SECCIÓN BIBLIOGRÁFICA

J.M. Buchanan, R.E. McCormick, R.D. Tollison, *El análisis económico de lo político. Lecturas sobre la Teoría de la Elección Pública,* Instituto de Estudios Económicos, Madrid 1984. 236 páginas.

La presente obra se compone de un *Prefacio* de James M. Buchanan (pp. 13-16), escrito expresamente para este conjunto de ensayos, un amplio *Estudio introductorio* de José Casas Pardo sobre la Teoría de la Elección Pública (también conocida como *Public Choice*) (pp. 17-104), y cuatro «lecturas» o *readings*, hasta ahora inéditos en castellano, seleccionados por el editor.

El hecho de que hayan pasado casi diez años desde la publicación de esta obra no dispensa de considerar la novedad de su contenido, si bien quizás no tanto entre economistas profesionales como entre filósofos de la sociedad, de la política y de la economía. Estos últimos (y, hasta cierto punto, también los primeros), apenas han acogido y comprendido las propuestas de la Teoría de la Elección Pública más allá de sus principios básicos (como, por ejemplo, los que afectan a algunos desarrollos de la Hacienda Pública o de la Teoría Constitucional). Esto es especialmente claro en el caso de nuestro país, donde sus tratadistas y editores son contados (A. Casahuga, J. Casas Pardo, F. González Blanc, S. Barberá, J.A. Aguirre, J. Salinas...), y sólo últimamente comienza a establecerse un contacto más estrecho con el *Center for the Study of Public Choice,* de George Mason University, donde trabajan los fundadores de esta Teoría: J.M. Buchanan, J.M. Tollison, G. Tullock, V. Vanberg, y otros.

La Teoría de la Elección Pública, en cuyo marco se encuadran los ensayos que publica el Instituto de Estudios Económicos, se puede definir o caracterizar brevemente como el análisis económico de la política; o, de una forma más precisa, en palabras de Casas Pardo, como «la aplicación de los instrumentos de análisis de la Teoría Económica neoclásica al estudio de los fenómenos políticos, entendidos éstos en un sentido amplio» (p. 19).

Metodológicamente, la Escuela de la *Public Choice* parte de una afirmación de «racionalismo» (la aceptación del modelo microeconómico clásico del *homo oeconomicus* como ser egoísta, racional y que busca maximizar su utilidad), de individualismo (los individuos son las unidades sobre las que se construye la teoría), y del rechazo de los principios de la Economía del Bienestar, fundándose en las implicaciones del teorema de imposibilidad de Arrow. Históricamente, tiene como precedentes estrictos las obras de hacendistas italianos y suecos de fines del siglo pasado e inicios del presente; pero, si se puede hablar así, los principios y aplicaciones de la *Public Choice* constituyen realmente de una «novedad teórica», sobre todo en la medida en que se considera que los individuos que participan en los procesos de decisión colectiva son los mismos que intervienen en el mercado, y en cuanto agentes decisores sus motivaciones no son distinguibles. Buchanan considerará esta novedad incluso como un «cambio de paradigma», en el sentido de Thomas Kuhn (p. 108).

La Teoría de la Elección Pública parte, por tanto, de la inextricable conexión entre la economía y la política, y del hecho de que la asignación de los recursos económicos en las sociedades modernas se realiza de modo fundamental -y casi mayoritario, dado el enorme crecimiento del sector público- a través de mecanismos políticos, y no sólo de los del mercado. En este sentido, la afirmación básica de la *Public Choice* es que la Economía debe hacerse Economía Política (a la usanza smithiana: tratar de las relaciones de intercambio), si es que con esta disciplina se pretende entender la realidad de una forma adecuada y además influir en ella.

Sus pretensiones son, pues, tanto positivas como normativas, no teniendo reparos en reconocer que, no obstante su preferencia por un análisis positivo, es difícil renunciar a emitir opiniones sobre el «deber ser» de la organización económica y política. De hecho, Buchanan ha insistido últimamente de modo explícito en algunas de sus obras en la importancia de «reintroducir la ética», en la medida en que nuestro comportamiento -incluso en mercados competitivos- sí que tiene influencia sobre los demás, de modo que no hay sólo interdependencia económica, sino también ética.

El campo de análisis de la *Public Choice*, sin entrar en mayores precisiones, comprende así el estudio de las decisiones colectivas, sociales o públicas y del funcionamiento de las instituciones y de los procesos políticos que aquéllas implican. Sus limitaciones se derivan de sus mismos puntos de partida; en particular, la crítica que se achaca al modelo neoclásico, a saber, el cuestionamiento creciente del modelo del *homo oeconomicus*, y lo extremado del individualismo metodológico de partida. A ellas hace referencia Casas Pardo en su *Estudio introductorio*. La tercera limitación que considera, «el talante liberal-conservador de muchos de los cultivadores de esta disciplina» (p. 85), no me parece justificada, aunque no es éste lugar para hacer apologías o críticas de los principios neokeynesianos o austríacos. Vayamos, mejor, a los ensayos mismos que presentamos.

Aparece en primer lugar el artículo de Buchanan «Política sin romanticismos: esbozo de una teoría positiva de la elección pública y de sus implicaciones normativas» (pp. 105-133), que constituye una breve pero magnífica exposición del contenido de la *Public Choice*, realizada por uno de sus principales artífices. Buchanan analiza sucesivamente la definición de la Teoría, el supuesto de individualismo metodológico al que hacíamos referencia, la idea de intercambio político, la teoría económica de las constituciones, los principios de la política postconstitucional y la desmesurada participación de los Estados en la vida económica de un país. La exposición cuenta con oportunas referencias a otros trabajos de Buchanan (varios de ellos, editados en castellano por Casas Pardo en *Economía y Política. Escritos seleccionados*, Universidad de Valencia 1988). Los aspectos más directamente filosóficos de algunas de las implicaciones de estos principios han sido tratados también por autores, como S. Barberá, que, siguiendo a Buchanan, buscan un trata miento interdisciplinar (desde las Ciencias Económicas, sociales, filosóficas y humanas) del tema de la racionalidad individual y colectiva, y de la relación entre variables individuales y agregadas.

El siguiente ensayo de Buchanan, «Límites constitucionales al poder fiscal del Estado» (pp. 137-172), comienza con una cita de *Derecho, Legislación y Libertad* de F.A. Hayek (por quien manifiesta admiración creciente), y recoge los principios por los que se ha de regir lo que Buchanan llama la «constitución impositiva» o «fiscal» de un país. Esta «constitución» consiste en «el conjunto posible de reglas y mecanismos que pudieran ser introducidos para definir los límites sobre los poderes impositivos de los Estados-Gobiernos en las modernas sociedades occidentales». Se trata de ofrecer los fundamentos analíticos que justifiquen la imposición de restricciones constitucionales sobre el poder fiscal, tema que también ha sido abordado por Buchanan en su obra *Déficit del Sector Público y Democracia. El legado político de lord Keynes*, escrita en colaboración con Richard E. Wagner en 1977.

El tercer trabajo, que lleva por título «Análisis del Estado» (pp. 173-200), recoge sin revisiones el capítulo 1 de *Políticos, legislación y economía: una investigación sobre la teoría de los grupos de interés sobre el Gobierno*, escrito conjuntamente por Robert E. McCormick y Robert D. Tollison. La cuestión principal que se plantean los autores es la de explicar en qué medida ciertas características de las legislaturas afectan a la propensión de los legisladores a aprobar leyes y normas que transfieren renta de un grupo social a otro. Lo que se estudia, en definitiva, es el comportamiento de los políticos y legisladores bajo estructuras institucionales alternativas, así como el control que se puede ejercer sobre su actuación a través de la creación de

determinadas instituciones. Se trata, ciertamente, de un tema de Economía Política en sentido smithiano, pero no menos de Filosofía Política.

Finalmente, el cuarto trabajo incluido (y tercero de Buchanan) se titula «Búsqueda de rentas y búsqueda de beneficios», y recoge el capítulo 1 de *Hacia una teoría de la sociedad de búsquedas de rentas*, editado junto con R. Tollison y G. Tullock en 1981. En él se ocupa Buchanan de definir de modo original el concepto «búsqueda de renta» (*rent-seeking*) y en poner de manifiesto su enorme importancia como área de investigación. Según Buchanan, al interferir el Gobierno a través de regulaciones intervencionistas en los mercados, crea situaciones de escasez artificial, dando lugar a la aparición de rentas económicas («ingresos en exceso del coste de oportunidad») en esos mercados. La aparición de rentas potencialmente explotables atrae el interés de los agentes económicos, que destinan recursos crecientes a su obtención, en lugar de dedicarlos directamente a la producción y provisión de bienes y servicios. De ello se derivan, según Buchanan, costes sociales considerables para toda la economía. Arthur Seldon, presidente hasta hace poco del *Institute of Economic Affairs* de Londres, ha señalado recientemente la importancia de estos costes, así como la pertinencia de los análisis de Buchanan.

