barral con el deseo de que se publicara en Biblioteca Breve (felizmente, no se publicó). A partir de este momento, Goya se perfila como uno de los ejes de mi evolución intelectual y, al menos en cierto sentido, anímica.

Deseo destacar tres ámbitos, académico, profesional y personal (se exigen el uno al otro). En el primero, académico, Goya me obligó a estudiar la pintura europea del siglo XVIII, las colecciones de grabados y dibujos de trajes y “gritos”, y me impuso la lectura de los teóricos del arte y de la estética de las Luces, Hume, Addison, Burke, Blair, Diderot, Kant, Du Bos, Lessing, Winckelmann, así como los estudios pertinentes que sobre sus teorías habían aparecido. Este trabajo se prolongó en la lectura de los románticos, Schiller, Schlegel, Carus, Rosenkraz, también Goethe y Hölderlin; tanto es lo que ignoraba. Desde el punto de vista profesional, Goya me convirtió en un especialista en su obra, de tal manera que fueron numerosos los ensayos que publiqué sobre sus pinturas, grabados y dibujos, varios los libros, a la vez que entraba en relación directa, muchas veces amistosa, con otros expertos, Juan Carrete, Jesusa Vega, Jutta Held, Nigel Glendinning, Gonzalo Borrás.

El ámbito más importante fue el personal. El artista me “enseñó” la naturaleza de las relaciones entre las personas, la belleza de los cuerpos, los estragos de la edad, la condición de la sordidez, la crueldad y la violencia en su grado extremos, el disparate de lo grotesco y la existencia de un mundo cerrado en el que sólo la lucidez es posible. Me mostró el paso del tiempo y la extravagancia de algunas costumbres, también la belleza de la noche y del silencio de la noche, las posibilidades de la sátira y de la ironía, cuando no del sarcasmo, me enseñó las variedades de la perversión y me mostró el rostro de la injusticia. Goya fue, es, un maestro de vida. También un maestro en la forma de ver y de obligarme a ver la pintura: no como un espectáculo, no como algo ajeno que se contempla con curiosidad, sino como algo que nos interpela y, lo que dice, nos afecta.

He dicho que volvía a la filosofía y lo primero que he hecho es hablar de Goya. No es contradictorio. Las imágenes dicen y sugieren, y en lo que dicen preparan nuevas sugerencias, en eso se parecen al lenguaje filosófico, ambos abren, no cierran. Aquello que Goya ponía delante de mi no era taxativo, a pesar de su evidencia y precisamente por ella, pues la evidencia cumple una función: abrir un mundo y perfilar una experiencia. Si en los sesenta y setenta el lenguaje había sido motivo recurrente de reflexión, ahora lo era, lo es, la experiencia.

Los problemas de la representación ponen en primer término la relación entre arte y filosofía. *Mimesis, las imágenes y las cosas* (1987) analizaba inicialmente la mimesis a partir de los ready-made duchampianos, continuaba con un discurso protagonizado por los clásicos y concluía en el “juicio reflexionante” kantiano y el principio transcendental de la unidad de la naturaleza. En cierto sentido veo el libro como una vuelta, ahora con una perspectiva diferente, en torno a los problemas que años antes me ocuparon.⁸

El libro puede incluirse en el panorama de textos de estética que se publicaron en esos años. Como un testimonio de los tiempos “nuevos”, también de melancolía, el romanticismo

⁸ En la misma dirección: edito los dos primeros títulos de la colección *La balsa de la Medusa, Primera introducción a la “Crítica del Juicio”* y *Escritos sobre arte*, de I. Kant y K. Fiedler, respectivamente.

ocupó un lugar importante. El romanticismo no había muerto a manos del academicismo y los académicos, se mantuvo en sus filas, clandestinamente –Ingres-, y se rebeló con los rechazados –Manet, Cézanne y los impresionistas-, y es uno de los fundamentos del mundo moderno: sus categorías son determinantes, sujeto la primera y principal de todas (sujeto político y moral, social, público y privado). No fuimos una excepción: Rafael Argullol publicó *La atracción del abismo* (1983) y casi de inmediato *El héroe y el único* (1984); Toni Marí, *Variacions sobre un tema romàntic: “sombra i llum”* (1978), *El entusiasmo y la quietud. Antología del Romanticismo alemán* (1979) y *L’home de geni* (1984; *Euforion* en su traducción castellana, 1989); Félix de Azúa, *La paradoja del primitivo* (1983); Diego Romero de Solís, *Póiesis: sobre las relaciones entre filosofía y poesía desde el alma trágica* (1981); José Jiménez, *El ángel caído* (1982), *La estética como utopía antropológica. Bloch y Marcuse* (1983), *Filosofía y emancipación* (1984) e *Imágenes del hombre. Fundamentos de estética* (1986). Román de la Calle publicaba un libro más académico, *Estética y crítica* (1983), al igual que Simón Marchán, *La estética en la cultura moderna* (1982).

Todos eran, como yo, autores académicos, tenían (teníamos, tenemos) un puesto en la universidad, pero sus obras escapaban, incluidos los dos últimos, a los límites de la academia e intervenían, en ocasiones polémicamente, en el mundo de la cultura. La estética ocupaba, creo que con la ética, un puesto importante en la filosofía de nuestro país, tanto en la académica como en la no académica. Algunos filósofos iban a convertirse en “creadores” de opinión.

No es el caso de Eugenio Trías, el filósofo que más claramente trabajaba en la formulación de un sistema: “filosofía del límite”. Su pensamiento se fija de manera sistemática a partir de *Los límites del mundo* (1985), *La aventura filosófica* (1988) y *Lógica del límite* (1991). Como el propio Trías expone, el *Tractatus* de Wittgenstein, está en el origen de la expresión: “Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo”. Trías modula esta tesis en una línea argumental que conduce a una nueva concepción del sujeto (y de la condición humana) conforme a la cual se revela su naturaleza fronteriza: “somos los límites del mundo”.⁹

La “filosofía del límite” encuentra en la estética uno de sus puntos de referencia, Trías habla de una “estética del límite”. Parte de la noción de *limes*, el sector fronterizo del territorio imperial, espacio más allá del cual dominaban los bárbaros, extranjeros que amenazaban la integridad del imperio. La metáfora sirve de hilo conductor de una investigación filosófica que piensa el límite no en lo que éste tiene de cerrado, en lo que el límite puede tener de negativo, si no en aquello que conduce a otro territorio y, de forma muy especial en aquello que, *limes*, debe ser habitado, hecho mundo.

A partir de esta noción desarrolla Trías una explicación del sistema de las artes. Dos artes hacen habitable el límite, la arquitectura y la música, artes que no son significativas pero que sí tienen sentido y miran, preparan el significado: modelan la vida humana no por lo que dicen sino por el ambiente que crean, el espacio que ordenan, el tiempo en el que se afirman. (No entraré a debatir aquí las reflexiones de Trías sobre estas artes, pero sí deseo destacar que, en la lectura de sus textos, siempre eché en falta una referencia a lo cerrado, en la experiencia de un límite que, al parecer, entre nosotros no podía traspasarse; los bárbaros están entre nosotros. Patético y grotesco son categorías estéticas y políticas que dominan el *limes*, nuestro *limes*.)

⁹ E. Trías, Prólogo a *Creaciones filosóficas, I. Estética y ética*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores, 2009, p. XXXIII.

Volvía a la historia del arte. En junio de 1988 obtuve la cátedra de Historia del Arte Español Contemporáneo en la Universidad Complutense de Madrid. Dedicación profesional a la historia del arte, departamento universitario, concursos, dirección de tesis doctorales, seminarios, etc. De nuevo se cruzaban historia del arte y filosofía, fue a partir de esta fecha cuando creo que inicié una reflexión sólida sobre algunas de las cuestiones que se habían sugerido en los años inmediatamente anteriores. En 1987 había publicado un artículo sobre las categorías estéticas bajo el impulso del estudio de Goya y la lectura de los autores del XVIII, pero también bajo el impulso de la experiencia de vida social, política y moral. Poco después, en 1991, escribía unas *Notas para una teoría del gusto* que dieron paso a *Il gusto* (1996; *El gusto*, 1999), un libro en el que articulaba gusto y categorías.

Mi atención al problema del gusto respondía a una concepción del historiador que descubría sus cambios en el paso del tiempo, de tal modo que su trabajo estaba guiado por algo exterior a él, algo que no dominaba: el gusto por el Románico o por El Greco, el gusto por los primitivos italianos, por la escultura africana, el gusto por el grabado japonés y por la xilografía medieval. Gustos que dirigían la historia del historiador en un sentido concreto, o en muchos sentidos concretos, y lo hacían porque eran el marco de la experiencia, de cualquier experiencia estética y artística, sin los cuales estas difícilmente podían explicarse.

El interés por las categorías estéticas surgió en las lecturas de los autores del siglo de las luces, pero pronto adquirió, y adquirieron, un sentido más profundo, ligado a la vida cotidiana. Pintoresco y sublime son las dos categorías fundamentales del mundo moderno, el fundamento de su secularización. Ambas abrieron la comprensión de la naturaleza y de la historia a espacios que antes no se podían transitar: la transcendencia dejaba paso a la diversidad de la naturaleza y de la vida cotidiana, azuzando la curiosidad que por ambas podía manifestarse –todavía recuerdo las prédicas de algunos jesuitas afirmando que la curiosidad era la “cama” donde dormían, y despertaban, los vicios-, dejaba paso a lo sublime de la naturaleza grandiosa y del heroísmo histórico. Los pintores románticos se aprestaron a imágenes sublimes y pintorescas y dieron origen a un mundo más cercano, más humano.

Ahora bien, como he tratado de mostrar en *Necesidad de la ironía* (1999), un librito que pretendía intervenir en un debate intelectual inexistente, el pintoresquismo terminó en el *kitsch* en manos de la sociedad de consumo y lo sublime desfiló con el totalitarismo y el fundamentalismo. No sé si ha sido entonces cuando se han convertido, de verdad, en las dos categorías fundamentales del mundo moderno. Desde esta conciencia opongo lo grotesco y lo patético, en el seno de la distancia que con su lucidez proporciona la ironía.

Si los problemas de estética, que también eran y son de moral, parecían acuciantes, no lo parecían menos los de historia del arte. La crisis del arte de vanguardia ponía en crisis su historiografía y la ausencia de un estudio global sobre el arte creado en España a lo largo del siglo XX invocaba la urgencia de hacerlo. Abordé la primera cuestión en dos libros distantes en el tiempo y en el objeto: *Los primeros diez años. 1900-1910, los orígenes del arte contemporáneo* (1991) y *El tiempo del estupor. La pintura europea tras la Segunda Guerra Mundial* (2004); la segunda vino de la mano de un encargo de la editorial Espasa Calpe: dos tomos sobre la pintura y la escultura que se había hecho en nuestro país a lo largo del siglo: aparecieron en 1991 y tuvieron sucesivas ediciones (algunos historiadores hablan de esos libros como del “canon”, bien es cierto que lo hacen para señalar la necesidad de construir otro; yo mismo he tratado de perfilar muchas cosas en dos volúmenes recientes, más modestos, pero no creo que satisfagan los deseos mencionados).

Las dos obras ocupadas en el arte de vanguardia, muy diferentes, tenían una pretensión similar: aproximar el estudio de la vanguardia a los problemas más próximos del “mundo de vida” –para utilizar un concepto de Blumenberg- y escapar a los criterios de una historiografía dominante matizadamente formalista. El “mundo de vida” exigía preguntarse cómo había sido posible lo que había sucedido, y continuaba sucediendo, la pregunta célebre de Steiner, pero también interrogaba sobre su origen en los años en los que cambió el mundo del arte y cambió la consideración del mundo, su representación.

Desarrollé una amplia actividad profesional como historiador¹⁰ y creo que ahuyenté algunas de las cautelas que veían en mí a un filósofo y, como tal, a un intruso, bien es cierto que con el coste de que los filósofos empezaran a alejarse del que consideraban historiador: el corporativismo intelectual está al orden del día en todas las profesiones.

6

La relación entre la práctica artística, literaria y musical y la filosofía ha sido, como ya he señalado, una constante que ahora adquiere perfiles nuevos, más directos. Félix de Azúa sitúa en las artes, no en el Arte, la experiencia estética. Así lo concibe en su *Diccionario de las artes* (1995), bien es verdad que en este *Diccionario* no se encuentra explicación alguna, tampoco entrada, de la “experiencia estética”. Autor de una tesis doctoral plenamente académica sobre Diderot, Azúa no es un autor académico, ha publicado diversas novelas, entre las que destaca *Historia de un idiota contada por él mismo* (1986), y varios poemarios, reunidos en *Última sangre (Poesía, 1968-2007)*. Azúa, al igual que Savater se ha convertido en un personaje público, un rasgo al que parece proclive el cultivo de la estética, algo más que una disciplina universitaria o un trabajo cultural.

En cierta medida cabe pensar que la diversidad de problemas, métodos y tendencias de la última estética ha contribuido también a este fenómeno, aunque no en todos los casos haya conducido a él. Junto a los autores que empezaron a publicar en los años setenta y primeros ochenta, y que continúan publicando, hay otros nuevos que aportan planteamientos diferentes, sin que parezca posible encontrar un hilo conductor que articule a todos. José Luis Molinuevo, que dirige una colección en la Universidad de Salamanca, ha vuelto sobre Heidegger, Jünger y Ortega y Gasset; los modelos de la crítica han centrado uno de los intereses de Vicente Jarque, que conoce bien la filosofía de la Escuela de Frankfurt; Jordi Ibáñez ha publicado un libro excepcional sobre Beckett, *La lupa de Beckett* (2004), un autor cada vez más relevante para la historia de la literatura y el arte contemporáneos; J. L. Brea se ha interesado por las nuevas tecnologías en un libro de 2002, *La era postmedia: acción comunicativa, prácticas (post)artísticas y dispositivos neomediales*; cada vez es más amplio el campo que se ha abierto para el estudio de la imagen, limitado en los años sesenta y setenta a la psicología de la percepción: *Filosofía de la imagen* es antología editada por Ana García

¹⁰ En el campo de la historia del arte las tradicionales monografías sobre “vida y obra” de los artistas prácticamente habían desaparecido, los historiadores preferían microhistorias, muchas veces estudios de fragmentos o de obras aisladas. No tengo nada contra este tipo de trabajos, yo mismo he hecho bastantes, pero creo que aquellas monografías tenían (tienen) sentido y bastante ambición. Esas razones me han movido a volver sobre el género: *Piero della Francesca* (1994), *Manolo Valdés* (2001), *Luis Fernández* (2005), *Pieter Bruegel* (2010) y, sobre todo, *Johannes Vermeer de Delft* (2002) y *Francisco Goya. Vida y obra* (2005).

En 1994 la editorial *Historia 16* me ofreció dirigir una colección de monografías, *El arte y sus creadores*: por primera vez historiadores del arte españoles se ocuparon de forma sistemática de artistas como Miguel Ángel, Leonardo, Manet, Tiziano, Artemisia, Caravaggio, Masaccio, Constable, Courbet, etc.

Varas en 2011; Gerard Vilar, que tiene sus orígenes en el marxismo ha publicado tres libros que abren una nueva perspectiva tanto sobre la experiencia estética como sobre el arte de la baja cultura, un término que a él no le gusta: *El desorden estético* (2000), *Las razones del arte* (2005) y *Desartización. Paradojas del arte sin fin* (2010).

Los filósofos, tal como evidencia el último libro de Gerard Vilar citado o los publicados recientemente por José Luis Pardo, *Nunca fue tan hermosa la basura* (2010) y Félix Ovejero Lucas, *El compromiso del creador. Ética de la estética* (2014), se plantean cuestiones que el último arte suscita, que preocupa a los aficionados, a los amantes del arte y a los especialistas: ¿cuáles son las reglas de las que podemos servirnos para decir que una “obra” es arte?, ¿cuál la condición material de muchas de las obras de arte contemporáneo?, ¿hasta qué punto no nos encontramos ante puras y simples mistificaciones?, ¿cuál es el valor del arte?, ¿cómo es posible un arte que rechaza el arte, un arte “desartizado”?

Este tipo de preguntas, y las reflexiones a las que conducen, alteran sustancialmente los parámetros de la estética que hasta ahora había tenido más predicamento: el comentario de otros autores, otros filósofos, otros sistemas, la relación entre estos y obras concretas, etc. En este punto me parece necesario señalar que ha sido la estética analítica la que ha marcado la pauta al interrogarse por los valores del arte, su carácter (o no) ético, la naturaleza de su verdad, el alcance de su popularidad o de su elitismo, el poder de los sentimientos y las emociones etc., y al introducir en el marco de sus reflexiones el cine y la música. Bien es cierto que, en ocasiones, los filósofos analíticos atienden más al debate académico que al análisis de las obras concretas que está en su origen o al efecto que estas obras producen en sus destinatarios.

Entre nosotros, además de los autores citados, debemos a Francisca Pérez Carreño la edición de algunos de los textos más interesantes a este respecto, los de Malcolm Budd, Levinson, Currie, Kivy, Stanley Cavell, H. R. Jauss, aparte de autores jóvenes de nuestro país, Salvador Rubio, M^a José Alcaráz, Matilde Carrasco, y los suyos propios. Pérez Carreño, publicó en 1988 un libro por completo imprevisto en nuestro panorama filosófico: *Los placeres del parecido. Icono y representación*. Su “familiaridad” con la semiótica y muy en particular con el pensamiento de Peirce abría un camino inédito. Posteriormente, tras un libro sobre el minimalismo, *Arte minimal. Objeto y sentido* (2003), su actividad se ha centrado en el análisis de temas fundamentales en el ámbito de la estética analítica: emociones, referencia y referencias ficticias, interpretación, etc. Pérez Carreño ha editado un volumen antológico que puede considerarse como la primera *Estética* (2013) analítica publicada en España.

*

La diversidad de las prácticas artísticas, las preguntas de los receptores, la presencia pública de la estética han contribuido a perfilar una situación que nada tiene que ver con la que existía anteriormente. No son los únicos motivos: la diversidad inherente al propio desarrollo de la estética y de los estudios filosóficos tiene la necesaria entidad para dar cuenta de esa complejidad. No es posible hablar de experiencia estética sin tener en cuenta la filosofía analítica y los estudios visuales, pero también las diferencias existentes entre las diversas artes –pintura, literatura, música, por ejemplo-, que aquella filosofía sí tiene muy en cuenta, o la diversidad de lo que antes se denominaba, sin excesivas precisiones, alto, medio, bajo. No es posible hablar de experiencia estética eludiendo la condición de los museos y la índole de las experiencias que en ellos se suscitan, pero tampoco pueden ignorarse las que suscitan los seriales televisivos –por poner un ejemplo provocador- o la contemplación y el cuidado del paisaje natural. No es posible hablar de filosofía, y de estética, sin hablar de todo lo demás.

La filosofía analítica en España hoy

Juan José ACERO FERNÁNDEZ

Universidad de Granada

En estas páginas voy a exponer algunas reflexiones sobre el origen y el estado actual de la filosofía analítica en España, después de cuatro décadas de gobiernos democráticos y las políticas educativas e investigadores que han promovido promovidas. Estas reflexiones no resultan de consultar ninguna muestra de pensadores y académicos con esta filiación filosófica. Hablo en nombre propio. He sido testigo continuado de la consolidación de esta manera de entender y practicar la filosofía analítica en las universidades y otras instituciones españolas y he participado en ese proceso. En ello me apoyaré. Como inevitablemente mi historia personal habrá de deformar la imagen que ahora trataré de presentar, el lector de estas páginas haría bien contrastando mis juicios con los de otros colegas más competentes que yo mismo.¹ Antes, no obstante, de iniciar mi exposición, quiero hacer dos salvedades: una de método y otro de contenido.

Según el plan al que me aplicaré, no haré de mi rendición de cuentas en una galería ni de personas ni de departamentos universitarios u otras instituciones filosóficas. Al menos, trataré de reducirla dentro de lo razonable. Algo de esa labor que aquí quedará pendiente la he hecho no hace mucho a instancias de la Academia Rusa de Ciencias (en Acero, 2014), y no me repetiré. Me centraré en las grandes líneas de cambio experimentado en el terreno de las ideas, así como en el modo de entender y practicar la filosofía.² Además de esto, traeré a colación aquellos factores que han orientado o facilitado la actividad de los filósofos analíticos hacia los cauces académicos hoy existentes.

¹ Carlos Moya y Manuel García-Carpintero seguramente pueden aportar a esta rendición de cuentas datos y puntos de vista significativamente diferentes de los míos.

² En lo referente a publicaciones sólo tomaré en consideración libros o estudios monográficos, no artículos de revista, capítulos de libro u otras publicaciones menores. También ignoraré los manuales, de los cuales se han publicado unos cuantos, en general, excelentes, de lógica, filosofía del lenguaje, filosofía de la mente y epistemología.

En lo referente al contenido, comienzo separando la lógica de la filosofía analítica. Debe hacerse tal cosa, porque la identificación —o quizá una firme alianza— de ambos campos de estudio fue tomada en serio por muchos hacia los años sesenta y setenta (del pasado siglo).³ La justificación de esa opinión procedía del crédito dado a la obra de Rudolf Carnap, y otros positivistas y empiristas lógicos, en algún ámbito académico. Tras el período en que escribió el *Aufbau*, Carnap vino a proponer que la filosofía era análisis lógico del lenguaje, siendo ésta la forma de poner fin a los supuestos desmanes de la metafísica.⁴ Tan sólo Carnap y otros miembros de los Círculos de Viena y de Berlín, y luego sus seguidores en las universidades norteamericanas, vieron en la lógica y en sus técnicas de análisis algo más que meras herramientas. Y antes que Carnap llegara a este posicionamiento, idéntica convicción guió los pasos de Frege, Russell y el Wittgenstein del *Tractatus*. A ello subyacía el desiderátum de hacer de la filosofía una empresa científica. La matemática y la ciencia natural fueron adoptadas como modelos para la actividad filosófica. Sin embargo, desde la década de los cuarenta este modelo fue ignorado, especialmente entre los filósofos del brillante grupo de Oxford. La formación de éstos era esencialmente humanística y adquiría una forma particular gracias al conocimiento de las lenguas clásicas y al desarrollo de capacidades interpretativas. No es de extrañar que para filósofos de este género —por ejemplo, Ryle— el rival filosófico a batir no fuera Heidegger, sino Carnap. Todo ello avala que la mera lógica —al margen de toda aplicación en la arena filosófica— constituya un criterio de identidad de la filosofía analítica, entendida en términos generales. Si trasladamos a la filosofía española de las décadas intermedias del siglo XX esta separación de lógica y filosofía analítica, haríamos mal considerando a filósofos como Juan David García Bacca, José Ferrater Mora o Miguel Sánchez Mazas introductores de la filosofía analítica en España. Sus textos de lógica matemática, valiosos en sí mismos, no son suficientes para reconocerles esta condición. Ese reconocimiento exige una vinculación más estrecha entre el instrumental lógico y el análisis filosófico. Veamos este nexos con mayor detalle.⁵

Los introductores de la filosofía analítica en España

En la introducción de la filosofía analítica en España desempeñaron un papel protagonista cinco personas, en general ligadas a departamentos de lógica de nuestras universidades: en Madrid, Javier Muguerza, José Hierro Sánchez-Pescador y Alfredo Deaño; en Barcelona, Jesús Mosterín y Manuel Sacristán; y en Valencia, Manuel Garrido y José Luis Blasco. Hacia finales de los años sesenta y primeros años de la década siguiente, la filosofía analítica era accesible en España gracias a compilaciones procedentes de Argentina y México (Bunge, 1960; Ayer, 1965; Simpson, 1974). Durante los años sesenta Sacristán tradujo varios libros de Quine, entre ellos la mítica colección de ensayos titulada *Desde un punto de vista lógico* (Quine, 1951/1962); por su parte, Muguerza había hecho otro tanto con una muy importante colección de ensayos de Russell: sus *Ensayos de lógica y conocimiento* (Russell, 1956/1966). En la década siguiente Mosterín y Ulises Moulines tradujeron una selección de ensayos

³ En lo que sigue, las indicaciones temporales siempre se harán al siglo XX.

⁴ Para una muestra, véase su manifiesto Carnap (1935/1963). A esta etapa pertenece su ensayo “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje”, donde se encuentra su conocido ataque a Heidegger (Ayer, ed., 1975, 75 y ss.).

⁵ La comparación de estos textos, o los de otros autores, como los de Garrido o Mosterín, con el de Strawson (vease Strawson, 1966) es suficiente para marcar la diferencia entre cómo ve la lógica un lógico y cómo la entiende un filósofo analítico.

lógico-semánticos de Frege; y Muguerza presentó su compilación *La concepción analítica de la filosofía* (Muguerza 1974), que permitió acceder a un buen puñado de ensayos de filósofos analíticos de orientaciones diversas. (En aquellos años las bibliotecas universitarias, con la excepción de la del CSIC y las de algunos particulares, como Sacristán y Garrido, estaban desprovistas de los fondos necesarios; y el acceso a las revistas especializadas fue un logro que se alcanzó décadas más tarde.) Con anterioridad a estos primeros pasos el principal hito a fue la publicación por Revista de Occidente del *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein en 1957, cuya edición inglesa de 1922, debida a C. K. Ogden y a las recomendaciones de Frank Ramsey, Enrique Tierno Galván tradujo al español. (Wittgenstein, 1922/1957). En el momento de la publicación de la edición española la obra no tuvo apenas impacto entre el público filosófico. Hubo que esperar a que se conocieran mejor las conexiones del pensamiento de Wittgenstein con los de Frege y Russell y con la obra científica de Helmholtz y Hertz para que el alcance del *Tractatus* se apreciara adecuadamente.

De los seis filósofos mencionados en el párrafo precedente tan sólo Hierro y Blasco pueden ser considerados filósofos analíticos. Muguerza, Mosterín, Sacristán y Garrido han realizado, cada uno a su modo, labores destacadas en la recepción del pensamiento filosófico de autores cuya obra era conocida bien de forma muy fragmentaria bien indirectamente: desde Frege, Russell y Wittgenstein hasta Carnap, Gödel, Quine, Davidson, Searle, Wittgenstein, Ryle, Strawson, Ayer o Hare, entre otros. No obstante, ninguno de éstos tuvo o ha tenido un compromiso fuerte con la filosofía analítica como tal.⁶ ¿Qué distingue a Blasco y a Hierro de los anteriores? La convicción de que los problemas filosóficos se originan en, o están estrechamente vinculados a, confusiones lingüísticas o conceptuales —confusiones lingüísticas, si consideramos que el lenguaje u otros sistemas simbólicos de representación codifican los conceptos con que entendemos las cosas—. Esto abre un amplio margen de opciones al diseñar estrategias y principios de rectificación de esas conclusiones. Uno puede emplear técnicas definicionales al modo de los sistemas de constitución conceptual, como hicieron el Carnap del *Aufbau*, Nelson Goodman o el joven Quine. Puede recurrir a técnicas típicamente sintácticas, como hicieron el Carnap de la *Logische Syntax*, con ideas de Gödel, o Quine, con técnicas lógicas como las de Herbrand. Cabe, así mismo, aplicar los métodos de la teoría de modelos, que dieron lugar a la influyente definición del concepto de verdad a la que llegó Tarski en la década de los treinta (Tarski, 1936), un hallazgo que Carnap convertiría en un paradigma para el análisis lógico de múltiples conceptos con aplicaciones filosóficas. Cambiando de orientación, puede uno centrar la mirada en el uso efectivo de las palabras, para corregir así errores filosóficos que nacen de malinterpretar su significado; o tiene la opción de recurrir a lo que Austin denominó fenomenología lingüística —preguntarse: “¿Qué diríamos cuándo?” (Austin, 1961/1975, 175)—, una técnica tan decisiva en los finísimos análisis de Austin y tan constantemente utilizada por el Wittgenstein surgido de la crisis de 1929.

El caso de Deaño es más difícil de catalogar, debido a su prematura muerte. Su texto de lógica (Deaño, 1974) sigue siendo paradigmático en el empeño de mostrar cómo los recursos expresivos de la lógica de enunciados y la lógica de predicados clásica pueden emplearse para representar complejas y poderosas estructuras conceptuales de las lenguas naturales. Sólo eso habla a favor de considerar a Deaño un filósofo analítico interesado en exhibir las estructuras

⁶ Sobre la labor de Garrido, véase Garrido (2017). En la obra de Mosterín, sin embargo, sí que hay espacio para una labor propiamente analítica. Véase Mosterín (1987; 2000). Además, ha editado obra inédita de Carnap.

lógicas del lenguaje. A cambio, su restante producción escrita, publicada póstumamente, no conduce a una conclusión tan definida. En su estudio de las concepciones de la lógica sólo dedica una decena de páginas a establecer las relaciones entre lógica y filosofía. La filosofía analítica resulta pertinente para Deaño, porque proporciona un amplio muestrario de casos que avalan el principio de que los métodos y técnicas de la lógica son instrumentos de análisis conceptual (Deaño, 1980, 341). El pero es que esto no marca la línea de meta de sus reflexiones, que se sitúa en la cuestión de la naturaleza de la lógica. Los problemas definitivamente nucleares para Deaño “pertenecen a la lógica cuando ésta se entiende como lógica trascendental que envuelve a la lógica formal” (Deaño 1980, 343). Eso no lo diría un filósofo analítico, sino un filósofo de corte más tradicional.

Una conciencia que ve en la filosofía una *actividad* de análisis conceptual o de análisis lingüístico, vinculada al reto de arrojar luz sobre una cuestión filosófica, está patentemente presente en la obra de Blasco y Hierro, ya al inicio de la trayectoria académica de ambos. Ambos no fueron simplemente receptores y transmisores de la filosofía analítica, sino practicantes; y eso es lo que les distingue como los primeros filósofos analíticos en España. La primera producción escrita sustancial es suya. En 1970 Hierro, discípulo de José Luis Aranguren en la Complutense de Madrid, publicó sus *Problemas del análisis del lenguaje moral* (Hierro, 1970), que resultó de sus años de investigación en Cambridge y Oxford en la segunda mitad de la década de los sesenta. Si bien Hierro presenta su obra como “un estudio de los principales problemas que plantea actualmente el análisis lógico del lenguaje moral” (Hierro, 1970, 13), el término ‘análisis lógico’ tiene aquí un sentido muy amplio. Hierro considera esta obra un ejercicio de filosofía analítica. Eso es cierto, pero su contenido se encuadra dentro de la variante específica del análisis oxoniense, y su deuda principal es para con la idea de Richard Hare de que el lenguaje moral no se usa para decir cuáles son los hechos de la moral —no hay tales hechos—, sino para prescribir cómo conducirse en la acción. El libro de Hierro se abre con una interesante introducción que ofrece, primero, una visión panorámica de la filosofía analítica en la que Russell es la primera figura destacable y, segundo, de la evolución de la ética, en la que los *Principia Ethica* de Moore suponen el momento de ruptura al contener “una crítica devastadora de todas las doctrinas éticas anteriores” (Hierro, 1970, 34 y s.). Por su parte, el primer libro de Blasco, *Lenguaje, filosofía y conocimiento* (Blasco, 1973) se mueve en un terreno menos acotado. Si bien su objetivo es estudiar las ideas fundamentales de lo que llama “filosofía analítica del lenguaje ordinario”, la obra exhibe un conocimiento detallado y muy maduro de mucho de la filosofía analítica, no sólo de la cocinada en Cambridge y Oxford, sino también de la que pone en juego técnicas mucho más refinada de análisis lógico. No sólo se presentan y discuten ideas de Russell y Wittgenstein, sino que Moore, Ryle, Strawson, Ayer, Austin o Carnap son reiteradamente tenidos en cuenta. En el más interesante de los capítulos del libro, Blasco llega a comparar la forma de entender el lenguaje propia de Wittgenstein con la teoría generativista de Chomsky y con las incipientes investigaciones semánticas que Fodor y Katz habían iniciado a comienzo de los años sesenta.