Se trata, en fin, de una obra de entidad, no tanto por su extensión, cuanto por su acercamiento riguroso y documentado a la Teoría de la Elección Pública, realizado de la mano de algunos de sus mejores exponentes. Destacan, en particular, el esfuerzo analítico de Casas Pardo en su *Estudio introductorio*, tanto más notable cuanto que ha trabajado estos temas casi en solitario y no sin dificultades objetivas, y la atención prestada por Buchanan a esta edición.

Federico Basañez

* * *

Urbano Ferrer, *Desarrollos de Etica Fenomenológica,* Barcelona, Ediciones DM y PPU, 1992.

El panorama de la investigación fenomenológica se ha visto cualitativa y cuantitativamente incrementado con la presencia de *Desarrollos de Etica Fenomenológica.* Este libro cubre un espacio escasamente tratado hasta ahora, pues se centra en el ámbito histórico y sistemático de la Etica en su perspectiva fenomenológica. Constituye una completa visión de conjunto, suficientemente amplia y detallada, en donde el autor no sólo da cuenta de una enorme documentación sino, además, de un exquisito uso del castellano y de un estilo muy cuidado.

La densidad de su temática puede dificultar inicialmente la lectura de este libro al lector poco familiarizado con la Etica; pero, una vez introducido, quedará preso en el paisaje que rodea la vida y el pensamiento de E. Husserl, y le servirá de acercamiento y aprendizaje de conceptos éticos tan básicos como «valor» o «deber».

Este libro se estructura en seis capítulos que combinan la dimensión histórica con la sistemática. En el primero, de contenido histórico, el profesor Ferrer traza el mapa de la Etica Fenomenológica; considera los Círculos de Munich y Gotinga, por su proximidad temática, y el desarrollo de la Etica en Friburgo y Colonia, en relación con la actividad docente de Husserl, a partir de 1916 (año en que se traslada Husserl a Friburgo para ejercer la cátedra antes ocupada por el neokantiano H. Rickert). Muestra el autor la relación con la Fenomenología de Husserl de pensadores tan relevantes como Scheler, Daubert o Pfänder -correspondientes al Círculo de Munich); o Reinach, Ingarten, Hildebrand -correspondientes al Círculo de Gotinga-.

A través de su actividad docente en Friburgo, Husserl no contribuye tanto a mantener una comunidad estrictamente fiel a su pensamiento fenomenológico, como a desatar diferentes tendencias. Estas líneas, aunque están relacionadas con su pensamiento y se nutren del diálogo con él, llevan a diferencias que propician que ese diálogo suba de tono en no pocas ocasiones. El autor del libro presenta en esta época a H. Reiner

como el único nombre encuadrado en esta corriente.

Mediante su estudio histórico, U. Ferrer pone de relieve la presencia del N. Hartman, autor no incluido en los círculos fenomenológicos. Aparece como una figura cuya huella es notable en la Historia de la Etica Fenomenológica. Realiza, en efecto, una labor propiamente fenomenológica y propone la independencia de los valores de su ser aprehendidos. Su perspectivismo es más patente que en M. Scheler, y revela que es la conciencia de los valores, y no ellos mismos, lo que cambia a través de la historia. Si hasta aquí Hartman aún se encuentra cercano a Scheler, en la noción de «persona» la discrepancia se pone de manifiesto.

No falta la luz que nos acerca a dos figuras heredadas de la Fenomenología francesa actual: P. Ricoeur y E. Levinas. En el primero el acento fenomenológico se sitúa en un espacio anterior a la Etica, concretamente, en su análisis sobre la acción. Sin embargo, el segundo realiza directamente su aportación fenomenológica a la Etica mediante la primacía absoluta del existente concreto trascendente.

A partir del segundo capítulo, el hilo argumental es preferentemente sistemático, aunque se combina perfectamente con datos históricos. Concretamente, este capítulo, que trata la línea Brentano-Husserl en torno al valor, actúa como puente entre el primero, de carácter puramente histórico, y los capítulos siguientes, de marcado estilo sistemático. Además, esta parte del libro sirve de ayuda para aclarar el concepto de «valor».

El capítulo tercero presenta el análisis de la aprehensión moral a través de su componente disposicional; y en el capítulo cuarto se abordan directamente las consideraciones que surgen en torno al valor: las relaciones fin-valor, libertad-valor, deber-ser normativo y valor. En el capítulo quinto la tarea es estudiar la dualidad deber-poder desde la perspectiva fenomenológica. Y lo hace en perfecta consonancia con la conclusión a la que nos conduce el análisis de las relaciones en torno al valor, a saber, que el deber ético se sitúa en una esfera intermedia entre el deber-ser ideal y los fines del sujeto para la acción.

La laboriosa tarea de análisis de términos, elementos y relaciones propias del ámbito ético, está salpicada de referencias históricas que ilustran la riqueza del contenido. Así, se proporcionan no sólo los elementos de acercamiento sino también los factores de contraste entre autores, aun perteneciendo a la misma línea de pensamiento. Con todo, el libro abre vías de acceso hacia la permeabilidad con otras corrientes, concretamente pretende mostrar vías de comunicación entre la Fenomenología y el Análisis del lenguaje ordinario que no hagan tan abrupta la contraposición entre el movimiento que Husserl representa y la Filosofía Analítica.

Por último, el autor se reserva el capítulo sexto para lo que él denomina «Significados éticos». Bajo este título recoge el estudio de la conexión entre el deber, lo correcto y lo bueno, y una oposición-valoración entre las tendencias descriptivista y prescriptivista, todo ello bajo una perspectiva crítica que, si bien está presente en todo el libro, adquiere un tono más personal al final.

En definitiva, este libro supone una nueva forma de mirar hacia la Fenomenología y un estudio de conceptos éticos en su vertiente histórica, contrastando en ocasiones los significados que unos y otros otorgan a un mismo término. Urbano Ferrer mantiene un nivel de objetividad en la exposición que hace posible que el libro sea recomendable a cualquier lector interesado en ética y en Fenomenología.

Juana M. Martínez.

* * *

Milton Friedman, *Paradojas del Dinero*, Barcelona, Grijalbo, Colección «Economía y Empresa», 1992. 319 páginas.

Conocido como paladín del mercado libre en el seno de un sistema político libre, Milton Friedman, fundador de la Escuela de Chicago en la rama de la Teoría Económica, ha sostenido siempre que «el mejor gobierno es el que menos interviene». En este sentido, es universalmente conocida su afirmación de que el papel primordial y casi exclusivo de la política estatal consiste en controlar la inflación regulando firmemente la oferta moneta-

ria (idea puesta en práctica, por ejemplo, por las políticas de Ronald Reagan y Margaret Thatcher, y de modo particular por el *Bundesbank* alemán).

Cuando en 1976 recibió el Nobel en Economía por su teoría monetarista, el Comité del premio declaró: «Es muy raro que un economista ejerza tanta influencia directa e indirectamente no sólo en el rumbo de las investigaciones científicas, sino también en el ejercicio político». De hecho, ha sido asesor de Richard Nixon e inspirador, siempre desde una óptica monetarista, de las políticas económicas de varios paises latinoamericanos durante los años setenta. Lo que le ha granjeado simpatías y antipatías sin cuento entre los sectores «pro-capitalistas» y «anti-capitalistas», respectivamente, de todas las naciones en que el monetarismo ha tenido algo que decir.

Quizás sea la extraordinaria influencia de sus obras la característica más señalada de su trabajo desde 1948 a 1982, durante los cuales fue catedrático en la Universidad de Chicago. En estos años publicó muchas obras, aunque de entre ellas las más conocidas son, sin duda, *Libertad de elegir* (1980) (escrita en colaboración con su esposa) y *Capitalismo y Libertad*, que han conocido multitud de reediciones. Junto con ellas, algunos artículos, como la voz «Money» de la 15ª edición de la *Encyclopaedia Britannica* (1974), han sido adoptadas como pilares fundamentales del credo liberal. De hecho, estas obras son algo más que ensayos económicos; hasta cierto punto, son declaraciones de principios de un alcance teórico meta-ideológico, incluso casi filosófico, en la medida en que se pronuncia sobre los fundamentos de la vida social misma y de la organización de sus instituciones.

Como se deduce, Friedman ha dedicado su vida como investigador al estudio de los fenómenos monetarios y de las instituciones ligadas al dinero. De ello trata, precisamente, el elenco de artículos que presentamos, y que analizaremos capítulo por capítulo. Los dos subtítulos con que aparecen publicados («Episodios de historia monetaria» y «Hacia un nuevo liberalismo económico») recogen muy exactamente el contenido de la obra. Se trata de un texto tan ambicioso de propósitos como asequible al público en general, gracias a la ausencia de innecesarios tecnicismos. Y asequible, en particular, a quienes desempeñan profesiones de suyo más alejadas del uso de un aparato matemático formal, como son la mayoría de las profesiones humanistas, filosóficas y algunas ciencias sociales. Hasta se podría decir que esta obra constituye una introducción a la teoría neocuantitativa del dinero para legos en Macroeconomía.