Con ser los libros de Hierro y Blasco que acabo de citar las primeras obras sustantivas de la filosofía analítica española, sería injusto pasar por alto una tercera, posiblemente más original que las anteriores, pero que responde a un credo filosófico bien distinto. Me refiero a *La estructura del mundo sensible* (Moulines, 1973), tesis de licenciatura de Ulises Moulines, un discípulo de Mosterín, en la Universidad de Barcelona. Con todas las exigencias académicas del caso, Moulines despliega un ingenio notable para llevar el programa fenomenalista más allá de los límites que habían alcanzado Carnap en su *Aufbau* y Goodman

en *The Structure of Appearance*, ambas obras de referencia dentro de la filosofía analítica que usaba sistemáticamente técnicas sofisticadas de la teoría lógica. El programa fenomenalista es “un programa de reconstrucción lógica de conceptos empíricos a partir de una base única y homogénea constituida por experiencias sensibles” (Moulines, 1973, 15). La convicción de fondo, inspirada en la crítica kantiana de la razón, es la de que el edificio conceptual del conocimiento, sea científico o de sentido común, se asienta sobre objetos de apariencia-a-un sujeto. Moulines usa los medios de la teoría de conjuntos para reconstruir diversos sistemas fenomenalistas previamente formulados —los de Mach, Russell, Carnap y Goodman— y finaliza la obra presentando uno propio en el cual se definen sobre esas bases la temporalidad, los lugares, los colores, el mundo visual, las perspectivas y los objetos de percepción. Todo un *tour de force* para tratarse de una tesis de licenciatura.

El regreso de la metafísica

El asentamiento de la filosofía analítica en España tuvo lugar durante las décadas de los ochenta y los noventa. En los años setenta iniciaron sus carreras académicas los discípulos de Garrido, Blasco, Mosterín y Herro; y en la década siguiente, en algunos casos, discípulos de estos discípulos. El asentamiento de la filosofía analítica en España comenzaba a tener lugar. Describiendo las cosas con trazos gruesos, diré que la filosofía analítica encontró un lugar en distintos departamentos universitarios del país, y no necesariamente en departamentos de lógica y filosofía de la ciencia. Las universidades de Barcelona, Granada, Madrid, Murcia, Oviedo, País Vasco (San Sebastián), Santiago de Compostela, Valencia y Valladolid incorporaron profesorado de esta orientación filosófica durante los años indicados. Más recientemente ha sucedido otro tanto con las de Gerona, Salamanca y Zaragoza.

Este escueto resumen de lo acontecido en las cuatro últimas décadas tiene más facetas de lo que podría parecer a primera vista. Para empezar, en forma alguna quiero dar a entender que la filosofía analítica haya adquirido una posición predominante en los departamentos universitarios del país. Es decir, donde ésta es la clase de filosofía de la que es partidario su profesorado, mayoritariamente o sólo en parte. Apenas había presencia de ella medio siglo atrás, mientras que en la actualidad —daré detalles de ello más abajo— parece afianzada. Pero no se sigue de ello que la filosofía analítica sea tendencia mayoritaria en la filosofía española. En líneas generales, sucede más bien lo contrario.

Más importante es una segunda consideración. Hay una forma ideológica y una forma neutra, no comprometida, contemporizadora, *cool*, de caracterizar la filosofía analítica. (Algunos preferirían otro modo de marcar la diferencia: una forma sustantiva y una forma histórica de ser un filósofo analítico.) En su forma ideológica la filosofía analítica es una actividad guiada por la convicción de que la resolución de los problemas de la filosofía precisa del análisis del lenguaje. El supuesto que acompaña a este programa es que los problemas de la filosofía se originan en una comprensión inadecuada del significado de las palabras con que enuncian sus tesis. Llamaré a este complemento la *tesis metafilosófica*. (Pero con reservas, porque la tesis metafilosófica no es una sola tesis, sino un esquema que puede rellenarse, y de hecho ha sido rellenado, siguiendo diferentes pautas.) Diversas maneras de vertebrar esta convicción se presentan no sólo en los escritos de Russell, en el Wittgenstein tractariano, en Carnap y otros empiristas lógicos, sino también en el Wittgenstein de las *Investigaciones*, en los filósofos oxonienses (Ryle, Ayer, Strawson, etc.), así como en otras opciones. Para filósofos analíticos de caracteres tan distintos, la filosofía es *más* que análisis conceptual o análisis del lenguaje. La concepción ideológica de la filosofía analítica suma a esto una tesis complementaria sobre la naturaleza de los problemas

filosóficos. Entendido como análisis conceptual, el análisis filosófico será cuidadoso con la identificación y exposición del significado de las palabras sobre las que se pone el foco del análisis —o del contenido de los conceptos que ellas expresarían, así como para distinguir sus componentes y las relaciones que se den entre ellos—. Y, por supuesto también, atenderá al detalle de los argumentos en que descansan las tesis que se expongan. Además de la validez de los argumentos, se dará relevancia al peso relativo de premisas y conclusión, a la no circularidad de la justificación, así como a otros requisitos que, de ignorarse, condenarían a una argumentación por falaz. Ahora bien, para la forma neutra de entender la filosofía analítica aquí queda la cosa: esto es lo que es y debería ser la filosofía: análisis conceptual *sin* la tesis metafilosófica (en la variante elegida). El rótulo de «análisis filosófico» es la denominación que se utiliza a veces para referirse a la concepción *cool* de la filosofía analítica. Una concepción que no parte del convencimiento de que la filosofía sea «otra cosa», un saber, una actitud o una actividad especial. Se distingue de la ciencia en que el peso de lo conceptual es mayor. Pero tampoco quiere distinguirse tanto, porque la ciencia es la medida de todas las cosas. No es *cool* creer que la filosofía constituya un dominio autónomo de problemas *sui generis* y que una pormenorizada y equilibrada relación con esos problemas lleva al diagnóstico de que esos problemas surgen por confusiones lingüístico-conceptuales.

La pregunta que surge de forma natural es la de qué relación guarda el análisis filosófico con la filosofía analítica, el análisis conceptual con la filosofía al modo de los Grandes Nombres. La respuesta hoy dominante es ésta: un vínculo histórico (Soames, 2000; Glock, 2008). En palabras de Scott Soames:

La respuesta rápida es que [la filosofía analítica] es una cierta tradición histórica en la que la obra de G. E. Moore, Bertrand Russell y Ludwig Wittgenstein fijaron la agenda de trabajo de filósofos posteriores, trabajo que constituyó el punto de partida de [otros] filósofos que siguieron a éstos. El trabajo que hoy se hace en filosofía analítica surge del trabajo de ayer, el cual puede remontarse, a su vez, hasta sus raíces en los filósofos analíticos de la primera parte del siglo veinte. La filosofía analítica es un reguero de influencias (Soames, 2003, vol. 1, xiii).

He distinguido estas dos formas de entender la filosofía analítica para que se entienda mi siguiente afirmación: que con pocas excepciones ya no existe filosofía analítica al estilo de la forma ideológicamente cargada. Prácticamente nadie en el ámbito filosófico se siente comprometido hoy en día con la tesis de que los problemas surgen de confusiones lingüísticas o conceptuales. Casi nadie acepta la tesis metalingüística. Mi afirmación parte del supuesto de que tenemos ya un cierto criterio, o fuertes convicción es acerca, de qué problemas son filosóficos. La familiaridad con los clásicos de la filosofía —volveré sobre esto más adelante— nos proporciona este criterio o nos educa el olfato para distinguirlos. Y sólo después, tras haber reconocido como filosófico un problema, llegamos a la conclusión, por un camino *independiente*, de que se ha originado en una confusión lingüístico-conceptual. Esto *no* es lo que Soames nos dice en el texto citado. Su dictamen es que la filosofía de un momento dado es analítica, si se ocupa de cuestiones históricamente vinculadas a las que trataron los Grandes Nombres. A lo largo de la historia, sin embargo, la tesis metalingüística parece haberse desvanecido. Y lo mismo acontece en la filosofía analítica en España. La tesis metalingüística estaba palpablemente presente en los primeros escritos de Blasco y Hierro, pero pocos son los que la suscriben entre los filósofos analíticos españoles en activo. Ni siquiera la mucho menos radical —pero seguramente irreproachable— tesis de que entre los problemas de la filosofía los hay que se originan en errores en el significado de las palabras o en el contenido de los conceptos tiene partidarios.

Como tendencia la filosofía analítica renunció a su compromiso con la tesis metalingüística, en cualquiera de sus variantes, hacia finales de los años sesenta y comienzos de los setenta. Dos excepciones resulta obligado tener en cuenta. De una parte, la de quienes ven en la filosofía del Wittgenstein maduro un —posiblemente *el*— modelo a seguir o un punto de referencia insoslayable. En las universidades españolas algunos de los discípulos de Garrido y Blasco personifican esta actitud, siendo el estudio de Alfonso García Suárez sobre Wittgenstein y el problema del lenguaje privado (García Suárez, 1976) la obra más representativa.⁷ Los dos libros de María Cerezo sobre el *Tractatus* y diversas colecciones de ensayos demuestran el profundo interés que la obra de Wittgenstein ha despertado en el entorno analítico español (Cerezo, 1998; 2006; Acero, Flores y Flórez, eds, 2003; Moya, ed., 2008; Fernández Moreno, ed., 2008).

De otra parte, una variante fuerte de la tesis metalingüística —la que entiende que los problemas de la filosofía son los problemas del análisis *lógico* del discurso—, la propia del positivismo y el empirismo lógicos, está integrada en el paquete de compromisos que constituyen la concepción estructuralista de la ciencia. Y el estructuralismo es una tendencia asentada de la filosofía analítica de la ciencia durante las últimas cuatro décadas. Esta opción analítica responde al estilo de las enseñanzas filosóficas de Mosterín, que favorecían el uso de técnicas lógico-matemáticas. Ya he dicho que Moulines (1973) asumía este punto de vista. La publicación por Joseph Sneed de *The Logical Structure of Mathematical Physics* (Sneed, 1971) supuso un giro radical en la trayectoria de Moulines. Sneed rechazaba la concepción lingüística de las teorías científicas y proponía analizar éstas en términos de complejas estructuras conjuntísticas. Junto con Balzar y Sneed, y con el estímulo de Wolfgang Stegmüller, Moulines ha profundizado en esta alternativa, en la que no sólo han reconstruido aspectos estructurales de la ciencia, sino también aspectos dinámicos (Moulines, 1982; Díez y Moulines, 1998). La importancia de este logro tiene aún más valor por el hecho de que Moulines, cuya labor académica se ha realizado en la Universidad de Munich, ha atraído hacia el estructuralismo y formado a un buen número de filósofos de la ciencia en el mundo latinoamericano, y entre ellos algunos que prosiguen esta línea de trabajo en varias universidades españolas.

Hay una línea temática que conecta el estructuralismo con la filosofía del positivismo y del empirismo lógicos. No es ésta, sin embargo, la única forma en la que la filosofía de Carnap, Neurath, Hahn, Feigl, etc. y críticos como Popper ha ejercido una influencia sobre la filosofía analítica española. Carnap y el Círculo de Viena fueron el tema de un excelente libro del malogrado Ramón Cirera (Cirera, 1990); y la filosofía de Carnap ha sido la fuente de otros trabajos interesantes (por ejemplo, los recogidos en Cirera, Ibarra y Mormann, eds., 1996). Sin embargo, de un alcance que trasciende el pensamiento filosófico de este autor es la obra de Andrés Rivadulla, un excelente conocedor del complejo desarrollo de los problemas de la justificación científica y un especialista en la filosofía de la física, así como en la obra de Popper (Rivadulla, 1984; 1991; 2003; 2004). Aunque la producción de Jesús Zamora Bonilla ha tratado igualmente de aspectos estructurales clásicos de la filosofía de la ciencia, se ha interesado también por los aspectos económicos y políticos de la actividad científica (Zamora 1996; 2005).

⁷ Otras obras demuestran el interés en las universidades españolas por el pensamiento de Wittgenstein. Destacan las monografías Cerezo (1998; 2006), así como diversas colecciones de ensayos: . Y ello por no citar a traductores de escritos del autor vienés

Si descontamos estas dos líneas de trabajo, más propias de la concepción ideológicamente cargada, la filosofía analítica española de las décadas de los setenta y siguientes responde al ideario del denominado análisis filosófico. Una vez que el centro del análisis conceptual deja de ser la rectificación de confusiones lingüísticas que están en la naturaleza misma de los problemas filosóficos, el regreso de la filosofía sustantiva estaba cantado. Por decirlo, de un modo algo más polémico: una vez que la filosofía analítica se desprende de la tesis metafilosófica, el análisis filosófico abre las puertas al regreso de la metafísica. Las causas exactas de este cambio son complejas. Me limito ahora a apuntar algunas.

En primer lugar, la metafísica —es decir, la filosofía sustantiva: la ontología, la epistemología, la filosofía de la mente, etc.— constituía el núcleo mismo de los programas renovadores de la filosofía de Russell y Moore. Y posteriormente el núcleo de los del primer Wittgenstein y de Ramsey. El regreso de los temas clásicos de la filosofía, pero enfrentados desde la posición de ventaja que proporciona el análisis conceptual y alguna suerte de compromiso con la tesis metafilosófica ha producido entre los filósofos analíticos españoles algunas obras dignas de consideración: en el terreno de filosofía de la acción (Moya, 1997), de la epistemología (Zalabardo, 2012; 2014)), de la filosofía de la lógica y la filosofía del lenguaje (Frápolli, 2012) y de la metafísica (Prades y Corbí, 1999; García-Carpintero, 2017).

En segundo lugar, los filósofos analíticos mismos fueron críticos hacia sus propias maneras de entender en qué consistía el análisis del lenguaje. Ya he mencionado la oposición de Ryle al empleo de técnicas lógicas en dicho análisis. A ello contribuía el temor, tal y como lo describe Grice, de que los filósofos se vuelvan como esos tecnólogos que entran atropelladamente en un lugar en el que en un elefante bien llevado pisaría con cuidado (Grice, 1986, 50). El análisis lógico del lenguaje exige una meticulosa preparación previa, que no siempre se da. A pesar de ello, algunos de los filósofos analíticos más destacados, como Austin y Grice, sintieron la necesidad de ir más allá del registro cuidadoso del uso de las palabras. Según manifiesta este segundo su propia experiencia, el desiderátum era el de “llegar a un tratamiento más teórico de los fenómenos lingüísticos del género que nos había ocupado en Oxford durante tanto tiempo” (Grice, 1986, 59). Para Grice, ese tratamiento más sistemático se encontraba en la obra de dos autores, por otra parte, difícilmente reconciliables entre sí: Chomsky y Quine. Chomsky atrajo en los setenta la atención de algunos de nuestros filósofos. Hierro se opuso frontalmente a las tesis innatistas de Chomsky (Hierro, 1976). En cambio, Daniel Quesada analizó su metodología lingüística y llegó a posiciones más conciliadoras con la labor del filósofo analítico (Quesada, 1974). En la filosofía analítica española, éstas son las más relevantes referencias a la obra de Chomsky. La ingente labor chomskyana, tanto en lingüística como en filosofía del lenguaje, no ha sido analizada y discutida desde entonces, lo cual se debe seguramente a la necesidad de una fuerte formación lingüística. En cambio, la línea que tiene a Quine y a uno de sus discípulos, Donald Davidson, como puntos de referencia ha resultado más atractiva. El simposio de Granada sobre la filosofía de Quine, celebrado en 1986, dejó constancia del interés de los filósofos analíticos españoles y latinoamericanos por su obra (Acero y Calvo, eds., 1987), refrendada luego por algún estudio monográfico (especialmente, Pérez Fustegueras, 1988). En algunos aspectos en las antípodas de Quine, Davidson ha sido igualmente fuente de inspiración. La contribución de Manuel Hernández Iglesias, un discípulo de Hierro, merece destacarse aquí (Hernández Iglesias, 1990; 2004).