Al menos, esa es la intención explícita del capítulo 2, «El misterio del dinero» (pp. 23-70). En él, Friedman hace un repaso a diferentes conceptos del dinero, manifestando su sorpresa ante algunas relaciones teóricas que descubre; y, sobre todo, ante lo que señala acertadamente como la «naturaleza» o «esencia» crediticia del dinero (en la que, sin embargo, no profundiza). Continúa analizando sucesivamente la oferta de dinero, la demanda de dinero, cómo se reconcilian oferta y demanda, la célebre ecuación MV=PT, las variaciones de la cantidad y demanda del dinero, y termina con un resumen de algunas conclusiones empíricas.

El breve capítulo que le precede (pp. 17-21), acerca de estructuras monetarias que a simple vista pueden parecer extrañas (aunque, consideradas desde otra perspectiva, se manifiestan simplemente como versiones no familiares de otras estructuras para nosotros tan corrientes que apenas reparamos en ellas), pretende despertar la curiosidad del lector, haciéndole comprender cómo engañan las apariencias cuando se trata de los fenómenos monetarios. A pesar de su extrema brevedad, consigue su propósito con creces.

Los capítulos tercero al quinto son crónicas de otros tantos acontecimientos de importancia histórica secundaria en apariencia, pero que tuvieron efectos de largo alcance y en buena parte imprevistos, como la ley norteamericana de acuñación de moneda de 1873. En ellos, se pone a prueba la erudición histórica de Friedman, que en estos temas es extraordinariamente vasta. Después de recordar estos episodios históricos, examina en el capítulo 6 (pp. 155-188) la cuestión del bimetalismo, que desempeño un papel principal en los acontecimientos descritos en los capítulos 3, 4 y 5. Digamos, pues, que se

trata de cuatro capítulos dedicados a contemplar sustancialmente los mismos hechos históricos desde diferentes puntos de vista.

En el capítulo 7 (pp. 189-225), Friedman se fija en el programa estadounidense de compras de plata, y en sus efectos. Uno de ellos, el de diversas manifestaciones de una misma enfermedad, la hiperinflación, es examinado en el capítulo siguiente, sugiriendo un remedio a la inflación que utiliza datos históricos, pasados y recientes, de una serie de países para asentar lo que constituye su tesis central: que «la inflación es siempre y en todas partes un fenómeno estrictamente monetario». Esta afirmación es apoyada con evidencias históricas de carácter empírico. Con todo, el autor se queda a un nivel de análisis que podría parecer superficial a otros investigadores y filósofos del dinero, como G. Simmel, L. von Mises o V. Mathieu.

Con una cita de Keynes comienza el capítulo 8 (pp. 227-275): «No hay ningún medio tan sutil y tan seguro de subvertir la sociedad por su base, como la adulteración de la moneda. Ese proceso pone en marcha, y de parte de la destrucción, todas las fuerzas ocultas de las leyes económicas», y termina analizando las relaciones entre inflación y presión fiscal, sugiriendo reformas institucionales para promover la estabilidad de los precios, y estudiando el caso de la experiencia japonesa reciente de cómo curar la inflación. Este capítulo es una versión, apenas revisada, del capítulo 9 de *Libertad de elegir*.

El capítulo 9 (pp. 277-292) es un estudio comparativo y un testimonio sobre el papel de la buena o mala suerte en los cambios monetarios. Lo acontecido en los Estados Unidos, completamente fuera del alcance de los responsables de las decisiones de política económica en Chile y en Israel, determinó el fracaso de los expertos y asesores en el primer caso, y su éxito en el segundo. La validez de las propias teorías de Friedman fue lo que realmente estuvo en juego en ambos casos.

El último capítulo explora las probables consecuencias del sistema monetario que hoy prevalece en el mundo, y que no tiene ningún precedente histórico. Desde que, en 1971, Nixon rompiera el tenue vínculo que quedaba entre el dólar y el oro, y, por primera vez en la historia, ninguna moneda importante tuviera relación con un patrón tangible, el único respaldo y garantía que permanecen es la confianza en una autoridad emisora que, a su vez, descansa sobre las expectativas y realidades productivas de la sociedad civil y los ciudadanos de un país. Esto apenas merece el análisis de Friedman, que se muestra así, al menos en este punto, como un economista teórico ajeno, en lo fundamental, a los desarrollos más recientes de otras ramas ligadas ya temáticamente con los campos tradicionales de la Teoría Económica, como los de la naciente Filosofía de la Economía.

En el «Epílogo» se resumen lo que Friedman llama «algunas enseñanzas de orden general» que se desprenden de los episodios examinados en los capítulos anteriores. Una de ellas, tomada de un miembro de la Asamblea Nacional francesa (a saber, que «el mal razonamiento es responsable de muchos más delitos que la mala intención de los hombres»), refleja a su manera el talante liberal de Friedman, y recoge a la perfección la convicción racionalista fundamental del autor de que las decisiones en política económica han de fundamentarse siempre sobre los principios básicos de la Economía Política, y que éstos no pueden ser formulados sino desde la experiencia empírica y la evidencia histórica. Buena prueba de lo profundo de su convicción es esta misma colección de ensayos.

En fin, *Paradojas del Dinero* es precisamente eso: el análisis de lo paradójico que resulta que un signo sin valor material alguno como es el dinero sea tan importante en el proceso y devenir de la vida económica y determine tan profundamente los análisis de las ciencias que la estudian. Esto es lo que, en último término, hace tan apasionante la lectura de esta obra, tanto para el economista profesional como para el profano interesado en los fenómenos económicos.

Federico Basañez

* * *

Jesús de Garay, *Diferencia y libertad,* Madrid, Rialp, 1992. 347 pp.

La filosofía occidental ha tratado la cuestión de la diferencia prácticamente desde sus inicios, incluso concebida como un concepto temático, no meramente operativo. La diferencia ha sido considerada incluso como un género supremo del ser, como una categoría.

En la metafísica tradicional, la diferencia se opone a la unidad, pero no puede entenderse sin la unidad que permite comprender la diferencia aunque sólo sea numérica. Otra área donde se ha tematizado la diferencia es la lógica; concretamente, al hablar de la definición real se indica que ésta se compone de género y diferencia específica.

Por su parte, algunos escolásticos distinguen entre diferencia y diversidad. Así, Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, considera que la diferencia es un concepto relacional (lo que es diferente lo es en virtud de algo), mientras que la diversidad no lo es.

Recientemente, Heidegger ha hablado de la diferencia ontológica (*ontologische Differenz*), refiriéndose con ello a la diferencia entre el ser y el ente; pero es importante señalar que la diferencia ontológica puede concebirse también como una diferencia *en* el ser.

No es necesario insistir en la notable influencia ejercida por Heidegger en buena parte del pensamiento contemporáneo. Especialmente entre lo que se viene denominando posmodernidad.

Característico de Derrida es hablar de diferancia *(différance)* como distinto de diferencia *(différence)*. Derrida analiza el verbo *diferir*. Significa tanto ser diferente cuanto retardar. Ser diferente hace referencia a distinción o desigualdad, luego estamos en el ámbito de la *no identidad*. Por el contrario, retardar es posponer espacio-temporalmente, indica que lo que es posible, ahora no lo es; este sentido de diferir hace referencia a *lo mismo*. Debe haber algo común que permita relacionar ambos sentidos de diferir. Precisamente, el término diferencia es usado para indicar la mismidad no idéntica.

Por su parte, Deleuze habla de la diferencia y la repetición, los cuales se manifiestan por doquier como signos de un anti-hegelianismo generalizado, y «han ocupado el lugar de lo idéntico y de lo negativo, de la identidad y de la contradicción. Pues la diferencia no implica lo negativo, y no se deja llevar hasta la contradicción sino en la medida en que se la sigue subordinando a lo idéntico» (G. Deleuze, *Différence et répetition,* p. 29). Indica Deleuze que la diferencia debe ser pensada en sí misma, sin referencia a lo mismo, a lo idéntico.

Inserto en esta tradición, el prof. de Garay nos ofrece su obra *Diferencia y libertad.* Excelente conocedor de autores antiguos (recordemos que es autor de *Los sentidos de la forma en Aristóteles,* obra tremendamente *diferente* de la que nos ocupa), medievales (cuenta asimismo con publicaciones sobre autores como S. Anselmo o Meister Eckhart) y modernos (Heidegger, Lévinas), trata de llevar a cabo una exposición de las ideas que en torno a la diferencia ofrece la tradición filosófica, si bien hace un especial hincapié en los autores posmodernos y una lectura de los clásicos desde estos últimos.

Diferencia y libertad se compone de 7 capítulos de difícil lectura para quien no esté habituado a la fraseología posmoderna. Comienza («El punto de partida») por el principio, y el principio es la superficialidad o, más exactamente, las diferencias superficiales. Señala inmediatamente que «no hay un punto de partida inmaculado» (p. 25), ni el pensamiento, el *cogito* cartesiano, ni los *datos sensibles* constituyen un punto de partida *neutro:* uno tras otro (Dios, la historia...) son desechados los posibles candidatos a la principialidad.