En tercer lugar, la adopción de Chomsky y Quine como modelos para el análisis filosófico tuvo efectos de largo alcance, pues con ellos la filosofía analítica hizo un pacto con el naturalismo. El naturalismo filosófico es la doctrina de que no hay solución de continuidad

entre la filosofía y la ciencia, se trate de la física, la biología, la neurociencia, la psicología, la lingüística teórica o la economía. Ese pacto se cumple estrictamente por muchos de los actuales filósofos analíticos españoles, una actitud consecuente con el olvido de la tesis metalingüística. Dentro de esta avenida han cuajado líneas de investigación fructíferas en filosofía de la biología, neurofilosofía, filosofía de la mente y filosofía del lenguaje. En este último ámbito han destacado las trayectorias de Eduardo Bustos, que ha combinado filosofía y ciencia cognitiva en el estudio de la metáfora, el conocimiento y la argumentación (Bustos 2000; 2014). En los tres primeros han cuajado grupos activo en las universidades de Granada, Murcia y el País Vasco.

En cuarto lugar, la creación de la lógica modal a finales de la década de los años cincuenta y principios de los años sesenta del siglo pasado hizo posible la articulación de la teoría de la referencia (es decir, la teoría de las relaciones entre el lenguaje y el mundo), hasta el momento limitada a una clase limitada de lenguajes formalizados (en las obras de Frege, Russell, Wittgenstein, Tarski y Carnap). A su vez, la vinculación de la teoría de la referencia con el análisis de los conceptos modales ha supuesto la recuperación de los temas clásicos de la ontología y, en general, de la metafísica. La influencia de la obra de David Lewis, Saul Kripke o Hilary Putnam ha resultado poderosa y generado, además de numerosas investigaciones de detalle, algunas publicaciones de alcance más ambicioso. Entre éstas destacan libros de Manuel García-Carpintero, Manuel Pérez Otero y Luis Fernández Moreno (García-Carpintero 1996; Pérez Otero 1999; 2006; Fernández Moreno 2006). De los tres filósofos norteamericanos citados, Lewis es quien mejor conserva el viejo espíritu de la filosofía analítica ideológicamente cargada, por su convicción de que la filosofía debe buscar el mejor equilibrio entre el respeto de los conceptos y creencias de sentido común y el conocimiento científico. El revisionismo de la filosofía de Lewis y los compromisos metafísicos que conlleva distinguen su posición del programa metafísico puramente descriptivo que Strawson propuso en *Individuos* (Strawson 1959/1992), que ha resultado muy atractivo. A pesar de ello, y de que las ideas de Strawson y, en general de los filósofos británicos (como Michael Dummett, John McDowell, Christopher Peacocke o Crispin Wright, entre otros), han tenido una acogida razonable en los círculos académicos hispanos, y se los cita asiduamente en publicaciones menores, su reflejo en la lista de monografías ha sido mucho menor. Únicamente puede citarse los libros de Wenceslao González sobre Strawson y de María Uxía Rivas sobre Dummett (González, 1986; Rivas 1994).

Logros

Es hora ya de pasar de relatar logros efectivos de la filosofía analítica española a tratar de las condiciones que los han favorecido. Llamaré la atención sobre cuatro de ellos. No está entre mis pretensiones la de establecer entre ellos ninguna prioridad.

Comenzaré por la constitución de la Sociedad Española de Filosofía Analítica (SEFA) hace poco más de veinte años. La SEFA se creó en Abril de 1995 en la Universidad de Valencia, siendo Blasco el principal impulsor del proyecto, con el respaldo del potente grupo de filósofos analíticos del Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento de la Universidad de Valencia. Blasco fue el primer presidente de la sociedad, cargo que después han ejercido Carlos Moya (Universidad de Valencia), Juan José Acero (Universidad de Granada), Manuel García-Carpintero (Universidad de Barcelona) y Pepa Toribio (ICREA). El actual presidente, elegido el pasado mes de Noviembre, es Agustín Vicente (Ikerbaske). La SEFA se abre a todos aquellos filósofos que deseen aportar su trabajo dentro del marco de la

filosofía analítica —y aquí hemos visto que caben distintas actitudes— dentro de la comunidad hispanoamericana. A su vez, la SEFA se ha integrado en la ESAP (European Society for Analytic Society) como un miembro más, junto a sociedades de filosofía analítica tan potentes como la alemana, la italiana o la francesa.

La SEFA ha sido desde su fundación foco de numerosas actividades. Cada tres años organiza el congreso de la sociedad, valora los logros del período que culmina en el congreso, debate las iniciativas a desarrollar en el siguiente y elige la nueva junta directiva. Hasta la fecha ocho han sido los congresos de la sociedad, celebrados en otras tantas universidades del país. La participación internacional ha sido creciente y las ponencias principales han sido encargadas a tres invitados de prestigio: uno del ámbito hispano-americano, uno del español y un tercero del norteamericano o del europeo. Además de los congresos de la sociedad, la SEFA ha dado su apoyo, organizativo y económico, a otras series de conferencias y talleres internacionales. La serie de las SIUCC (Seminarios Interuniversitarios de Filosofía de la Ciencia Cognitiva) se inició a comienzo de los noventa con el objetivo de realizar anualmente un seminario sobre problemas de la filosofía de la ciencia cognitiva. Con muy pocas excepciones, los principales filósofos analíticos de las últimas décadas han pasado por estos seminarios a lo largo de las veinticinco ediciones celebradas. La SEFA también ha respaldado los Talleres Interuniversitarios de Mente, Arte y Moralidad, que vienen realizándose, también anualmente, desde el año 2007. Y a éstos hay que añadir seminarios y talleres con sociedades análogas de Italia, Francia, Portugal y Argentina. En general, puede afirmarse que sus miembros han encontrado en la SEFA la oportunidad no sólo de mantener una relación directa con filósofos destacados de los principales países donde se cultiva la filosofía analítica y de debatir con ellos, sino también de disponer de un foro internacional donde presentar trabajos propios y encontrar las vías que se conozcan más allá de nuestras fronteras. A estas actividades hay que sumar la serie de volúmenes que forman la Serie de Filosofía de la SEFA de la editorial Tecnos. Hasta el momento la serie consta de cuatro volúmenes: sobre filosofía de la lógica (Frápolli, ed., 2008), epistemología (Quesada, ed., 2009), estética (Pérez Carreño, ed., 2013) y metafísica (Prades, ed., 2015).

En segundo lugar, la creación de un procedimiento específico de evaluación de la actividad investigadora implementado por una comisión creada para el caso —la CNEAI— proporcionó un cauce institucional para la investigación en filosofía en la que muchos filósofos analíticos se han sentido cómodos. La razón es fácil de entender. A menudo, pero no siempre, el trabajo en filosofía analítica se centra en cuestiones bien definidas, pero que en sí mismas constituyen pequeñas piezas de un rompecabezas que puede tener una significación mucho mayor. Un trabajo de orfebre que ocasionalmente se integraría en un proyecto de largo alcance. Es cierto que el procedimiento de la CNEAI, que somete a evaluación cinco publicaciones realizadas durante un período de seis años, permite que el investigador presente obras de más envergadura que artículos de revista, capítulos de libro o ensayos introductorios a nuevas ediciones de clásicos, incluidos los contemporáneos. Pese a ello, los libros y las monografías presentados a evaluación son, en términos comparativos, si no excepcionales, sí minoritarios. No quiero decir que este formato de evaluación de la actividad investigadora sólo resulte conveniente a los filósofos analíticos, pero sí que ha facilitado su carrera profesional. En efecto, añadamos a lo anterior dos cosas más: una, que el procedimiento premia la calidad de los medios de difusión o, cuando menos, el que éstos reúnan condiciones formales de que la investigación evaluada está al alcance para otros investigadores. Y dos, que la filosofía analítica, especialmente la tiene su vehículo en la lengua inglesa, ha cumplido sobradamente esta condición desde los años treinta y cuarenta del siglo pasado. Se

entiende, entonces, que el procedimiento evaluador de la CNEAI haya sido un estímulo para los filósofos analíticos y beneficioso para su labor. Un primer indicio de ello es la consolidación de revistas especializadas. En el mundo filosófico hispanoamericano el primer medio que destacó en este sentido fue *Crítica* (México), seguramente por la proximidad geográfica y cultural de los filósofos analíticos mexicanos al mundo anglosajón. Y en Argentina, el primer país hispanoamericano que tuvo una muy solvente sociedad de filosofía analítica (SADAF), con una más que interesante tradición propia, destaca *Análisis filosófico*. En ambas revistas han venido publicando filósofos analíticos españoles, especialmente desde que las relaciones académicas con filósofos de estos países se asentaron a partir de las décadas de los setenta y los ochenta. Con los años algunas revistas españolas, como *Teorema* y *Theoria*, han alcanzado estándares altos en los índices y repertorios bibliográficos. Otras, como *Ágora*, *Contrastes* o la clásica *Revista de filosofía*, aunque no publiquen mayoritariamente artículos de filosofía analítica, son también medios muy apropiados. Un segundo indicio de la buena adaptación de la filosofía analítica española es su considerable nivel de internacionalización: su presencia regular en foros, instituciones y programas internacionales y, muy especialmente, la calidad de su producción y de sus vínculos con las figuras más reconocidas. Hoy en día está lejos de resultar excepcional encontrar contribuciones de filósofos analíticos españoles en revistas, colecciones de ensayos o actas de congresos, acceso a los cuales exige superar los filtros de calidad vigentes en un entorno muy exigente.

El tercer factor que ha favorecido el asentamiento de la filosofía analítica ha sido la progresiva modificación de baremos utilizados en los procedimientos de acceso a plazas de profesor titular y catedrático de universidad. El tipo de producción que es, en mayor o menor medida, característico de los filósofos analíticos, así como lo que hoy se denomina, en general, procedimientos de transferencia de conocimiento, cuadran bien con sistemas de evaluación más fáciles de compartir por tribunales compuestos por personas de formación dispar. El principio que subyace a este rediseño de baremos es, a mi modo de ver, del todo razonable: no valorar en una segunda ocasión lo que fue ya valorado en una instancia previa. No estar comenzando siempre desde cero. A su vez, el principio se funda en un segundo, todavía más básico que el primero, que demanda confiar en la capacidad y en el buen sentido de los jueces, los críticos o, en general, las personas que asumen la responsabilidad de evaluar la actividad profesional, en este caso de los filósofos. Especialmente, si te juzgan quienes realizan actividades homologables a las propias. No se me escapa que el sometimiento a ambos principios está lejos de ser el idóneo en el mundo filosófico español. Por arriesgar un diagnóstico, diré que los principios se respetan de forma tanto más escrupulosa, a efectos de la calidad de la investigación realizada, cuanto más alejado del entorno profesional del día a día. En el propio departamento universitario o en la propia facultad se está más expuesto a ser juzgado por criterios que pueden contemporizar con condicionamientos no estrictamente académicos de lo que se está en comisiones de rango superior.

Finalmente, y sin demorarme en los detalles, quiero recordar el hecho de que el inglés se ha convertido en la *lingua franca* de la filosofía en el mundo. Naturalmente, esto no significa que el conocimiento de otras lenguas sea condición necesaria para realizar investigación con garantías en ámbitos muy particulares. Significa que, con la principal —aunque no la única— salvedad de la revista alemana *Erkenntnis*, las principales revistas en que vieron la luz la gran mayoría de los artículos de filosofía analítica son revistas inglesas o norteamericanas. Incluso la *International Encyclopedia of Unified Science*, en la que publicaron sus trabajos más centroeuropeos que anglosajones, está masivamente editada en inglés. Esta línea se ha

consolidado después, hasta el punto de que la gran mayoría de revistas de impacto internacional son revistas que publican artículos en lengua inglesa. Para la filosofía analítica española, que el inglés se haya convertido en el vehículo de expresión en la mayoría de los medios más acreditados ha sido un factor determinante. Ha proporcionado no sólo un formato sobre cómo plasmar los resultados de la investigación, sino generado también las condiciones de relacionarse con colegas e instituciones extranjeras y, en definitiva, de promocionarse en el ámbito académico.

Sombras

Nunca pertenecería a un club que admitiera
como miembro a alguien como yo
Groucho Marx

Estas virtudes tienen también su lado negativo. Para cerrar estas páginas, me ocuparé de estas realidades menos complacientes.

Mi primera diana es la conversión de la lengua inglesa en *lingua franca* de la filosofía. De una parte hay que decir que el inglés de la mayor parte de nuestros filósofos analíticos es escasamente destacable. Tiene el tipo de corrección —cuando es que la alcanza— neutra que es propia de haberse familiarizado con una lengua ignorando sus mejores exponentes literarios. Ésta es también la situación que encuentra uno en las mejores revistas del ramo: el *Journal of Philosophy*, la *Philosophical Review*, *Mind*, *Mind and Language*, etc., etc. No se debe tal circunstancia que estos autores no lean textos ingleses o americanos, sino a que sus modelos literarios no son, desde hace muchos años gente como Quine, Davidson o Austin.⁸ El inglés de nuestros filósofos analíticos se parece mucho al español literalmente vertido al léxico inglés, con una alarmante falta de construcciones, giros y sentidos idiomáticos nativos. No juzgaré este hecho con tintes absolutamente negativos —aunque sólo sea por que debo incluirme entre los incapaces—. No parece haber alternativa: la lengua inglesa, hoy en día, es vehículo compartido por los autores y lectores de filosofía, y el lenguaje requerido un producto estandarizado, de rápido consumo. El obstáculo a superar es de otro género y me temo que muy difícil de sortear: que el tipo de texto que se impone en los medios editoriales que sirven de trampolín a los currículos académicos y, a la larga, al poder en el mundo de la academia es tan formalmente satisfactorio como ramplón.

Por otro lado, la plana literalidad de la escritura de la filosofía analítica española —e imagino que también en gran parte de la no española— no tiene como contrapartida una rica y sofisticada conciencia de lo que sería el correspondiente texto en español (o castellano). No es que a pensamientos articulados en español, complejos y llenos de matices, se los empareje con frases inglesas más bien chonis o poligoneras. Un problema muy común de nuestros filósofos analíticos es que, habituados a leer y pensar en un inglés de alcance limitado, están desprovistos de los recursos necesarios para entender y escribir un español filosófico y literariamente decente. Una vez más, debo insistir en que hay excepciones a este diagnóstico, y puede que no pocas. Repito: quiero llamar la atención sobre una deficiencia que está resultando cada más patente. Por ejemplo, buen número de las tesis doctorales de filosofía analítica que actualmente se defienden en nuestras universidades están pésimamente redactadas. Con frecuencia se tiene delante un texto encajado en la camisa de fuerza de una

⁸ Esto nada tiene que ver con la sencillez de la escritura. La escritura de David Lewis es de una sencillez paradigmática, pero luminosa y efectiva.

lengua ajena. Con más frecuencia todavía se da por supuesto que a similitudes fonéticas entre expresiones de distintas lenguas corresponden significados parecidos, si no idénticos. Y así sucesivamente, hasta desembocar en un punto en que incluso cuando el texto es español los contenidos cifrados, más que imprecisos, están lingüísticamente crudos, insuficientemente elaborados.

En el mismo orden cosas, puedo añadir una pieza más a la constatación del deficiente estado en que se halla el uso del español en nuestra filosofía analítica: la escasísima relación de traducciones al español de ensayos y libros de esta orientación filosófica. Los últimos que merecería la pena destacar datan de treinta años atrás muy posiblemente. Aquí pueden trabajar en tándem varias causas. Una, sin duda, la crisis económica de la última década, que ha reducido la oferta editorial. No obstante, el peso de este factor no es determinante, porque las editoriales acceden a publicar siempre que se les insista en, y se les ofrezca una mínima garantía de, que hay algo de mercado para una obra. Por ello, soy partidario de otra explicación —que no es incompatible con la anterior—: que se piense que disponer de traducciones evita la carga de conocer la lengua original. Y sabiendo inglés, ¿para que traducir? Bien, éste es un error grave. ¿Quién dijo que las traducciones no te permiten aprender la lengua traducida? Espero que nadie, especialmente si la lengua de destino se conoce lo bastante en sus matices. (Y con ello volvemos a un déficit señalado ya.)

¿Estoy recomendando que abandonemos el inglés como *lingua franca* para hacer nuestro trabajo como filósofos? ¡Claro que no! Estoy lamentándome de los costes que tiene tomar *esa* decisión sin adoptar las debidas precauciones. Por ejemplo, cuando se adopta el inglés como vehículo para la filosofía analítica sin conocer a fondo el español y se elige como modelo de discurso algo tan insulso y plano como lo que hoy en día prima. Porque ese discurso no difiere ya sustancialmente del científico, es decir: del que encontramos en las revistas y volúmenes de cualquier disciplina científica. Cúmplase con las formalidades de ese tipo de rendición de cuentas, adecuadamente ajustados a las servidumbres de la filosofía, y se tendrá el tipo de producción requerida. A mi modo de ver, cuando nos regimos por este modelo estamos equivocándonos. No es que *siempre* esté mal actuar así. El obstáculo insuperable es ignorar que la investigación científica trabaja con plazos de tiempo muy cortos, pues en ello hay en juego necesidades insoslayables, dinero, poder, prestigio, En cambio, yo me resisto a pensar que el análisis filosófico tenga este tipo de plazos. Es más: si se los impone, el resultado será, por regla general, insignificante. Si de lo que se trata es de publicar la última novedad de detalle, pasada por alto por el resto de los interesados por el problema en cuestión, el valor de lo conseguido será escaso, porque faltará el proyecto dentro del cual ese detalle ayude a componer una imagen reconocible, con un sentido cabal.

Esto me lleva a un hecho más, crucial para la defensa de las poco luminosas consideraciones que he hecho en los últimos párrafos. Y es que en las últimas décadas son escasísimos los libros originales escritos por filósofos analíticos españoles. Quizás Manuel García-Carpintero, María José Frápolli, Carlos Moya o José Luis Zalabardo sean casos excepcionales. Sucede que los filósofos analíticos españoles no se plantean proyectos originales, propios, a plazo medio o largo, atosigados por la urgencia de publicar numerosos pequeñas contribuciones que presentar en este o aquel congreso, taller, seminario, etc. o someter a evaluación en esta o aquella revista, participar en múltiples proyectos, comités, grupos de trabajo, etc.⁹ Algo hay que modificar en la filosofía analítica española, si su estado

⁹ Muy probablemente existe un modo de vida del filósofo analítico, que comparte con otros colectivos académicos. Aunque analizar ese modo de vida arroja luz sobre la calidad de la filosofía que producen, dejaré

puede describirse parcialmente así. Más aún cuando a este síntoma puede añadirse que no sólo no se escriben libros o monografías originales; es que tampoco estas obras de mayor extensión y alcance se leen. Las urgencias de la publicación inmediata no dejan tiempo para ello. Plantearse el proyecto de leer cuidadosamente un libro complejo, pero del que a la larga se aprenderán muchas cosas, invirtiendo meses en ello, es un plan que pocos se plantean. Todo lo que se pueda leer habrá que hacerlo rápidamente, en una sesión de trabajo. Como consecuencia de esto, los escasos libros que publican nuestros filósofos analíticos nunca encuentran el eco en las revistas de nuestro ámbito lingüístico. No quiero decir que no se reseñen, sino que no se les dedica ninguna sección monográfica en la que sean analizados desde varios puntos de vista. (En esto no imitamos lo bueno de algunas revistas del mundo anglosajón.)

Acabo con una consideración negativa más: los filósofos analíticos españoles corren el riesgo de convertirse en ignorantes de la historia de la filosofía. Los autores clásicos parecen no interesarles. Su lectura está presente en los currícula de los estudios de grado; su relectura queda fuera de consideración. A los efectos de una formación filosófica profunda esta actitud —podríamos calificarla de princetoniana, porque Gilbert Harman se la inculcaba a los estudiantes de los niveles más altos: «No leer nada que tenga más de diez años de antigüedad»— resulta suicida. Uno aprende imitando a los mejores. De hecho, no son pocos los filósofos analíticos de alto *standing* que han puesto su atención en los clásicos: Russell en Leibniz, Strawson en Kant, Sellars en Hegel, Lewis y Fodor en Hume, Hintikka en Aristóteles, Kant o Husserl, y así sucesivamente. Pero ni uno solo de los filósofos analíticos españoles ha escrito una monografía sobre un clásico, si excluimos a los contemporáneos.

Wittgenstein escribió en las *Investigaciones* que el ansia de generalidad condena al filósofo a la confusión. Algo así puede extrapolarse para la filosofía analítica española del momento: la ansiedad por el resultado inmediato. Una publicación rápida más, un trabajo más aceptado en un congreso, un mérito más para alcanzar los cinco preceptivos que exigen las convocatorias de la CNEAI en un sexenio y sin invertir un año de más..., todo conspira para acrecentar nuestra ansiedad.

Final

La dinámica en la que estamos no se corrige rechazando a publicar en inglés. No se corrige no eligiendo para ello los medios internacionalmente más prestigiosos. No se corrige impugnando los sistemas de evaluación por pares en revistas y congresos. No se corrige prescindiendo de las comisiones de evaluación de la investigación. Todo ello llevó años instaurarlo para evitar que cada cual hiciera de su capa un sayo con el trabajo académico con el que se busca lograr reconocimiento profesional y personal haciendo uso de los fondos públicos que se invierten en conseguirlo. Se corrige controlando la propia ansiedad. Lo cual me temo no se enseña en clases y seminarios. Vivir de la filosofía no es fácil, pero ser filósofo lo es mucho menos

Referencias bibliográficas

Acero, Juan José (2014), “The Arrival and Establishment of Analytic Philosophy in Spain” [original en ruso], *Epistemology and Philosophy of Science*, 1: 137 – 51.

para otra ocasión ese análisis.

- Acero, Juan José, y Calvo, Tomás, eds. (1987), *Symposium Quine*, Ediciones de la Universidad de Granada, Granada.
- Acero, Juan José, Florez, Luis y Flórez, Alfonso, eds. (2003). *Viejos y nuevos pensamientos: ensayos sobre la filosofía de Wittgenstein*, Comares, Granada.
- Austin, John (1961/1975), *Ensayos filosóficos*, traducción de Alfonso García Suárez, Revista de Occidente, Madrid. (Hay una edición posterior en Alianza Universidad.)
- Ayer, Alfred, ed. (1965), *El positivismo lógico*, traducción de L. Aldama y otros, Fondo de Cultura Económica, México D F.
- Basco, Josep Ll. (1973), *Lenguaje, filosofía y conocimiento*, Ariel, Barcelona.
- Bunge, Mario, ed. (1960), *Antología semántica*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires.
- Bustos, Eduardo (2000), *La metáfora: ensayos transdisciplinares*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Bustos, Eduardo (2014), *Metáfora y argumentación: teoría y práctica*, Cátedra, Madrid.
- Carnap, Rudolf (1935/1963), *Filosofía y sintaxis lógica*, traducción de César Molina, Universidad Nacional Autónoma de México, México D F.
- Cerezo, María (1998), *Lenguaje y lógica en el «Tractatus» de Wittgenstein*, Euns, Pamplona.
- Cerezo, María (2006), *The Possibility of Language*, CSLI Publications, Stanford, California.
- Cirera, Ramón (1990), *Carnap i el cercle de Viena*, Anthropos, Barcelona. (Hay una edición en inglés, publicada en Amsterdam por Rodopi en 1994.)
- Cirera, Ramón, Ibarra, Andoni y Mormann, Thomas eds. (1996), *El programa de Carnap: ciencia, lenguaje y filosofía*, Ediciones del Bronce, Barcelona.
- Deaño, Alfredo (1974), *Introducción a la lógica formal*, Alianza Universidad, Madrid.
- Deaño, Alfredo (1980), *Las concepciones de la lógica*, Taurus, Madrid.
- Díez, José Antonio y Moulines, Ulises (1998), *Fundamentos de filosofía de la ciencia*, Ariel, Barcelona.
- Fernández Moreno, Luis (2006), *La referencia de los nombres propios*, Trotta, Madrid.
- Fernández Moreno, Luis, ed. (2008), *Para leer a Wittgenstein. Lenguaje y Pensamiento*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Frápolli, María José, ed. (1998), *Filosofía de la lógica*, Tecnos, Madrid.
- Frápolli, María José, (2013), *The Nature of Truth*, Springer, Berlin.
- García Suárez, Alfonso (1976), *La lógica de la experiencia*, Tecnos, Madrid.
- García-Carpintero, Manuel (1996), *Las palabras, las ideas y las cosas*, Ariel, Barcelona.
- García-Carpintero, Manuel (2016), *Relatar lo ocurrido como invención*, Cátedra, Madrid.
- Garrido, Manuel (2017), *Filósofos y filosofía*, Tecnos, Madrid.
- Glock, Hans-Johann (2008), *What is Analytic Philosophy?* Cambridge University Press.
- González, Wenceslao (1986), *La teoría de la referencia: Strawson y la filosofía analítica*, Ediciones de las universidades de Salamanca y Murcia.
- Grice, Paul (1986), “Reply to Richards”, en *Philosophical Grounds of Rationality*, editado por Richrad Grandy y Richard Warner, Oxford University Press
- Hernández Iglesias, Manuel (1990), *La semántica de Davidson*, Visor, Madrid.
- Hernández Iglesias, Manuel (2004), *El tercer dogma*, Antonio Machado Libros, Madrid.
- Hierro, José (1970), *Problemas del análisis del lenguaje moral*, Tecnos, Madrid.
- Hierro, José (1976), *La teoría de las ideas innatas en Chomsky*, Labor, Barcelona.
- Mosterín, Jesús (1987), *Racionalidad y acción humana*, 2ª edición, Alianza Universidad, Madrid.

- Mosterín, Jesús (2000), *Conceptos y teorías en la ciencia*, 3ª edición, Alianza Universidad, Madrid.
- Moulines, C. Ulises (1973), *La estructura del mundo sensible*, Ariel, Barcelona.
- Moulines, C. Ulises (1982), *Exploraciones metacientíficas*, Alianza Universidad, Madrid.
- Moya, Carlos (1997), *Ensayos sobre libertad y responsabilidad*, Pre-Textos, Valencia.
- Moya, Carlos, ed. (2008), *Sentido y sinsentido: Wittgenstein y la crítica del lenguaje*, Pre-Textos, Valencia.
- Muguerza, Javier, ed. (1974), *La concepción analítica de la filosofía*, 2 volúmenes, traducción de Javier Muguerza, Alianza Universidad, Madrid.
- Pérez Fustegueras, Aurelio (1988), *La epistemología de Quine*, Fundación Juan March, Madrid.
- Pérez Carreño, Francisca, ed. (2013), *Estética*, Tecnos, Madrid.
- Pérez Otero, Manuel (1999), *Conceptos modales e identidad*, Edicions Universitat de Barcelona.
- Pérez Otero, Manuel (2006), *Esbozo de la filosofía de Kripke*, Montesinos, Barcelona.
- Prades, Josep L., ed. (2015), *Cuestiones de metafísica*, Tecnos, Madrid.
- Prades, Josep L. y Corbí, Josep L. (1999), *Minds, Causes, and Mechanisms*, Blackwell Publishers, Oxford.
- Quesada, Daniel (1974), *La lingüística generativo-transformacional: supuestos e implicaciones*, Alianza Editorial, Madrid.
- Quesada, Daniel, ed. (2009), *Cuestiones de teoría del conocimiento*, Tecnos, Madrid.
- Quine, Willard (1951/1962), *Desde un punto de vista lógico*, traducción de Manuel Sacristán, Ariel, Barcelona. Existe una edición posterior publicada por Paidós Ibérica, Barcelona, en 2002.
- Rivadulla, Andrés (1984), *Filosofía actual de la ciencia*, Editora Nacional, Madrid.
- Rivadulla, Andrés (1991), *Probabilidad e inferencia científica*, Anthropos, Barcelona.
- Rivadulla, Andrés (2003), *Revoluciones en física*, Trotta, Madrid.
- Rivadulla, Andrés (2004), *Éxito, razón y cambio en física*, Trotta, Madrid.
- Rivas Monroy, M. Uxía (1994), *El significado disgregado*, Novo Seculo, La Coruña.
- Russell, Bertrand (1956/1966), *Ensayos de lógica y conocimiento: 1901 – 1950*, traducción de Javier Muguerza, Taurus, Madrid.
- Simpson, Thomas Moro, ed. (1973), *Semántica filosófica: problemas y discusiones*, Siglo XXI Argentina Editores, Buenos Aires.
- Sneed, Joseph (1971), *The Logical Structure of Mathematical Physics*, Reidel, Dordrecht. (Edición corregida y ampliada en 1979.)
- Soames, Scott (2003), *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*, volumen 1: *The Dawn of Analysis*, volumen 2: *The Age of Meaning*, Princeton University Press, Princeton y Oxford.
- Strawson, Peter (1969), *Introducción a una teoría de la lógica*, traducción de J. Ameller V., Nova, Buenos Aires.
- Zalabardo, José Luis (2012), *Skepticism and Reliable Belief*, Oxford University Press.
- Zalabardo, José Luis (2014), *Conocimiento y escepticismo*, UNAM, México.
- Zamora, Jesús (1996), *Cuestión de protocolo*, Tecnos, Madrid.
- Zamora, Jesús (2005), *Mentiras a medias*, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.

Tecnociencias e innovaciones: desafíos filosóficos

Las tecnopersonas como ejemplos

Javier ECHEVERRÍA EZPONDA

Universidad del País Vasco

Introducción

La filosofía de la ciencia ha evolucionado en las últimas décadas y cambiará todavía más en el siglo XXI. La razón es clara: su objeto de estudio, la ciencia, se ha transformado radicalmente, al haber generado tecnociencias, por ejemplo biotecnologías, nanotecnologías, inteligencia artificial y tecnologías de la información y la comunicación (TIC). Como ya he argumentado en otro lugar, filosóficamente hay que distinguir entre ciencias, técnicas, tecnologías y tecnociencias (Echeverría 2003).

Se requiere, además, una filosofía de la innovación, puesto que las tecnociencias están sujetas actualmente al imperativo de innovar (NESTA, 2009). Las innovaciones, sobre todo si son disruptivas, suscitan cambios tecnológicos, económicos, sociales, medioambientales y políticos. También plantean profundos desafíos filosóficos. Abordarlos es una tarea ineludible, que por mi parte he acometido en los últimos años (Echeverría 2014 y 2017). En esta contribución resumiré, en primer lugar, el estado actual de los estudios de innovación y en segundo lugar presentaré brevemente el marco conceptual que recientemente he propuesto para elaborar una filosofía de la innovación. A mi modo de ver, las actuales tecnologías de la información, la comunicación y la digitalización afectan al núcleo duro de la filosofía, el *lógos*, al cual se le superpone actualmente un *techno-lógos*. Las tecnociencias, por la vía del *techno-lógos*, aportan una innovación filosóficamente disruptiva que atañe a los filósofos en

general, no sólo a los filósofos de la ciencia y la tecnología. A título de ejemplo: la propia historia de la filosofía puede ser contemplada desde la perspectiva de la innovación, como he mostrado en la obra recién mencionada. También la filosofía del lenguaje ha de afrontar el desafío de los nuevos lenguajes digitales, que son usados por las tecnopersonas. En cuanto a la noción de tecnopersona, implica un tema de reflexión por sí misma. La revolución tecnocientífica de finales del siglo XX está transformando actualmente a las personas mismas, no sólo a sus entornos y mundos de vida. Algunos (los transhumanistas) han llegado a decir que la inteligencia artificial y las TICs podrían generar una nueva modalidad de especie humana, que superaría a lo que entendemos actualmente por humanidad. Por mi parte, soy contrario a esa *hipótesis performativa*, aunque aquí no voy a ocuparme de ella. La denomino performativa porque no sólo pretende explicar algunos importantes avances en el campo de la inteligencia artificial, sino que, además, propone un plan de acción tecnocientífica. Criticar la hipótesis conlleva oponerse a dicho plan de acción y aportar acciones en contra, no sólo argumentos. La filosofía de la tecnociencia ha de ser activa: *Theoria cum Praxis*, como quería Leibniz.

En suma: las tecnociencias y las innovaciones plantean desafíos conceptuales y filosóficos de primer orden, que es preciso afrontar. Las tecnopersonas son un ejemplo canónico.