La filosofía «quiere decir la verdad, pero no tiene claro por qué quiere. Incluso no sabe ni por dónde empezar: aparentemente todos los caminos parecen iguales. Es la pura superficialidad. Por no saber, no sabe ni siquiera nada de ella misma (...). Ninguna otra actividad parece tan superficial como la filosofía (...) [La filosofía] ha de comenzar por la frivolidad» (pp. 28-29).

Así caracterizada la filosofía en el primer capítulo, dedica los dos siguientes a clarificar cuál es el objetivo de la obra: «Se trata de examinar al principio por dentro. Se trata de acceder a la interioridad de la razón última,

del principio primero: o si se prefiere, a la interioridad de las razones últimas, de los principios primeros. Se trata de buscar cuáles son las diferencias internas al principio primero. O lo que es lo mismo, se trata de saber cómo la diferencia es primera. Lo que se busca es la lógica interna a la razón primera, ésta y no otra es la cuestión central del presente libro» (p. 82).

La tarea que hay que desempeñar es *pensar la diferencia.* Analizar los sentidos de la diferencia es el objeto perseguido en los capítulos 2 («La verdad y los dioses») y 3 («La libertad como principio»). Los sentidos que tienen un especial interés son dos: la diferencia de la razón y la diferencia de la libertad, que son descubrimientos de Grecia (la primera) y la filosofía medieval y moderna (la segunda). La diferencia de la razón es, sin más, la diferencia entre algo y su por qué. La diferencia de la libertad estriba en la diferencia entre la causalidad de la libertad y sus efectos.

La especulación racional, el profundizar hasta el núcleo más íntimo de la realidad es el deseo que late en el espíritu griego. Es el intento de la razón, pero «la racionalización se colapsa al llegar a la razón primera de un sistema» (p. 81). La aventura de la razón toca a su fin tal como se había concebido. No se trata de abandonarla, sino de hacerse consciente de sus límites: no es omniabarcante. Es un principio junto a otros principios.

En la Edad Media, «el agotamiento de la razón (...) se traduce en la subordinación de la razón a la libertad. La libertad -y concretamente la libertad de Dios- es el principio de explicación de todo el mundo de los datos» (p. 87). La libertad de Dios se manifiesta ante todo en que Dios es un Dios creador. Pero la noción de creación no es una noción filosófica, por eso «en ningún momento de la tradición medieval se intenta dar razones por las que Dios crea un mundo. Ciertamente era difícil dar tales razones, pues, una de dos, o bien hay razones -que son necesarias- y entonces no hay libertad, o bien hay libertad y entonces no hay razones necesarias» (p. 90).

Establecida la libertad como principio, el capítulo 4 («La libertad como dominio»), muy brevemente, presenta a la libertad como siendo algo más que un principio. La especulación moderna ha considerado a la libertad como un principio, por ello la libertad humana (puesto que ya no creemos en Dios) es omnipotente. Este planteamiento «ha constituido al hombre en dominador del mundo y, en particular, dominador de la naturaleza y de los demás hombres. La libertad se ha hecho dominio» (p. 140).

Si la libertad no fuera más que un principio, no se podrían articular las diferentes libertades porque la diferencia de libertades sería la diferencia de principios primeros. El prof. de Garay describe con tintes dramáticos el resultado a que ha conducido tal planteamiento: el caos, la dispersión, el desgarramiento...La aceptación de esta situación «equivale a enterrar las ilusiones de la libertad. No de la razón, sino también de la libertad. Supone renunciar a la dignidad del hombre, a la moral, a los derechos humanos, al derecho sobre el propio cuerpo, a la libertad de expresión, a la libertad de pensamiento, a la libertad política. Supone también enterrar a la razón, junto con la técnica, la ciencia, la filosofía» (p. 148).

Dada la capital importancia que otorga nuestro autor al tema de la libertad, es lógico que dedique los tres últimos capítulos -que, cuantitativamente, constituyen más de la mitad del total- a precisar la diferencia de la libertad, «o sea, en determinar de qué modo es posible que la diferencia y la libertad sean ambas primeras» (p. 20).

Algunos de los rasgos más sobresalientes con los que caracteriza la libertad son los siguientes: «La libertad entiende. Dice razones. Establece oposiciones. Explica. Muestra los porqués. Piensa» (p. 258), por ello «la libertad es intelectual» (p. 310), «es inteligencia, y es también voluntad. Es la raíz de ambas. Libertad y voluntad no son en absoluto palabras sinónimas. porque la voluntad se opone a la inteligencia, pero la libertad no. Porque la voluntad comporta deseo, pero la libertad no. Porque la voluntad implica necesidad, pero la libertad no. La libertad entiende, pero el entender de la libertad no consiste en dar razones o explicaciones, sino en el entender desde donde surge el *dar*

razones y explicaciones. Por eso, quien interprete estas páginas en clave voluntarista, se equivoca. La oposición entre inteligencia y voluntad desaparece en la libertad» (p. 205, nota 50).

La libertad es inteligente, entiende, pero quede claro que «entender es añadir un sentido a cada dato. (...) Entender es crear en tanto que es un dotar de sentido al mundo. La libertad propone un determinado sentido para el mundo de los datos. Este sentido no existía antes para esa libertad» (p. 258), pero la libertad, no sólo entiende, sino que también explica, y toda explicación requiere una libertad para quien la explicación es tal. La libertad entiende, crea necesidades, explica...Pero sobre todo es un juego, en el juego no hay necesidad, es la pura ficción, es «la misma expresión de la libertad pura» (p. 265).

En el último capítulo («La diferencia de libertades») se pregunta cuál es la diferencia que hace posible la libertad (habida cuenta de que no es posible la libertad sin diferencia). ¿Será la diferencia de la razón? Veamos primero qué entiende por este último concepto.

La razón, sea cual fuere su manifestación, siempre ha presentado unos rasgos que han permitido identificarla: «Es lo oculto escondido detrás de lo manifiesto. Lo idéntico e inmutable escondido detrás de los cambios. Lo necesario que reside a cualquier contingencia. El sujeto de todo acontecer. El fundamento de toda existencia. El único punto de partida posible para lograr una explicación satisfactoria del mundo. Brevemente, la razón o principio es de quien dependen todos los datos» (p. 154).

Así concebida la razón, está claro que «la diferencia de la razón no posibilita la libertad, porque la razón es necesaria. La libertad obra sin porqués. No está determinada por razones. (...) La diferencia principio-principiado [que es la diferencia de la razón] no hace posible la libertad porque es necesaria, y destruye por tanto la libertad. (...) La diferencia de la libertad no es la diferencia de la razón, porque la libertad se vería irremediablemente implicada en la necesidad. Dejaría de ser libertad y se vería encadenada a la verdad» (p. 302).

La libertad, según el prof,. de Garay, no puede supeditarse a nada, no puede sujetarse a la necesidad de la naturaleza, ni a la verdad. La verdad, por su parte, «significa algo más que luminosidad del ser o claridad de la explicación causal (...) Verdad es, más exactamente, la manifestación de la comunicación de poderes» (p. 318). Esto es, la verdad se da cuando la misma libertad, la naturaleza o cualquier otro poder se manifiesta -se comunica- a la libertad.

* * *

Hasta aquí he intentado llevar a cabo una exposición del contenido de la obra. El deseo de fidelidad a lo que el autor expresa me ha llevado a traer a colación, quizá en exceso, citas literales. Ahora me propongo señalar con un cierto detenimiento alguna de las ideas que han sido aludidas al paso.

Al hablar de Deleuze hacíamos referencia a la diferencia (y la repetición) como signos de anti-hegelianismo. Me parece de interés primordial no pasar por alto esta puntualización.

Es hoy patente que la razón ha entrado en crisis. El júbilo renacentista que queda plasmado en la noción antropocéntrica se convierte en un gesto adusto cuando se cae en la cuenta de que, igual que en la circunferencia, si el hombre es realmente el centro, entonces es absolutamente incomunicable con la periferia. Así la *res cogitans* respecto a la *res extensa,* así el problema del puente que se plantea al empirismo. El pensamiento queda desvinculado de la realidad: la filosofía no es sino una logomaquia, un constructo mental sin conexión (no puede haberla) con lo real, con lo humano.

Nuestro siglo constituye la cristalización del proyecto ilustrado. Nunca como ahora ha sido tan verdad el *homo homini lupus.* La experiencia lacerante de las atrocidades de las últimas guerras es buena prueba (y no es la única) de lo que decimos.

La situación es realmente preocupante. Urge una labor de fundamentación, una tarea realmente filosófica que posibilite la comprensión del mundo y del hombre. *Diferencia y libertad* responde, en mi opinión, a tal

motivación. La intención es filosófica, se trata de llevar a cabo una concepción global del sujeto humano.

Ahora bien, dejada a salvo la intención, cabe preguntarse si ha habido éxito. Si se acierta a detectar los problemas de modo adecuado, si se ofrece una solución a tales problemas, si la noción de hombre que presenta es aceptable.