El prefijo tecno-

Tal y como la uso, la expresión “tecnociencia” viene acompañada por un elenco de conceptos con un aire común de familia: tecnolenguas, tecnoculturas, tecnosociedades, tecnopersonas, etc. Hablo incluso de tecno-verdades y tecno-falsedades, aunque aquí no voy a entrar en esas cuestiones “*techno-lógicas*”. Las tecnologías digitales plantean desafíos filosóficos de gran envergadura, que por mi parte resumo así: a finales del siglo XX ha surgido una nueva modalidad de *lógos*, el *techno-lógos*, que no sólo se ha manifestado en las ciencias, sino también en los lenguajes, las culturas y las sociedades. Y también en las naturalezas, aunque la cuestión de las innovaciones naturales y tecno-naturales voy a dejarla de lado.

Para analizar y reflexionar sobre ello propongo una acción conceptual aparentemente pequeña, pero de consecuencias sistémicas: incorporar el lexema tecno- al elenco de prefijos habituales de las lenguas latinas y anglosajonas, empezando por la lengua castellana. Esta primera propuesta, cuyo destinatario inicial son los filósofos hispano-parlantes, conlleva un conjunto de invenciones terminológicas y conceptuales que, de tener éxito, irán incorporándose al habla y a la escritura común. Para ilustrarla, en esta contribución presentaré la noción de tecnopersona, así como las derivaciones lexicológicas que una propuesta así implica.

Desafíos tecnológicos y praxiológicos para la filosofía del siglo XXI

La revolución tecnocientífica de finales del siglo XX está planteando grandes desafíos a la humanidad. Las tecnologías de la información y la comunicación (TIC) han sido su motor. Entre las primeras, voy a subrayar la importancia de las tecnologías que han permitido digitalizar las diversas modalidades del *lógos* humano, así como otros procesos informacionales y comunicacionales que se desarrollan en los diversos mundos. Un momento clave fue la publicación del libro “*A mathematical theory of information*” (Shannon, 1948). En dicha obra, y previamente en su tesis doctoral de 1937 en el MIT, Shannon demostró que

los circuitos eléctricos pueden ser analizados mediante instrumentos lógicos, concretamente las álgebras de Boole. A mi modo de ver, esta demostración del isoformismo entre las álgebras de circuitos y la lógica proposicional fue un momento clave para la aparición del sistema tecnológico TIC. Las diversas tecnologías eléctricas (relés, circuitos, transistores, etc.) pasaron a tener un fundamento lógico muy preciso y muy sólido, convirtiéndose en tecnociencias. Esta hibridación entre la lógica y la ingeniería eléctrica, junto con avances ulteriores en los lenguajes de programación, permitieron sentar las bases del *techno-lógos* contemporáneo, sobre el cual han surgido las tecnociencias, las cuales, a su vez, han ido transformando los mundos en tecnomundos.

Antes que Shannon, otras personas habían concebido ese tipo de ideas, empezando por Leibniz (*Characteristica Universalis*), Babbage y Lady Byron (Analizador Universal), y siguiendo por von Neumann, Turing y otros muchos lógicos y matemáticos que a finales del siglo XIX y principios del siglo XX se dedicaron al cálculo simbólico y proposicional, y luego a la criptología, durante la Segunda Guerra Mundial. La demostración de la existencia de un isomorfismo entre el álgebra de circuitos eléctricos y el álgebra proposicional aportó una sólida base lógico-científica al sistema TIC y posibilitó la aparición de dicha teoría matemática de la información (Shannon 1948). La oposición entre conexión y desconexión de circuitos, sea en serie o en paralelo, pasó a estar representada mediante funtores lógicos (negación, conjunción, disyunción, implicación). Se dio así un paso decisivo hacia la hibridación entre lógica y tecnología, y con ello a la aparición del *techno-lógos* al que he aludido anteriormente.

Para simplificar, denominaré *revolución digital* a esta modalidad de revolución tecnocientífica, a la que se le suele prestar poca atención a la hora de hacer la historia de Internet y del sistema TIC. En esta contribución voy a centrarme ante todo en las consecuencias filosóficas que tiene la aparición de esta modalidad de tecno-escritura, a partir de la cual los electrones y sus cargas positiva y negativa pasaron a ser equiparados a los valores de verdad 0 y 1 de las tablas de valores de verdad en lógica proposicional. La filosofía ha sido tradicionalmente ontocentrista y se ha ocupado ante todo del *lógos* que versa sobre el ser y sus predicados. María Zambrano lo expresó muy claramente: “el ser es *lógos*, y sólo si el ser es *lógos*, la filosofía puede existir” (Zambrano, 2007, 87); “decir y ser están en ese horizonte del *lógos* en una perfecta correlación: es el ser el que se dice propiamente” (*Ibid.*, p. 194).

Esa fascinación jonia por el ser y su posible desvelamiento por la vía del *lógos* ha aportado muchísimo a la humanidad, no hay duda de ello. Sin embargo, hay otros *lógoi*, aparte del habla y la escritura alfabética. Particularmente importante para la aparición de la ciencia moderna fueron las nuevas formas de *lógos* matemático, en particular el álgebra cartesiana y el cálculo diferencial e integral de Leibniz. Este último no sólo se refiere al ser, también consigue analizar y representar el devenir: esa es la gran fuerza del actual Análisis Matemático, que dispone de su propio *lógos* (ecuaciones diferenciales y gráficas de funciones, por ejemplo), el cual ha ido creciendo y perfeccionándose desde el siglo XVII. Representar las diversas modalidades del movimiento físico mediante funciones matemáticas ha sido clave en el desarrollo de la ciencia moderna.

Las tecnociencias actuales han traído consigo una transformación mucho mayor, puesto que han conseguido digitalizar, representar y analizar el *lógos* común (¡y el musical!), así como el *lógos* científico. De esta manera, las principales modalidades de expresión y cognición han sido “tecnologizadas”. El *techno-lógos* contemporáneo integra en un mismo sistema de signos (el lenguaje binario) las hablas y las escrituras de las diversas lenguas, así

como los diversos lenguajes científicos (signos, fórmulas, gráficas, visualizaciones del movimiento y del cambio, etc.). Esa innovación disruptiva, precisamente por haberse producido en un campo constitutivo para la humanidad, el de la *semiosis*, está teniendo consecuencias sistémicas para los seres humanos. No es de extrañar que el *techno-lógos* haya posibilitado la aparición de tecnopersonas, e incluso que haya quien especule con una transformación cualitativa de la propia especie humana.

La digitalización aporta un nuevo *lógos* tecnológico que, en primera instancia, expresa las palabras, las frases y los discursos comunes mediante códigos y expresiones digitales. Vale para todas las lenguas previamente existentes, sin excepción. Por esta razón puede ser considerada como un paso importante en la construcción de la *Lingua Universalis* que imaginó el joven Leibniz en su *Dissertatio de Ars Combinatoria*, y que comenzó a considerar como factible años después, cuando descubrió el lenguaje binario de ceros y unos, tras haber inventado previamente el Cálculo Diferencial, los determinantes y el *Analysis Situs*. Hoy en día, cabe decir que el *techno-lógos* digital ha superado al *lógos* clásico, entendiendo el término “superar” en el sentido hegeliano de *Aufhebung*. Por lo mismo, la filosofía ya no versa sólo sobre el ser, como pensaba María Zambrano. A mi modo de ver, el mundo de los valores es tan importante (o más) que el mundo del ser, aunque este no es tema que vaya a tratar aquí.

Ocurre además que las tecnologías digitales no sólo integran en representaciones electrónicas las frases y discursos hablados y escritos, así como los sonidos y las diversas impresiones sensoriales. Además, digitalizan los movimientos corporales, los sucesos y los acontecimientos. Es decir, el devenir. El *lógos* griego se refería al ser y a los modos de ser. El *techno-lógos* contemporáneo digitaliza el mundo del ser (tecno-objetos, DOIs) y lo hace accesible mediante representaciones digitales a través de Internet, pero además consigue analizar, representar e inventar los diversos modos del devenir de manera considerablemente satisfactoria para las personas. Para mostrar que eso es así, basta ver un programa sobre la naturaleza en alguna televisión digital. O por poner ejemplos más trágicos (las expresiones del dolor también son digitalizables), también se puede contemplar y reflexionar sobre algún atentado terrorista en directo, por ejemplo el de Nueva York el 11 de septiembre de 2001, cuando dos aviones cargados de pasajeros inocentes fueron estrellados contra las Torres Gemelas, las cuales acabaron derrumbándose, con miles de muertos y tremendos impactos mentales, económicos, políticos y sociales a escala global. Los ejemplos de digitalización de acontecimientos abundan hoy en día, con la peculiaridad de que dichos eventos pasan a ser repetibles, en un especie de eterno tecno-retorno. El *techno-lógos* actual digitaliza el pasado y el presente, transformando el tiempo y generando el tecnotiempo, típicamente iterativo. Valga otro ejemplo, este trivial e irrelevante: existe la posibilidad de que esta conferencia que estoy dando, además de haber quedado escrita y de ser publicada en forma impresa, pudiera ser grabada y proyectada en *You Tube*. Si eso sucede, sin dejar de ser artículo y conferencia, se convertiría en una tecno-conferencia. Pasaría al tercer entorno, por decirlo en mis términos, sin dejar de estar en el primero (discurso hablado) y en el segundo (texto publicado). Lo que ahora está siendo volvería a poder ser, gracias a la representación digital y tecnológica de mi discurso, sea hablado o escrito.

La digitalización del pasado, del presente y del futuro, gracias a su conversión en *techno-lógos*, es uno de los grandes desafíos filosóficos de nuestra época. A partir de las diversas modalidades de objetos y cosas previamente existentes han ido surgiendo toda una pléyade de nuevos tecno-objetos y tecno-cosas digitales, las cuales han aportado otras tantas innovaciones, algunas de ruptura. Valgan los *tecno-genes* como ejemplo. Una cosa son las

genes, los cuales son entidades físico-biológicas, y otra muy distinta los tecno-genes, los cuales son secuenciaciones informáticas de las cadenas de ADN. Dichas cadenas de información genética, conforme al estado actual de la ciencia, son constitutivas y caracterizan biológicamente a las diversas especies, así como a los individuos (huella genética individual, que implica una versión tecnológica del principio de individuación y del principio de los indiscernibles). Al ser representadas como secuencias de dígitos, las entidades biológicas devienen objetos tecnocientíficos: tecnogenes, que no hay que confundir con los genes. Los genes no se patentan, los tecnogenes sí. Una vez modificados genéticamente, la biología sintética permite generar artificialmente variaciones de especies previamente existentes, es decir, *innovaciones biológicas*. Pues bien, de manera similar funcionan las demás tecnociencias, por ejemplo las nanotecnologías. Estas generan nuevos materiales no existentes previamente en la naturaleza, a los que conviene denominar tecno-materiales, porque aportan una nueva modalidad de materia. ¡Y todo ello mediante rápidas oscilaciones de la carga eléctrica de los electrones en las pantallas de plasma!

Pasemos a clarificar algo los conceptos que estoy proponiendo, aunque sea muy brevemente. Las tecno-cosas son aquellas cosas cuya percepción (conocimiento, imaginación, memoria, expresión, construcción, invención...) sólo es posible por la mediación tecnológica TIC. Una de sus modalidades son los *tecno-cuerpos* hoy en día existentes, incluidos los tecnogenes recién mencionados. Y no hay que olvidar que algunos visionarios predicán ya el advenimiento de la *singularidad tecnológica* e incluso la aparición de una nueva especie humana (*transhumanismo*), que, dicho en mis términos, debería ser calificada de “tecno-humana”. Estas dos profecías tecnológicas son buenos ejemplos del actual *tecnopoder*, que tiende a imponerse sobre la gran mayoría de los seres humanos a través de las redes sociales y va predominando sobre el poder tradicional de la *pólis* y de los Estados, como la actual primacía del poder financiero y mediático muestra (Castells, 2011).

Pues bien, esta nueva modalidad de poder y estas nuevas tecno-cosas han sido posibilitadas por las tecnociencias, y en particular por la digitalización, la cual está a la base de las tecnolenguas. La hipótesis que propongo es que el desarrollo y control del *techno-lógos* está asimismo a la base del nuevo tecno-poder, cuya presencia es cada vez más manifiesta en nuestras sociedades y en nuestra vida cotidiana, sobre todo en el caso de las tecnopersonas jóvenes.

No sería la primera vez que sucede algo así en la historia. La aparición de la escritura alfabética, y luego de la imprenta, supusieron innovaciones técnicas disruptivas y trajeron consigo cambios sociales profundos, cuyas consecuencias se han ido desarrollando en los últimos siglos, expandiéndose por todo el planeta. No es lo mismo una persona que sabe leer y escribir que un analfabeto, ni social ni filosóficamente. Otro tanto está sucediendo hoy en día con esa nueva modalidad de tecno-escritura, el *techno-lógos*, el cual sólo puede ser practicado gracias a la mediación tecnológica TIC. Su éxito a la hora de digitalizar objetos, cosas, acciones, acontecimientos y, hoy en día, también emociones, es indudable. Por cierto, conviene reflexionar sobre el auge reciente de los emoticonos y su proliferación por todo el mundo. Esa *Characteristica Emotionalis*, por decirlo en términos leibnicianos, es otro buen ejemplo de la nueva Característica Digital, típica del tecno-capitalismo del siglo XXI. No sólo es posible digitalizar los pensamientos, convirtiéndolos en tecno-pensamientos. El sistema tecnológico TIC también vale para expresar tecnológicamente los estados del alma. Por eso cabe hablar de tecno-personas.

Estas no sólo expresan digitalmente lo que piensan y perciben, sino también lo que sienten. Los medios de comunicación actuales se han apropiado del mundo de las emociones y lo han

convertido en un negocio lucrativo. No sólo cabe distinguir entre pensamientos (mentales, dichos o escritos) y tecno-pensamientos, sino también entre emociones y tecno-emociones. La actual metáfora de “la Nube” (*Cloud Computing*), por otra parte tan falaz, es un buen ejemplo de innovación conceptual que surge gracias a las técnicas del *marketing* conceptual. En todo caso, en el tercer entorno se deviene tecnopersona conforme se siente y se comunica en las redes lo que uno siente, no sólo al pensar, decir o escribir lo que es y lo que hay, como en el *lógos* clásico. La expresión tecnológica de las emociones es una de las modalidades del *techno-lógos*, el cual no sólo se refiere al ser, sino ante todo al devenir. Incluido el devenir de la vida de las personas, hoy en día digitalizada en las redes sociales.

Crisis de la filosofía

El breve esbozo del mundo actual que acabo de hacer plantea indudables desafíos a la filosofía, y en particular a las filosofías de la ciencia, la tecnología y el lenguaje, en la medida en la que han estado vinculadas durante el siglo pasado a la Lógica y han de ocuparse en el siglo actual de esta nueva *Techno-lógica*. La filosofía de la tecnociencia y de la innovación, tal y como las concibo, han de centrarse en esta nueva modalidad de *techno-lógos*. Pensar la ciencia, la cultura y la sociedad desde la perspectiva *techno-* es comparable, a mi modo de ver, a lo que los filósofos modernos (Descartes, Leibniz, los Ilustrados...) denominaban “pensar lógicamente”. Hoy en día hay que hacer filosofía *techno-lógica*, y para ello también hay que *expresarse tecnológicamente*. Este es otro de los principales desafíos para la filosofía de la ciencia en el siglo XXI y también para la filosofía en general. Si la filosofía no sabe expresarse y desarrollarse en las redes, perecerá, al menos tal y como la hemos conocido: centrada en el *lógos*. El logocentrismo que criticó Derrida ha de ser superado.

No hay que extrañarse si la filosofía está amenazada y desprestigiada en las universidades, en la educación secundaria y en las sociedades. La responsabilidad es, ante todo, de los propios profesionales de la filosofía, muchos de los cuales han optado por convertirse en historiadores y filólogos de la filosofía clásica, en lugar de abordar los desafíos de nuestra época. La aparición del *techno-lógos* no sólo aporta un gran problema teórico, en principio ontológico, pero también axiológico. La digitalización afecta a la praxis y a las acciones humanas, no sólo a los objetos y a las cosas. Por tanto, transforma el mundo de los valores, por ser estos los que guían las acciones humanas. El *lógos* tecnocientífico ha superado las modalidades tradicionales del discurso y la filosofía se ha adaptado mal a esa revolución tecnológica. Muchos filósofos han sido claramente renuentes ante ella, pero se han limitado a rechazarla emocionalmente, sin entrar a criticarla con argumentos, racionalmente, lo cual es muy distinto. La revolución digital, la consolidación y expansión del tercer entorno y la aparición del tecno-poder son algunos de los grandes temas de nuestro tiempo y han de ser abordados críticamente, sin duda; pero para ello hay que asumir que casi todas las modalidades tradicionales del *lógos* han quedado absorbidas por ese *lógos global* que está a la base de la revolución digital y del actual proceso de globalización.

Las tecnopersonas: un primer esbozo

La actual construcción de tecnopersonas se lleva a cabo por dos vías distintas: 1) implementando tecnológicamente a las personas previamente existentes y 2) dotando a las máquinas y a los robots de capacidades similares a las de los seres humanos, y mejorando esas capacidades. La segunda vía es la de la inteligencia artificial, de la que no voy a ocuparme

aquí.

La conversión de las personas en tecnopersonas tiene su punto partida en las prótesis y artefactos que mejoran las capacidades perceptivas, informacionales, comunicativas y, en un futuro próximo, cognitivas en general (programas BRAIN y HUMAN BRAIN). Las tecnologías industriales mejoraron enormemente la movilidad de los seres humanos al producir bicicletas, motos, automóviles, ferrocarriles, barcos y aviones que han sido usados masivamente en la época industrial y que seguirán siendo utilizados, si bien estarán cada vez más controlados mediante tecnologías TIC (Internet de las cosas). Todo ello generó notables paisajes tecnológicos, típicos de la sociedad industrial: aeropuertos, estaciones de tren, puertos marítimos, ciudades, metrópolis, periferias urbanas, etc.). Pues bien el sistema TIC está generando sus propios paisajes digitales (tecnopaisajes) a través de las múltiples pantallas que han proliferado en nuestras vidas durante las últimas décadas. Esta es la idea que subyace a mi propuesta de Telépolis.

Las TICs aportan un sistema tecnológico muy distinto al de la industria manufacturera. También se superponen a los seres humanos, pero dan lugar a otro tipo de tecno-paisajes: páginas web, muros en Facebook, videojuegos, simulaciones, códigos y tarjetas digitales, etc. Las TIC no implementan las capacidades de movimiento físico, sino las capacidades mentales de acción e interrelación, en particular las capacidades expresivas, comunicativas y mnemónicas. Surgen así nuevas máscaras personales, que sirven como imagen de las tecnopersonas. Dichas tecno-máscaras incluyen el nuevo sistema de nombres propios que dan nombre a los objetos y a los sujetos en el tercer entorno, y que en realidad son *números propios*. Etimológicamente, el término ‘persona’ significa máscara. Las imágenes en televisión o en *You Tube*, los avatares y las fotografías en *Flickr*, *Instagram* o *Facebook*, el dinero electrónico y los videojuegos son ejemplos concretos de esas tecno-máscaras, las cuales se superponen a las personas y aportan un tercer tipo de identidad, que se superpone a la identidad física y ciudadana.

Para interpretar esta gran transformación, posibilitada por las TICs, mantengo la hipótesis del tercer entorno: *el sistema tecnológico TIC ha posibilitado la emergencia de un nuevo espacio-tiempo social, el tercer entorno, el cual se ha superpuesto a los dos grandes entornos en los que han vivido históricamente los seres humanos, la physis y la pólis*. De acuerdo con esa hipótesis, los macrocosmos y los mesocosmos humanos tienen en el siglo XXI tres grandes dimensiones: 1) la biosfera; 2) las ciudades (y Estados); 3) el mundo digital y electrónico. Las culturas, técnicas y tecnologías humanas se han desarrollado tradicionalmente en el primer y segundo entorno. Las tecnociencias contemporáneas han posibilitado la aparición, consolidación y expansión del tercer entorno, la cual tiene múltiples consecuencias, entre ellas la aparición de tecnopersonas y tecnolenguas. Simplificando mucho, y con finalidades analíticas, afirmo que en el primer entorno hay personas físicas (cuerpos), en el segundo personas jurídicas (ciudadanos) y en el tercero tecnopersonas. Pues bien, en el primer entorno las personas se comunican entre sí mediante el habla, en el segundo mediante la escritura y en el tercero por medio de las tecnolenguajes, los cuales son posibles gracias al lenguaje-máquina de los ordenadores (digitalización) y a los ulteriores lenguajes de programación y procesamiento de textos, imágenes y datos. Por su parte, la memoria del tercer entorno la forman las grandes bases de datos (*Big Data*) y los repositorios digitales, mientras que en el primer entorno se acumula en el cerebro y en el segundo en los libros, archivos y bibliotecas. Podría aducir más diferencias estructurales entre los tres entornos, pero el esbozo anterior puede bastar para tener una primera aproximación al tecnomundo donde piensan, se comunican y sienten las tecnopersonas.

Éstas pueden ser organizaciones, no sólo individuos. Así como los Estados asignan a las personas físicas una identidad jurídica que uno debe tener en mente (nombre, apellidos, fecha de nacimiento, lugar de residencia, número de pasaporte, nacionalidad, etc.), así también las tecnologías de la información y comunicación atribuyen signos de identificación a cada tecnopersona (URL para los ordenadores, dirección de correo electrónico o nombre de usuario en las redes sociales, número de las tarjetas de crédito y débito, claves secretas, etc.). Esos signos de identidad tecnológica, cuyo formato y estructura varían según los proveedores de servicios telemáticos, son indispensables para devenir tecnopersona en el tercer entorno. Lo importante es que la nueva modalidad de identidad es muy distinta a la identidad física y a la identidad social y ciudadana, aunque se superpone a ellas. Las tecnopersonas no son: fluyen, devienen. Una vez admitidas en una red social o en Internet, las tecnopersonas pueden construirse su tecno-casa en el mundo digital (*web* propia, espacio en *Second Life*, muro en *Facebook*, etc.), que luego decoran a su gusto, si bien adecuándose estrictamente al formato de la aplicación informática correspondiente, que les viene impuesta en cuanto firman “Acepto”. A partir de ese acto de sumisión a los Señores del Aire, las tecnopersonas pueden hacer muchas cosas en el dominio digital donde se hayan instalado, sin perjuicio de que sigan siendo personas en su correspondiente ciudad o país. Tampoco dejan de ser personas físicas que respiran, comen y se reproducen, en tanto cuerpos de carne y hueso. Por supuesto, las tecnopersonas siguen existiendo una vez que la persona física ha fallecido.

Así es la triple dimensión del mundo contemporáneo (física, urbana y digital), aunque conviene dejar claro que se trata de una distinción analítica y que la separación entre estas tres dimensiones no es tajante y admite mixturas, hibridaciones y gradaciones diversas. El tercer entorno se superpone a los otros dos, de manera similar a como las ciudades se superponen a los campos y a los territorios, posibilitando nuevas formas de organización y desarrollo de la vida social.

Paso ahora a comentar brevemente algunas diferencias entre las personas y las tecnopersonas. Hoy en día hay muchas más tecnopersonas que personas, debido a que una misma persona puede crear varias máscaras tecnológicas de sí misma. El crecimiento “demográfico” en el tercer entorno está siendo exponencial en las últimas décadas. Por supuesto, las tecnopersonas se suelen agrupar, generando tecnocomunidades, mayores o menores. En conjunto cabe hablar de tecnogrupos e incluso de tecnosociedades, valiendo como ejemplo de estas algunas de las actuales redes sociales. Por tanto, la primera diferencia entre personas y tecnopersonas radica en la pluralidad, en tanto un mismo sujeto deviene varias tecnopersonas. Cada persona (física o jurídica) suele dar soporte a varias tecnopersonas, no a una sola. Eso vale también para los tecno-objetos, los cuales suelen tener múltiples ubicaciones en las redes telemáticas, aunque posean un único DOI (*digital object identifier*).

La segunda diferencia es de índole ontológica: lo importante no es lo que son las tecnopersonas, sino su devenir, y más concretamente lo que hacen, lo cual se plasma digitalmente en forma de datos. Las tecnopersonas se caracterizan por las relaciones e interacciones que mantienen en el tercer entorno, la mayor parte de las cuales dejan rastro en los super-ordenadores de “La Nube”. He de dejar claro que no sólo me estoy refiriendo a Internet. Las tarjetas de crédito y débito y los cajeros automáticos dan acceso a la “Nube” financiera. A través de esas vías de acceso al tercer entorno las personas físico-jurídicas gestionan una parte cada vez mayor de sus bienes económicos. Los capitales migraron al tercer entorno hace bastantes años, lo mismo que los ahorros y los fondos de inversión. En suma: el tercer entorno no se reduce a Internet, sino que incluye otras muchas redes TIC,

incluidas las Intranets y las grandes bases de datos (*Big Data*), las cuales requieren autorizaciones y claves de identificación adicionales. La mayoría de los ámbitos del mundo digital no son abiertos, contrariamente a lo que suele pensarse. Hay claves y dominios digitales privados por doquier.

Por mi parte pienso que la actual estructura tecno-política y tecno-económica del tercer entorno está basada en la existencia de *feudos informacionales* (*tecno-feudos*), los cuales no son territoriales, sino reticulares y tecnológicos. Google, Apple, Facebook, Twitter, Microsoft, Amazon, etc. son tecnopersonas que dan nombre a dichos tecno-dominios empresariales. También hay tecnodominios militares, financieros y policiales que no son accesibles al común de las tecnopersonas, sin perjuicio de que allí haya datos de *tutti quanti*. Pese a su gran relevancia, aquí no voy a ocuparme de la emergencia de esta nueva modalidad de poder en el tercer entorno, a la que conviene denominar *tecno-poder*, para distinguirla del poder político de los Estados en el segundo entorno o de la fuerza físico-química, energética y corporal en el primer entorno. Me limitaré a decir que la identidad de las tecnopersonas no depende de los Estados (su identidad como personas jurídicas sí). Tampoco depende de los Estados buena parte de las regulaciones que imperan en los feudos digitales. Cuando una persona jurídica (individual o colectiva) suscribe algún servicio en “la Nube” y pincha en la casilla “Acepto”, deviene tecnopersona en ese dominio concreto y tiene que atenerse a las normas que ha establecido el propietario del mismo. Por cierto: de inmediato se convierte en súbdito del tecno-feudo correspondiente, puesto que esas normas son obligatorias, aunque ningún Parlamento las haya votado. El tercer entorno está muy masificado, pero de ninguna manera es democrático. Aporta desafíos conceptuales importantes a la filosofía política.

Una tercera diferencia tiene que ver con la conciencia y la autonomía. En general, las tecnopersonas no tienen conciencias de sí mismas, ni tampoco son autónomas. Pueden ser manejadas por otros agentes, a distancia, telemáticamente. No sólo me refiero a la suplantación de la identidad, como ocurre con los ordenadores zombies o cuando alguien retoca fotografías, imágenes y textos que otro había subido a la red, sino ante todo a la posibilidad que tiene cualquier administrador de red de manejar nuestros trebejos tecnológicos desde su puesto de control, y en último término desde “la Nube”. Esta es otra de las claves del tecno-poder contemporáneo e implica un cambio estructural de primer orden en las relaciones humanas. La ciber-manipulación ajena de las tecnopersonas siempre es posible, precisamente porque las correspondientes personas se han convertido en tecnopersonas. Éstas no tienen conciencia de lo que son: en primera instancia son una masa de datos que son gestionadas por ordenadores, no por seres humanos. En segunda instancia son un aglomerado de relaciones e interacciones con otras tecnopersonas, tanto individuales como colectivas y organizaciones. Una tecnopersona jamás tiene autoconciencia de los datos que la componen, y ni siquiera apercepción de ellos. Su autopercepción es muy confusa y parcial.

Hasta ahora me he referido ante todo a personas individuales, pero lo dicho vale también para las tecno-personas jurídicas colectivas. Cuando una organización cualquiera decide convertirse en tecno-persona, tiene que pasar por las mediaciones tecnológicas básicas que conforman al nuevo espacio social. Suele pensarse únicamente en el *hardware* y en el *software*, pero hay otras muchas mediaciones a tener en cuenta, en particular las tecnologías sociales y semióticas que intervienen en las redes, que son muchas. Lo que socialmente se puede hacer o no en una red telemática está previamente establecido por los propietarios, gestores y administradores de dichas redes. Esas normas no las ponen los Estados, sino los propietarios y diseñadores de las redes telemáticas, a los cuales los denomino *Señores del Aire* o *Señores de las Redes* (Echeverría 1999), para compararlos con los señores feudales del

medieval europeo. Hoy en día podrían ser llamados Señores de las Nubes. Lo importante es que la estructura de poder en el mundo digital es neofeudal. El control que los administradores de las redes tienen de las acciones de sus usuarios y su capacidad para expulsarlos de sus dominios sin juicio previo es la fuente principal de dicho tecno-poder neofeudal, el cual no sólo es tecnológico, sino ante todo tecno-social y tecno-político.

Mencionaré una cuarta especificidad de las tecnopersonas y del *techno-lógos* que las constituye. La tecnoescritura aporta un *lógos* con capacidad performativa, puesto que los lenguajes de programación generan acciones. El *techno-lógos* implica hacer, aunque también atañe al ser, al generar tecno-objetos múltiples. Ese hacer tecnológico transforma lo que hay, pero dicho cambio se lleva a cabo en base a conocimiento científico. Por tanto, sus productos resultantes no sólo son novedosos, sino que son *fenómenos bien fundados*, por decirlo en términos leibnicianos. Eso mismo ocurre con las tecnopersonas, las cuales son puramente fenoménicas, además de ubicuas.

Quinta especificidad de los tecnomundos digitales: tienen lugar a diversas escalas. Las tecnociencias TIC han transformado el mundo a escala macro-, meso- y microcósmica, siendo las tecnopersonas un ejemplo de esta última modalidad. Además, a principios del siglo XXI ha surgido una transformación tecnocientífica todavía más importante, gracias a las nanotecnociencias, cuya influencia en la *physis* será tremenda en las próximas décadas. Quede esta cuestión para otro momento.

Líneas generales para una filosofía de la innovación

El panorama que acabo de describir ha de ser analizado, interpretado y conceptualizado. Esta es una de las grandes tareas para la filosofía del siglo XXI: su principal desafío, a mi modo de ver. Un modo de hacerlo consiste en elaborar una filosofía de la innovación que sea capaz de analizar e interpretar las diversas modalidades de innovación recién mencionadas: tecnológicas, sociales, políticas, etc. Resumiré a continuación algunas de las líneas maestras que he propuesto recientemente para ello (Echeverría 2017).

Conforme a la metodología tradicional de la filosofía de la ciencia, el punto de partida de esta filosofía de la innovación son las teorías previamente elaboradas sobre la innovación. Por mi parte me he centrado en tres tipos de conceptualizaciones: una económica (Schumpeter), otra sociológica (Rogers) y una tercera politológica (Lundvall). Según este último autor, hay dos grandes modelos de innovación: el *science push model*, en el que el conocimiento científico es el motor inicial de los procesos de innovación (I+D+i, como suele ser denominado en España), y el modelo DUI (*Doing, Using, Interacting*), que suele valer para analizar los procesos de innovación social (*Young Foundation, NESTA*) y la innovación de usuarios (von Hippel), aunque también se aplica a algunos casos de innovación empresarial basados en la gestión del conocimiento de los trabajadores (Nonaka y Takeuchi). En cuanto al Manual de Oslo (OCDE 2005), que conforma el paradigma dominante en los actuales estudios de innovación, distingue cuatro tipos de innovación (producto, proceso, organizativa y de marketing). Conviene añadir un quinto, sobre todo si se quiere analizar los procesos de innovación que tienen lugar a escala global: la apertura de nuevos mercados o de nuevos ámbitos donde ofrecer un servicio. Este quinto tipo de innovación ya había sido indicado por Schumpeter y está plenamente aceptado por los *practitioners* de la innovación, que hoy en día son muchos, y algunos muy importantes para la filosofía de la práctica tecnocientífica.