El prof. de Garay parte del anti-hegelianismo, esto es, de la conciencia del fracaso de la razón así como del intento de pensar la diferencia *en sí misma,* desvinculada de lo idéntico, tal como vimos que hace incluso Heidegger, que considera que la diferencia ontológica es una diferencia *en* el ser.

Las alusiones que hemos indicado más arriba son muy claras en este sentido. Pero, en mi opinión, no acaba de caer en la cuenta de que la razón, tal como es concebida en el racionalismo, es un concepto bastante limitado: «el símbolo de la razón es la ciencia» (p. 12), se trata de una razón técnico-científica, calculadora, unitaria, necesaria.

A partir de este punto de partida deficitario, se esfuerza en mostrar que el hombre no sólo es razón (científica), que la razón (científica) no agota la verdad, que hay razón fuera de la razón (científica). Y es cierto. El error a que nos estamos refiriendo consiste en tomar parte por el todo, y luego se argumenta diciendo que esta parte no es el todo: tautológico.

Como es sabido, un intento de solución a los problemas surgidos de la crisis de la razón ilustrada ha consistido en retomar la concepción clásica de la *pluralidad de la razón.* Se trata de concebir a la razón como una facultad única con diferentes usos y funciones: la razón no es única, sino plural. Hay razón teórica y razón práctica, razón universal y razón particular, razón necesaria y razón retórico-dialéctica, etc. El mundo humano he de ser racional, pero según esa razón plural.

Este modo de concebir la razón permite la correcta articulación (no confusión) entre los distintos planos en que el hombre se mueve: naturaleza y cultura, necesidad y libertad, razón y sentidos, intelecto y voluntad,...

Hay un momento en el que parece que se va a operar un giro. Cuando dice que «quizá se puede pensar sin expresar necesidades», quizá la razón no sea siempre razón necesaria..., (p. 153). Es un momento, demasiado fugaz. Habría que profundizar en esta línea.

La tesis mantenida por el prof. de Garay es, a mi modo de ver, manifiestamente insuficiente. No hay, no puede haberla desde los presupuestos indicados, una verdadera fundamentación ni de la filosofía ni del obrar humano: si el hombre es lo que se sostiene, si la libertad es lo que se lee en estas páginas, matar al hermano por placer no tendría ninguna calificación moral. la libertad obra sin porqués, sin más límite que las otras libertades, que los otros poderes que se contraponen al poder de mi libertad. Pero si la posición del poder de mi libertad elimina el poder de manifestación de la otra libertad (matando a mi hermano, en el ejemplo, elimino el poder de manifestarse de su libertad), ¿qué impide tal acción? Pienso que, desde el planteamiento de Garay, la respuesta sólo puede ser una: nada impide tal acción, nada puede impedirla porque no hay un *deber ser* que se me imponga heterónomamente, ni ninguna otra instancia de universalidad.

Llevando las cosas a su radicalidad, profundizando en los planteamientos, cabe ver en esta obra una toma de posición respecto a la tradición que entiende el hombre como animal racional o como animal libre. Evidentemente, el prof. de Garay opta por el segundo miembro de la alternativa, lo cual le incluye en una tradición que aboca en el irracionalismo moderno y, con éste, en el nihilismo.

Resumiendo, esta obra manifiesta, en mi opinión, graves deficiencias por lo que respecta a la concepción de la razón y la libertad en cuanto que asume la noción ilustrada de razón. El autor no lo lleva a cabo, pero pienso que lo coherente es un final de tipo nihilista. El optimismo final es inconsistente con el desarrollo del resto de la obra: no brota de la misma fuente; podríamos decir que procede de una fuente *diferente,* que es manifestación de un poder que no se sujeta a

porqués. En terminología clásica, que seguro que el prof. de Garay no rechazará en este punto, podemos decir que termina así porque quiere, porque le da la gana, no porque hay una necesidad ínsita en el desarrollo anterior.

Pienso que viene al paso la famosa expresión de Heráclito -cuya originalidad reside en su concepción de la unidad en la diversidad, de la diferencia en la unidad-: «los que están despiertos habitan un mundo común, pero los que sueñan se dirigen cada uno al suyo», el mundo común, el substrato de lo mismo que hace posible cualquier diferencia (incluida la diferencia de la libertad) es captada desde la instancia racional, en sus diversos usos, pero racional (que es la diferencia específica del hombre y que, por ello, modula todas y cada una de las manifestaciones humanas).

Manuel Ballester

* * *

M. Heidegger, *De camino al habla,* Barcelona, Eds. del Serbal-Guitard, 1987. (*Unterwegs zur Sprache,* Pfullingen, Verlag Günther Neske, 1959).

Esta recopilación de conferencias y artículos de los años 1950-59 revela un básico empeño: *ponerse-en-camino para llevar el habla como habla al habla.* En lugar de hablar acerca de «la esencia del habla» se debe interrogar: «¿la esencia?-¿del habla?»: ¿qué es la esencia? ¿qué es el habla? ¿y su relación de copertenencia? «La esencia del habla deviene consentimiento de su esencia, esto es, la esencia del habla deviene habla de la esencia». No sería posible inquirir acerca del habla si el habla misma no nos hubiera ya interpelado: buscamos el habla hablando, hablándonos el habla de sí.

El Decir mostrante en-camina el habla al hablar humano (M. Heidegger, 1987: 240). En la experiencia del habla toma posesión de nosotros «el habla misma que se lleva al habla». Esto no sucede en el hablar cotidiano, porque su condición de posibilidad radica justamente en que él se retenga en cuanto habla. El habla habla cuando no hallamos la palabra para hablar, porque lo que tratamos de llevar al habla es algo aún nunca dicho. La esencia del habla tampoco aparece nunca en la reflexión teórica: aparece en el co-hablar *(mitsprechen)* con que el habla -al hablar- nos habla. Por consiguiente, el habla es monólogo. Esto significa que es sólo el habla quien propiamente habla y que habla solitariamente (aunque lo solitario es precisamente lo Mismo en base a lo cual se establece toda posible comunidad).

Heidegger confiesa: «La meditación acerca del habla del habla y del ser es lo que determina desde el comienzo mi camino de pensamiento» (p. 86). Desde su encuentro en 1907 con Brentano y la disertación: «De la significación múltiple de lo existente según Aristóteles», su trabajo de habilitación de 1915 -«La doctrina de las categorías y significaciones de Duns Scoto»-, y sus encuentros con la poesía de Hölderlin y Trakl, hasta el final de su vida -pasando por *Ser y Tiempo,* si bien en tal obra el problema del habla queda relegado a un segundo plano- Heidegger se declara comprometido con esta única y determinante investigación.

El habla es aquello que hace ser al hombre. El hombre es *por, desde* y *con* el habla. El habla no constituye ni una facultad ni una operación suya, a diferencia de lo que sostiene W. von Humboldt . No es una articulación de sonidos, ni una herramienta representativa de conceptos, como pensó Aristóteles. Frente a la Stoa, Heidegger señala que tampoco se trata de una relación convencional entre signo y signado. El habla no es ni siquiera el mundo de la mediación sujeto-objeto.

La esencia del habla exige ser comprendida por sí misma, *escuchada* en su hablar. Esa escucha es paso, invocación y aliento.

Paso a través del ámbito del Decir.

Invocación a los oyentes, que están presentes en el hablar como en aquello que les concierne y determina *(bestimmt)*. También como lo que condiciona *(bedingt)* a las cosas. Ese condicionar es su en-cosar, su dejar ser cosa a la cosa: *Das Wort be-dingt das Ding zum Ding.*

Y por último aliento, insinuación y vibración del Decir en el alma.

Hablar es propiciar el acontecimiento *(Ereignis)* de la mostración *(die Zeige)*, o mejor, del dejar-ver-mostrando, como destino histórico del ser. Se trata del modo más propio de apropiar, a través de la donación que consiente algo como un *es gibt* (de *geben* = dar), como un «hay» en presencia. A este acontecimiento apropiador del hablar se le llama Decir *(die Sage)*.

El Decir es el hablar en el silencio. El Decir exige una escucha confiada, porque confía el ser, ya que es su morada. «Escuchar es el *dejar-se-decir* que ya contiene en sí toda percepción y toda representación» (M. Heidegger, 1987: 230). Por eso quien principalmente escucha, es la propia habla. La escucha es constitutiva del habla, es la re-dicción del Decir ya oído: todo hablar es un co-rresponder. «El re-decir, invocado así a la escucha, deviene decir *más piadoso*, esto es, de mayor consentimiento para el decir confiador del sendero...» (M. Heidegger, 1987: 65). La condición piadosa del decir es el cuidado: un ofrecer y un liberar sin voluntariedad ni fuerza, sin adicción ni dominación (M. Heidegger, 1987: 212).

Corresponder al Decir requiere pertenecer a la esencia de aquello a lo que se corresponde: al Decir mismo. Corresponder al hablar del Decir es recorrer a su par su camino, lo cual significa dilucidar su esencia.