Sobre estos dos puntos (ontología de procesos, tipos de innovación) hay un consenso amplio entre los investigadores de la innovación, sean de la disciplina que sean. También

coinciden al distinguir entre los procesos de innovación y sus resultados, punto este clave desde una perspectiva filosófica, porque permite afirmar en general que la ontología de la innovación ha de estar basada en la categoría de *proceso*.

Ocurre que la ontología tradicional ha reflexionado muy poco sobre la noción de proceso. Aun así, hay excepciones. Autores como Whitehead y Bergson llamaron la atención sobre su importancia filosófica y consideraron que Leibniz y Hegel eran los dos filósofos clásicos cuya metafísica es procesual, o procesista (*procesist*), como suele calificar Nicholas Rescher a esta corriente de pensamiento. En un artículo publicado en la Enciclopedia de Edimburgo, Rescher afirmó que “para los teóricos de los procesos, devenir no es menos importante que ser, más bien al contrario” (Rescher 2007, 144). El procesismo parte de la tesis metafísica según la cual la realidad la conforman los procesos, no las cosas. Estas últimas son resultados de los procesos, al igual que los objetos. En cuanto a los sujetos, están conformados por diversos tipos de procesos, empezando por los de pensar, conocer, sentir y expresarse. Obvio es decir que la filosofía de procesos es contraria al sustancialismo y al esencialismo.

Estas reflexiones de inspiración rescheriana resultan válidas a la hora de conceptualizar la innovación y permiten formular una primera hipótesis general: *la ontología de la innovación ha de estar basada en una ontología de procesos, no de cosas, objetos ni sujetos*. Cabe añadir una segunda hipótesis, también de cuño rescheriano: “para el filósofo de procesos, los procesos tienen prioridad sobre los productos, tanto ontológica como epistemológicamente” (*Ibid.*). Esta última afirmación tiene gran importancia en los estudios de innovación, puesto que la mayoría se han centrado en las innovaciones de producto, siendo así que las innovaciones de proceso son mucho más profundas y relevantes, filosóficamente hablando.

Otra aportación importante de Rescher es la definición que propuso para los procesos:

“son secuencias secuencialmente estructurada de estadios o fases sucesivas. De lo cual se desprenden tres factores:

1. Un proceso es algo complejo –una unidad de distintas fases o estadios. Un proceso es cuestión de saber esto, de saber que.
2. Dicho complejo tiene una cierta coherencia e integridad temporal; de acuerdo con ello, los procesos siempre tienen una dimensión temporal ineliminable.
3. Un proceso tiene una estructura, un patrón formal genérico en virtud del cual cada proceso concreto dispone de un formato o amplitud en el que sus fases temporales presentan un patrón fijo.

Aunque los procesos siempre son temporales, en general pueden ser representados atemporalmente” (Rescher, 1999, 37).

Sobre estas bases es posible dar un paso inicial para investigar el *techno-lógos* al que he aludido anteriormente. Las acciones que llevan a cabo los ordenadores también son secuencias secuencialmente estructuradas, es decir procesos, con la peculiaridad de que dichos procesos consisten en combinaciones y recombinaciones de ceros y unos, gracias a los lenguajes-máquina y a los diversos lenguajes de programación que implementan esos cálculos. Dicho de otra manera: las tecnolenguas a las que aludíamos anteriormente están compuestas por procesos que llevan a cabo determinadas máquinas (TICs) en base a las diversas modalidades de tecno-lenguajes que los programadores han diseñado para que dichas máquinas funcionen y puedan representar el habla, la escritura, las imágenes, los sonidos y los diversos tipos de movimientos que pueden ser percibidos por los seres humanos. Esos procesos digitales, que son secuencias secuencialmente estructuradas de ceros y unos,

visibilizan y simulan múltiples tipos de objetos y cosas. Así surgen los tecno-objetos y tecno-cosas a los que aludía al principio, poniendo el ejemplo de los tecno-genes. Los tecnogenes, en efecto, son secuenciaciones informáticas que representan las cadenas genómicas, en primera instancia; pero a continuación pueden recombinarse y generar células biotecnológicamente modificadas, gracias a la biología sintética. Por eso son entidades tecnocientíficas y no puramente científicas: porque transforman e innovan.

Las operaciones recién descritas sirven para caracterizar en primera instancia al *techno-lógos* contemporáneo. Diversas modalidades del devenir, las cuales conforman procesos (biológicos, perceptivos, cognitivos, comunicacionales, etc.), pueden ser analizadas, representadas y resintetizadas gracias al nuevo lógos tecnológico. Ello sucede porque dicho *techno-lógos* está conformado a su vez por procesos, en este caso electrónicos y digitales. Estamos ante una nueva modalidad de escritura, que permite representar todo tipo de procesos empíricos mediante procesos digitales que, siendo estrictamente tecnológicos, tienen una sólida base científica. En efecto: son posibles gracias al isomorfismo entre las álgebras de Boole y determinados circuitos eléctricos que son activados por los programadores mediante sus órdenes y programaciones. Las TIC han aportado innovaciones de ruptura en múltiples ámbitos del hacer humano porque están basadas en una gran innovación procesual: la representación de procesos de todo tipo mediante un tipo de procesos que se ha convertido hoy en día en canónico, y al que denomino *techno-lógos*, para incluir el conjunto de los sistemas tecnológicos que posibilitan los procesos digitales.

Interpretando así a Rescher y su ontología de procesos, la filosofía de la innovación avanza. Por mi parte considero que es posible reinterpretar desde ese marco conceptual las principales teorías de la innovación actualmente vigentes: distinción entre invención e innovación (Schumpeter), existencia de dos grandes modelos de innovación (Lundvall) y de cuatro tipos de innovación (Manual de Oslo), capacidad de los usuarios para innovar (von Hippel), innovación abierta (Chesbrough), etc. Convenientemente reinterpretadas, esas teorías pueden integrarse en un marco filosófico general, que cabe resumir mediante las dos definiciones siguientes: “I: las innovaciones son procesos interactivos que generan algo nuevo, transformador y valioso en entornos y sistemas determinados; II) las novaciones son aquello que resulta de dichas innovaciones, incluidas sus consecuencias ulteriores” (Echeverría 2017, 82).

Estas dos definiciones son mucho más generales que las definiciones al uso, pero recogen sus principales aportaciones. Además, también valen para las innovaciones naturales, lo cual es un requisito importante en mi enfoque de la filosofía de la innovación. He propuesto una concepción sistémica, naturalizada, pluralista y axiológica de la innovación, prolongando así líneas de investigación previas en filosofía de la ciencia y la tecnología. Mi pretensión es aportar a los estudios de innovación un marco conceptual más general que, a partir del actual arte de innovar, permita generar unas ciencias de la innovación (innología) y que sea además filosóficamente fecundo. Para terminar, haré unas breves alusiones a cómo esta filosofía de la innovación puede ser innovadora para la propia filosofía.

Filosofías innovadoras

Las dos definiciones recién mencionadas pueden aplicarse a la historia de la filosofía. Los filósofos suelen interactuar con los conceptos, sistemas y propuestas de sus predecesores, así como con las ideas contenidas en los lenguajes comunes (*lógoi*) en los que se expresan. A continuación proponen innovaciones conceptuales (nuevos sistemas de pensamiento, nuevos

enfoques, nuevos términos, nuevos métodos, nuevas maneras de organizar los conocimientos...). Casi todos los grandes filósofos pueden ser interpretados desde la perspectiva de la innovación. No sólo inventaron nuevas propuestas filosóficas, que a veces quedan condensadas en expresiones canónicas (todo fluye, *cósmos noetós*, filosofía primera, *cogito ergo sum*, *Deus sive Natura*, monadología, imperativos categóricos, espíritu absoluto, muerte de Dios, yo soy yo y mis circunstancias, etc.), sino que a veces han generado auténticos sistemas de pensamiento (idealismo, hilemorfismo, empirismo, racionalismo, materialismo, positivismo, pragmatismo...) que se han difundido por diversas culturas y países, habiendo sido adoptados como marco conceptual básico por millones de seres humanos. Cuando esto ha ocurrido, las invenciones de los filósofos se han convertido en innovaciones, porque se han difundido y han sido asumidas por otras muchas personas, las cuales han devenido más o menos platónicos, aristotélicos, epicúreos, estoicos, escépticos, tomistas, escotistas, cartesianos, leibnicianos, humeanos, iluministas, kantianos, hegelianos, positivistas, nietzscheanos, fenomenólogos, pragmatistas, existencialistas, analíticos, relativistas, postmodernos, estructuralistas, etc. En todos estos casos diversos conceptos e ideas han interactuado entre sí y han generado nuevas maneras de pensar que son consideradas como valiosas por muchas personas, las cuales han cambiado sus concepciones previas cuando han adoptado una u otra de esas grandes *Weltanschauungen*. No se trata sólo de elaboración una filosofía, esa es la fase de la creación y de la invención. Para que haya innovaciones es precisa la difusión de lo nuevo, su asunción como algo valioso y su incorporación como algo propio por parte de otras personas. Como resultado de ese proceso filosófico, que involucra a diferentes personas, no sólo a los filósofos creadores, muchos seres humanos acaban pensando y actuando en base a tal o cual concepción filosófica. En tales casos ha habido novaciones filosóficas, que serán más o menos influyentes socialmente, esa es otra cuestión. En ocasiones, algunas concepciones filosóficas han marcado con su impronta a instituciones, e incluso a sociedades enteras. Hay innovaciones filosóficas disruptivas, las cuales son creativas, pero también destructivas, porque echan abajo los antiguos ídolos, por decirlo en términos de Bacon.

Desde esta perspectiva *innovacionista*, la historia de la filosofía forma parte de la historia de las innovaciones conceptuales (innovación de producto) y metodológicas (innovación de procesos), a las que han hecho grandes aportaciones los científicos, los ingenieros, los artistas, los literatos y otros muchos oficios y profesiones. Algunos sistemas filosóficos se han plasmado institucionalmente y a veces han predominado durante décadas (materialismo dialéctico), e incluso durante siglos (platonismo, aristotelismo, escolasticismo, ilustración...). En tales ocasiones las filosofías han traído consigo innovaciones organizativas, puesto que en base a ellas se han construido universidades y sistemas educativos enteros. Por otra parte, cuando una concepción filosófica surgida en el lugar X se expande al lugar Y (introducción del darwinismo o del marxismo en un país, por ejemplo), entonces se ha producido una innovación comparable a las que Schumpeter calificaba como aperturas de nuevos mercados. Y si un sistema filosófico pasa a difundirse por nuevos medios, por ejemplo a través de la imprenta, las aulas, las universidades, la *Encyclopédie* o la prensa, en lugar de transmitirse únicamente en las academias, jardines (filosofía peripatética), plazas públicas (ágora), monasterios o congresos, entonces estamos ante la cuarta modalidad de innovación del Manual de Oslo, a la que muchos denominan *innovación comunicativa*. En suma: las cinco modalidades de innovación antes citadas son aplicables a la historia de la filosofía, al igual que las nociones de invención, difusión, valoración y apropiación.

El quinto tipo de innovación es el más urgente a la hora de abordar los desafíos planteados

por las tecnociencias contemporáneas. De llevarse a cabo, implicará un cambio profundo en la praxis filosófica. A lo largo de la historia de la humanidad muchos filósofos han sido muy innovadores, tanto en teoría como en la práctica. Por mi parte me he ocupado específicamente de Aristóteles, Bacon y Leibniz, porque aportaron innovaciones de proceso, además de nuevos sistemas conceptuales. Dicho de otra manera: *cambiaron el modo de hacer filosofía*. Por supuesto, otros pensadores clásicos también pueden ser considerados como innovadores: Zenón (por la vía de la praxis filosófica), Descartes (duda metódica), Spinoza (*more geometrico*), Hegel (dialéctica), Nietzsche (filosofar a martillazos), Heidegger (etimologías) y otros muchos. En mi caso, atribuyo más relevancia a las innovaciones de proceso que a las de producto, y ello para todo tipo de innovaciones. Aceptando que casi todas las concepciones filosóficas que han pasado a la historia han sido innovadoras, por unas u otras razones, presto más atención a aquellas que han transformado los modos de hacer filosofía. En tales casos, presumiblemente han surgido nuevos valores, y no sólo nuevos modos de concebir el ser (eidéticos, sustancialistas, racionalistas, empiristas, fenoménicos, positivistas, historicistas, existencialistas, etc.). La lectura de la historia de la filosofía desde los estudios de innovación puede hacerse desde varias perspectivas, no sólo desde la que por mi parte estoy sugiriendo. La innología que propugno es pluralista y sistémica, lo cual vale también cuando se hace una innología de la filosofía.

Conclusión: la filosofía de la innovación puede aportar innovaciones filosóficas significativas y generar filosofías innovadoras. El enfoque tecnológico que he propuesto en esta contribución, según el cual la filosofía ha de ocuparse seriamente del *techno-lógos*, y no solo del *lógos*, pudiera afrontar varios de los desafíos recién mencionados, y ser además innovadora por el modo de hacerse. Dependerá de cómo sea practicada, recibida, comentada, criticada y, en su caso, difundida y asumida. Estas últimas tareas no me corresponden. Al menos no en esta contribución, de formato muy clásico en esta versión escrita, la cual ha llegado a su fin.

Referencias bibliográficas

- Castells, Manuel (2009), *Comunicación y poder*, Alianza, Madrid.
- Chesbrough, Henry (2011), *Innovación Abierta*, Plataforma, Barcelona.
- Derrida, Jacques (1967), *De la Grammatologie*, Minuit, Paris.
- Echeverría, Javier (1999), *Los Señores del Aire, Telépolis y el Tercer Entorno*, Destino, Barcelona.
- Echeverría, Javier (2003), *La revolución tecnocientífica*, FCE, Madrid.
- Echeverría, Javier (2013), *Entre cavernas: de Platón al cerebro pasando por Internet*, Triacastela, Madrid.
- Echeverría, Javier (2014), *Innovation and Values. A European Perspective*, UNR/CBS, Reno, NV.
- Echeverría, Javier (2017), *El arte de innovar. Naturalezas, lenguajes, sociedades*, Plaza y Valdés, Madrid.
- Hotois, Gilbert (1997), *La philosophie des technosciences*, Presses des Universités de Côte d'Ivoire, Abidjan.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (2012), *Escritos*, Gredos, Madrid.
- Lundvall, Bengt-Åke (1992), *National systems of Innovation: Towards a theory of interactive learning*, Pinter, London.
- Mulgan, Georg (2007), *Social Innovation: what is it, why it matters, how it can be*

accelerated, Young Foundation, Basingstoke Press, London.

Nelson, Richard R. (1993), *National Systems of Innovation*. Oxford: Oxford Univ. Press.

NESTA (2007), *Hidden Innovation*, National Endowment of Science, Technology and Arts, London.

Nonaka, Ikujiro and Takeuchi, Hirotaka (1995), *The Knowledge-Creating Company*, Oxford University Press, Oxford.

OCDE (2005), *OECD Proposed Guidelines for Collecting and Interpreting Technological Innovation Data: Oslo Manual*, OCDE, París.

Rescher, N. (1999), "On Situating Process Philosophy", *Process Studies*, Vol. 28: 1/2, 37-42.

Rescher, N. (2007), "Promise of Process Philosophy", en Constantin V. Boundas (ed.), *The Edinburgh Companion to Twentieth-Century Philosophies*, Edinburgh University Press, Edinburgh, pp. 143-155.

Rogers, E. K. (1995), *Diffusion of Innovations*, The Free Press, New York, 4th edition.

Schumpeter, J. A. (1934), *The Theory of Economic Development*, Harvard University Press, Boston.

Schumpeter, J. A. (1939), *Business Cycles*, McGraw-Hill, New York.

Von Hippel, E. (2005), *Democratizing Innovation*, MIT Press, Cambridge, MA.

Zambrano, María (2007), *El hombre y lo divino*, FCE, Madrid.