«Dilucidar significa aquí, ante todo, indicar y situar el lugar. Significa luego: estar atento al lugar» (M. Heidegger, 1987: 35). Hay un espacio y un tiempo no mensurables matemáticamente. Estos son el espacio que espacializa, y el tiempo que temporaliza. Lo que el tiempo temporaliza es lo contemporáneo, aquello que eclosiona con él, reuniendo el haber sido *(Gewesenheit)*, la presencia *(Anwesenheit)* y lo que espera encuentro *(Gegen-Wart)*. El tiempo mismo como totalidad no está en camino, sino que en-camina lo que lo contemporáneo espacializa. Por su parte, el espacio da espacio a los lugares y asume lo contemporáneo como tiempo espacial. Ambos, espacio y tiempo, pertenecen a lo Mismo, al espacio de juego del tiempo. El es quien, temporalizando y espacializando encamina el enfrente mutuo de las cuatro regiones del mundo. No se trata de distancias espaciales o temporales concebidas como parámetros de medición. «Lo esencial de la proximidad no es la distancia, sino el en-caminar del en-frente-mutuo del uno y del otro de las regiones de la cuaternidad del mundo» (tierra y cielo, hombres y dioses).

Toda dilucidación es una referencia a la dimensión existenciario-espacial constitutiva del *Dasein* (ser-ahí) en su operación comprensora abriente. El carácter dinámico del abrir dilucidante se manifiesta en la interrogación acerca de la localidad del lugar. Esa interrogación es la prosecución del camino al habla, hecho posible por sus señas indicativas. Hay por tanto proximidad de la lejanía, un no-negarse al secreto de la palabra (M. Heidegger, 1987: 212). Ya se ha hecho notar que la meta del camino no es una apropiación dominativa. «El poeta debe renunciar a tener bajo su dominio la palabra en tanto que nombre representativo de lo que es puesto como ente. Renunciar en tanto negarse a sí es un decir que se dice así: *Ninguna cosa sea donde falta la palabra* » (M. Heidegger, 1987: 204). Este decir en la renuncia es la apropiación piadosa que funda el ser dejando el ser y por tanto mantiene la apertura.

La apertura es el *hacia* indicado. La indicación es «punta de lanza». En cuanto punta, apunta. En cuanto lanza, abre: rasga, separa e ilumina. No analizando, sino recogiendo. Su recogimiento es el cobijo del ser, su morada, su hogar. Un hogar también en el sentido de rescoldo y de fuego, de llama. «El llamear es el ardor luminoso. Lo llameante es lo fuera-de-sí que alumbra y deja relucir, pero también lo que puede continuar devorando, consumiéndolo todo en blanca ceniza» (M. Heidegger, 1987: 56-57). De ahí que la morada en el ser exija el dolor. Dolor por la tensión del des-ocultamiento que oculta, por la renuncia a la constante tentación del dominio, y esfuerzo para aceptar apaciguadamente el Decir en la escucha que lo constituye.

De esta manera, el lugar donde se advierte el lenguaje no es el oropel de un envoltorio. Es el lugar del recogimiento que acoge en sí lo que persiste: es decir, lo que prosigue permaneciendo, aquello cuya prosecución es la persistencia en el permanecer.

«El Decir de un poeta permanece en lo

no dicho» (M. Heidegger, 1987: 35). Lo no dicho es lo siempre por decir, el mismo decir del que brotó lo que ha sido dicho y que inspira lo que se dirá, lo que nunca está en participio porque es un fluir más allá de la segmentación. Un fluir unitario, una unidad intrínsecamente diferenciada: *única*. Lo único es lo absolutamente uno y absolutamente diferente de todo lo demás. «Todo gran poeta poetiza sólo desde un único Poema» (M. Heidegger, 1987: 35). La unicidad es el *desde* y el *hacia* del decir. Un decir cuya operación Heidegger asemeja al oleaje: de él brota y a él refluye. Cada desvelamiento vela, cada veladura, desvela. En ningún caso hay fijación, inmovilidad. El habla es la punta de flecha. El hablar es el acontecer del des-ocultamiento, del tiempo mismo como perdurar, simultáneo transcurrir y permanecer.

Cada poema particular es expresión de la unicidad, y ello sin dividirla. Lo cual significa que es reproducción de la Diferencia que determina esa unicidad. La Diferencia entre los poemas posibilita un diálogo entre ellos y entre quienes han sido impelidos por la fuerza del lenguaje a corresponder a su invocación. El diálogo es siempre dilucidación, porque lleva al lugar propio de aquel con quien se mantiene la relación dialógica. Ésta adopta una configuración singular cuando es el acontecer del pensar como diferente, es decir, el acontecer del pensar en su respecto a la poesía. El diálogo diferencial entre el pensamiento y la poesía evoca la esencia del habla, y permite al hombre volver a ella tras su adulteración en lo hablado. «La dilucidación del Poema único es un diálogo del pensamiento con la poesía. Ni representa la visión del mundo de un poeta ni hace el inventario de su taller. (...) No podrá jamás sustituir la audición de los poemas...» (M. Heidegger, 1987: 36-37). Esta audición insustituible en tanto relación con la Diferencia atiende al Poema único como canto, como jubilosa veneración (M. Heidegger, 1987: 205). El canto es un no-nombrar nombrando, una manifestación de que se está a la escucha del Decir confiador que dice lo que está por pensar, que de esa manera, está dicho.

Hemos hablado de «camino». Las ciencias traducen «camino» por «método»; él ha asumido hoy la primacía, poniendo a su servicio al conocer científico, en lugar de ser su instrumento. Pero en el pensamiento no existe método alguno, hay sólo una región *(Gegend)* en la que se libera aquello que se nos enfrenta *(gegnet)*, aquello que está por pensar, hacia lo que el pensamiento se pone en camino. El camino pertenece, pues, a la región del pensar. Cuando hablamos del habla, ésta nos antecede como meta de nuestro caminar hacia ella.

El camino de este movimiento forma parte de la región, claro *(Lichtung)* dador de lo libre, donde lo esclarecido y lo oculto llegan al espacio libre. El camino no es un recorrido entre dos cosas, sino aquello que nos encamina, aquello que nos pone en condiciones de llegar a aquello que nos demanda, llama y concierne, solicitando nuestra esencia para el habla. Es decir, de llegar a donde ya siempre estamos.

El camino hacia la reapropiación audiente del Decir es una llamada a la paz de la muerte al silencio. Silencio fecundo que transporta a la luz, niega la violencia y afirma la quietud del apaciguarse. Logra así una demora ante la retirada: contemplar como tal lo que siempre se escapa, es decir, contemplarlo como sagrado, escuchar su callar. El hablar de lo sagrado es la resonancia de su constitutivo silencio. En él radica el apaciguamiento que acontece mediante el dolor. El dolor sosiega hacia lo esencial, porque hace callar toda habladuría. «La grandeza del alma adquiere su medida según es capaz de lograr la mirada llameante por la que se familiariza con el dolor» (M. Heidegger, 1987: 57). El dolor es la presencia de lo sagrado y el recogimiento del tiempo como advenimiento de lo que ha sido *(Ankunft des Gewesenen)*. No lo simplemente pasado, sino el recogimiento de aquello que es y que precede a todo advenimiento, pues como tal recogimiento se cobija incesantemente en lo que era. Por eso al fin y a su cumplimiento corresponde «oscura paciencia». Ella lleva lo oculto a su verdad. «El dolor no es así ni repugnante ni inútil. El dolor es la benevolencia de lo esencial en toda presencia *(Der Schmerz ist die Gunst des Wesenhaften alles Wesenden)*» (M. Heidegger, 1987: 59).

El esfuerzo por la verdad tiene, por tanto, su garantía, en su abnegación. Consigue en tanto renuncia y se entrega. Entrega a la búsqueda de la apropiación que no es lo contrario que la renuncia, sino su primordial consecuencia.

Se afirmó que el hablar del habla es la puesta en acto de la Diferencia. Esto significa que el abrir es un *diferir*, un rasgar, un doler y un violentar. No diferir respecto de algo que se mantiene como lo mismo, sino el diferir puro, irreductible a la dialéctica polaridad de dos estáticos opuestos. Hablar no es conectar dos cosas: un objeto real con un objeto representado. Tampoco es adscribir un sonido a una imagen mental. Hablar no es establecer ninguna correspondencia ni bilateral ni trilateral. Hablar es realizar la unidad, manteniendo -sin superar- la diferencia. Una unidad tan fuerte, que no admite trasposición. Una diferencia tan radical, que no puede reducirse. La articulación locutiva no es por tanto la vinculación de una secuencia de elementos. Se trata de algo mucho más esencial: se trata de que cada elemento de la locución es ya articulado, se trata de la irreductibilidad de la articulación, que es unidad y diferencia al unísono, de un modo no superable ni convertible. Y por ello precisamente, no se trata de una contradicción. No hay contradicción, sino unidad total y diferencia radical. Ninguna de las dos dimensiones es contradictoria. Ni siquiera lo es su conjunción. Su conjunción está ya presente en cada una de ellas, pues unidad es unidad en la diferencia, y el diferir difiere en la unión.

Esto no es lógicamente representable. Por eso afirma Heidegger que la lógica resulta inoperante para acceder a la esencia del habla, que sólo se comprende mediante una existenciaria correspondencia al ser invocado al Decir como a un perenne encontrarse en camino viniendo: el *Entre* (M. Heidegger, 1987: 24).

El *Entre* designa un Medio que permanece como tal, sin posibilidad de resolución. Un estar dentro y fuera, un salir de lo interior y un interiorizarse el adentro, que está fuera de sí. «Porque el advenimiento apropiador haciendo propio-teniendo-reteniéndose en sí, es la relación de todas las relaciones. Por esto nuestro decir, en tanto que contestar, permanece siempre dentro del género de lo relacional. La Relación *(Ver-hältnis)* está aquí siempre pensada desde el advenimiento apropiador y no ya en forma de mera referencia *(Relation)*. Nuestra Relación con el habla se determina en virtud del modo como nosotros, en tanto que puestos en uso y necesitados, pertenecemos al advenimiento apropiador» (M. Heidegger, 1987: 242).

Lo hablado no es entonces un pasado, sino en todo caso la huella de un caminar que continúa en camino. Lo hablado es la seña que indica por dónde seguir el sendero de lo que está adviniendo, como correspondencia dialogante a su invocación.

En la sección *De un diálogo acerca del habla*, Heidegger se sirve de una conversación acerca del significado del *Iki* japonés -término que expresa la esencia del arte nipón- y la mímica del teatro *No* para señar su camino al habla, eludiendo toda agresión conceptual. Sin embargo, Heidegger advierte en su mismo diálogo cierta recaída en la ilusoria pretensión de asir la esencia del habla, olvidando que tal asimiento se apoya en el mismo esquema metafísico que el propio diálogo está tachando de inadecuado.

Se plantea, en primer lugar, la dificultad inherente a un contacto interlingüístico, al que sigue un aparente excurso en torno a la hermenéutica. Heidegger la describe como una búsqueda de las raíces originarias de la fenomenología y de la filosofía occidental. Sus orígenes radican en la Teología y en la filosofía de la Historia de Dilthey. Pero no hay que tomarla por una mera interpretación ni por una doctrina acerca de ella, sino por el punto de partida que determina justamente la naturaleza de todo interpretar. Lo más característico de la hermenéutica es su consagración del camino como lo únicamente permanente, como el avanzar que nace de una continua retrotracción a lo pasado, ya que es ese avanzar lo que convierte aquello que está próximo ante nosotros, en algo pretérito. Sólo así puede salvaguardarse la esencia de lo dicho, librándolo de la artificiosidad de una determinación conceptual. Y únicamente de este modo, puede lo indeter-

minable desplegar su fuerza en la relación dialógica. Finalmente, Heidegger justifica su abandono del término «hermenéutica»: prefiere dejar sin nombre al camino, pues éste trae el mensaje del ser, el presenciar de lo presente, la duplicidad del ser y del ente desde su más íntima simplicidad. Y respecto de ella todo marco teórico es vano.

La relación *(Bezug)* hermenéutica con la duplicidad, que constituye esencialmente al hombre, se presenta, así, como hablar que ilumina al ser. Y en tanto que esa duplicidad no es objeto de representación sino la «puesta en uso» del hombre, es la historia de su meditación acerca del habla aquello que más genuinamente revelará su esencia. La recuperación de lo originario es el revolucionario encuentro de lo oculto en lo sido. Sobre estas bases, apoya Heidegger su regreso a la filosofía griega.

A raíz del poema *La Palabra* de Stefan George, donde se descubre una auténtica experiencia con el habla, Heidegger persigue la relación entre palabra y cosa. Ya advirtió que el nombre no es una mera designación, un mero signo; es aquello que confiere el ser a la cosa. La interpretación realista más clásica acerca de la naturaleza del lenguaje no reconoce la altísima dignidad de la palabra como fuente del ser. El poeta, por su parte, experimenta tal dignidad y se siente vocado a la palabra, que ha sido confiada a su decir poético. La labor del poeta radica en la fundación de lo que permanece, para que sea. El mundo poético que viene a la expresión no está ya «ahí», antes de que la palabra nos lo manifieste. La palabra no modifica el ser de ese mundo, sino que le hace ser. No obstante, la palabra no es nunca algo dado al poeta: es la meta siempre buscada y siempre anticipada como directriz y motor del buscar.

La clásica relación entre el ser y el decir subsume el pensamiento en la unidad del *lógos*, sin hacer experiencia del habla. Tampoco la experiencia poética puede considerar nunca alcanzada la esencia del hablar. Esta se niega a llegar al habla, pues retiene su esencia. Estamos siempre en el habla cuando nos dirigimos hacia su hablar.

Volviendo al ser de la palabra como fuente del ser, podemos preguntar si ella es. Para el discurso calculador, aquello que hace ser debe asimismo ser, con mayor motivo que todo lo demás. Pero dice el poeta: «Ninguna cosa sea donde falta la palabra». Sin palabra, ninguna cosa es. La palabra no es algo -una cosa- que es, pues ella hace ser a las cosas. El decir, pues, no es.

La palabra no equivale a aquello que recoge el diccionario: lo impreso, lo escrito, lo pronunciado. La palabra que hace ser a estas palabras no puede confundirse con ellas. «Ni al "es" ni a la "palabra" les corresponde la cosidad». Mas tampoco son nada.

La nada no da nada, pero la palabra da el ser: ella es donante sin poder estar dada. Hace que todo sea, pero cuando tratamos de encontrar su raíz como algo que es, como palabra que se hace ser palabra, quedamos frustrados. La palabra siempre se retiene en cuanto tal, permanece innombrada. No hay palabra para ella y por tanto, no es. He aquí la misteriosa proximidad del ausentarse perpetuo del decir. Esta proximidad es el advenimiento apropiador *(Ereignis)* que remite a su esencia poesía y pensamiento, pues en ella el habla nos dice -sin decir- su esencia; nos la hace vislumbrar en la plenitud del misterio que la define. Este vislumbre supone un no vagar, un haber ya acertado. Ha dado en la diana de lo que el hombre es: un prometido al decir confiador del habla, puesto en uso por él, nacido para hablar el habla.

En definitiva, el Decir es el dejar aparecer el mundo en un claro que constituye asimismo una ocultación.

«Esta ruptura de la palabra es el verdadero paso atras en el camino del pensamiento».

Mª del Mar Llera Llorente.

* * *

Philip Lieberman, *Uniquely human: The evolution of speech, thought and selfless behavior,* Harvard University Press, 1991, 210 pp., incluido el Indice conjunto de materias y autores.

¿Cómo surgieron esos rasgos exclusivamente humanos que son el habla, la sintaxis y la posibilidad de amor al prójimo? Los tres puntos los plantea el libro, y eso es lo pri-

mero que queremos destacar. Quizá pase aquí como en los rompecabezas, donde empezar con una pequeña parte de las piezas es claramente la peor estrategia posible. Por lo menos, en la duda de si habrá o no habrá una explicación unitaria, el apostar por su existencia parece conveniente.

Pero de los tres puntos, Lieberman sólo elabora realmente el de la emergencia del habla, que es el que conecta con sus anteriores estudios comparativos del conducto vocal y de la pauta básica de entonación. Propone así que la función premotora, que originariamente habría planificado las largas sartas motoras del manejo de instrumentos, adquirió la capacidad de planificar también las producciones articulatorio-fonéticas y (a diferencia de lo que sucede con las vocalizaciones de los primates, pp. 52 o 155) ponerlas bajo control frontal. Sobre en qué nivel de los registros fósiles eso pudo suceder, Lieberman arguye convincentemente que, puesto que el conducto vocal humano comparado con el de los primates tiene fuertes desventajas fisiológicas, hay que pensar que cuando aparece (en el temprano Sapiens de Skhul V de hace 100.000 años) estará ya en conjunción con un cerebro capaz de aprovecharlo para el habla.

Ahora bien, lo que de verdad se necesitaba no era una propuesta sobre la emergencia del habla. Habida cuenta de lo que en la actualidad se conoce —por un lado, el confinamiento en el hemisferio izquierdo de los movimientos manuales diestros y del lenguaje, y, por otro, la posterioridad del conducto vocal típicamente humano con respecto a la marcha bípeda y al uso y fabricación de instrumentos—, lo propuesto por Lieberman es casi patrimonio común. Aunque es de justicia señalar que Lieberman (pp. 22, 102) presta inusitada atención a lo subcortical, a los ganglios basales, sobre todo, que, lejos de ser mera permanencia del cerebro reptiliano, son la parte del cerebro que mayor incremento de tamaño experimenta en los últimos escalones evolutivos —mamíferos superiores y sobre todo el hombre—, y que seguramente tienen que ver con la memoria de las pautas motoras aprendidas. Pero el auténtico desafío es el de cómo surgió la sintaxis. Lieberman tiene, desde luego, el mérito de planteárselo. El innatismo de Chomsky se dedicaba a perfilar el punto de llegada —el mecanismo que permitiría a los niños elegir la gramática de su idioma—, y se despreocupaba del camino por el que se habría llegado. Más recientemente, Pinker y Bloom, *BBS*, 1990, 13, han invocado la selección natural para justificar el carácter genético postulado por el generativismo para los parámetros de la gramática universal; pero al no concretar ni el punto de partida ni el cómo, su mero empleo del término selección natural no llega a constituirse como explicación (en realidad, ellos, fieles al MIT, traspasan al ámbito del *mentalese* el problema de cómo surgió la sintaxis). En cambio, Lieberman se compromete en una propuesta concreta: (p. 82) «Puede trazarse un paralelo entre la codificación del habla humana, que nos permite sobrepasar el sistema auditivo de los mamíferos en cuanto al número de sonidos identificados por minuto, y la codificación sintáctica, que nos permite sobrepasar los límites de la memoria. Ambos esquemas de codificación permiten a los humanos comunicar pensamientos complejos rápidamente a despecho de las restricciones biológicas que se derivan de nuestra herencia primate, y la comunicación vocal precisa fue así el motor que dio lugar al cerebro humano». Otra formulación —«El control motor del habla es la base preadaptada, es decir, el punto de partida de los mecanismos cerebrales especializados en la sintaxis y de cuantos retoques genéticos se hayan, como quiere Chomsky, puesto a punto en los últimos 200.000 o 100.000 años con vistas a sostener la sintaxis», p. 109—, al utilizar el término preadaptación, enlaza con las puntualizaciones darwinianas ortodoxas que, lejos del antiadaptacionismo de moda, Lieberman ha hecho en la introducción («En la preadaptación una serie de pequeños cambios graduales de *estructura* puede llevar a un cambio abrupto de conducta, de *función* que da paso a un nuevo conjunto de fuerzas selectivas, y tanto el punto de partida —la vejiga natatoria, p. e.— como el resultado —los pulmones— son producto de la selección natural»). Pero, por mucho que tengamos que reconocerle que se ha arriesgado a concretar un punto de partida y una homo-

logía, también es verdad que su propuesta no da la impresión de hacer justicia a la peculiaridad de la sintaxis. Junto a la sintaxis, y siendo una misma cosa con ella, apareció una función comunicativa radicalmente nueva, la de corregir o poner al día mediante el rema las creencias equivocadas del oyente sobre el tema, o sea, la función predicativa, que es la única que necesita de un modo indispensable de la sintaxis. En los animales (como también en el niño prelingüístico) hay, en cambio, sólo comunicación expresiva, o de descarga emocional, y conativa, o de petición y llamada (Nosotros podemos opinar que a los animales les habría sido útil esa función de corregir las creencias ajenas, pero como esa función no era todavía posible, nada importa su presunta utilidad). Por tanto, el verdadero problema no es tanto que las pautas articulatorio—fonéticas se hicieran más largas a base de combinar varias de las antiguas, sino que se concibiera una nueva función comunicativa. Y sobre eso no nos dice nada la propuesta de Lieberman.

Y sin embargo en su núcleo hay algo que podría aprovecharse en ese sentido. «Hasta los años 60 los lingüistas creían que cualquier conjunto de sonidos arbitrarios bastaría para transmitir palabras. Pero los esfuerzos de los investigadores para diseñar una máquina que leyera libros a los ciegos demostró que los sonidos del habla tienen una categoría especial. El habla permite transmitir segmentos fonéticos (más o menos las letras del alfabeto) a una velocidad extremadamente rápida —de quince a veinticinco por segundo—, que misteriosamente es muy superior al techo —7 a 9 items por segundo— que resulta infranqueable en el procesamiento visual o auditivo no de habla (p. 37)». Ese misterioso cambio en la percepción ¿no habría que conectarlo también con la función premotora que previamente ya era capaz de planificar largas sartas motoras? Y para ello tuvo que introducirse en la percepción (comprensión perceptiva, sería ahora mejor llamarla) un elemento de acción por parte del perceptor, a saber, la imitación latente, lo cual encaja tanto con la teoría motora de la percepción del habla, que fue el resultado último de las investigaciones de los años 60 aludidas por Lieberman, y que, revisiones y matizaciones por medio, sigue en esencia manteniéndose, como, por otro lado, con la última fase señalada por Piaget en el desarrollo de la imitación, y que es la responsable del aprendizaje de pautas motoras largas nuevas para el sujeto. Sin embargo, el proceso de recepción, que hemos visto enfocado por Lieberman en el arranque de su propuesta, fue desatendido en el intento de Greenfield, *BBS*, 1991, 14, de precisar y continuar la propuesta de Lieberman, desatención tanto más lamentable cuanto que el análisis y segmentación serían, como le señalaron en sus críticas Powers y Macneilage, el primer paso en el camino desde el balbuceo incontrolado a la combinación articulatorio-fonética.

La propuesta de Lieberman, podemos, pues, frente a Greenfield, glosarla en el sentido de que la imitación latente estaría incorporada en la recepción del habla: con ello recogemos también la insistencia de Lieberman (pp. 140-142) en la imitación, y particularmente en la imitación diferida que se da en el juego —en el juego simbólico, que diría Piaget—. Pero ¿qué adelantamos con eso, se me dirá, cara al gran problema de cómo emergió la sintaxis, o esa nueva función comunicativa a que antes se aludió? Por lo pronto, es la imitación latente lo que habría hecho posible el aprendizaje de pautas articulatorio-fonéticas, que se aplicarían en principio a la función conativa, llegándose así a llamadas y peticiones con semántica, o, lo que es lo mismo, con discriminación del referente llamado o pedido. Y es también al enfocar la imitación latente como podemos comprender por qué se hizo necesario el paso desde la organización hemisférica basada en la mera contralateralidad a aquélla otra, propia del cerebro humano, que confina en el hemisferio izquierdo tanto los movimientos manuales fruto de un aprendizaje como lo articulatorio-fonético. En efecto, si el organismo ha de atender a la vez, por un lado, a las posturas y movimientos que él está imitando latentemente, y, por otro, a sus posturas y movimientos reales, el caos y la confusión serían el resultado si no se separaran los dos ámbitos (Naturalmente, el que para encargado de las percepciones y acciones

vinculadas a la imitación y aprendizaje, el hemisferio escogido sea justo el izquierdo no queda explicado por lo anterior: ¿acaso la postura fetal más típica en la última fase de la gestación proporciona una ventaja de partida a mano y oído derechos?). Pero de nuevo hay que preguntar: La imitación latente, responsable de la semántica incorporada a la función conativa, así como de la lateralización hemisférica de los movimientos conformados por un aprendizaje, ¿qué tiene que ver con la sintaxis? Tan pronto como un organismo comprende un mensaje en el que una pauta articulatorio-fonética con valor semántico se alía con la pauta innata que —véase Lieberman, pp. 18 y 19— es la entonatoria conativa, es decir, tan pronto como comprende un mensaje en el que un referente determinado se presenta, aunque implícitamente, como pedible o llamable, justo entonces ya están dadas las condiciones para que ese organismo pueda advertir una creencia falsa ajena y llegue así a querer corregirla, y a necesitar, pues, el nuevo tipo de función comunicativa.

Pero aunque admitamos que así habría llegado a surgir la necesidad de la función predicativa, y, por lo mismo, de la sintaxis, tenemos ahora que plantearnos la cuestión de cómo se desarrolló la sintaxis, es decir, si tuvieron o no que inscribirse en el código genético los parámetros de la sintaxis universal. Ya hemos visto que Lieberman (p. 109) no se atreve a descartar completamente las afirmaciones de Chomsky, y concede, aunque tienda a minimizarlos como meros retoques genéticos, que algunos mecanismos innatos ordenados exclusivamente a la sintaxis pudieron ser configurados por la selección natural en el lapso de 100.000 años. Pinker y Bloom, que, frente a Lieberman que la admite más bien a regañadientes, son los verdaderos patrocinadores de esa idea, insisten en que algo tan bien adaptado a su función, tan bien diseñado como el lenguaje sólo puede explicarse invocando la selección natural. Pero ¿es ésa la única posibilidad? Conviene recordar que los instrumentos — e instrumento, por cierto, consideraba Vygotsky al lenguaje— también han evolucionado en el sentido de un diseño cada vez más funcional y ergonómico, más optimizador de la relación esfuerzo / rendimiento. ¿No podríamos concebir en esa línea la evolución del lenguaje, tanto para lo fonológico (con el balance óptimo entre facilidad de articulación y discriminabilidad auditiva que describe Lindblon) o lo morfológico (las irregularidades morfológicas que, sin dejar de ser tolerables para el aprendiz, prestan redundancia suplementaria a los verbos más usados) como para la sintaxis? En este sentido puede ser conveniente atender a lo que el antiadaptacionista Piatelli-Palmarini intenta argüir contra Pinker y Bloom: los acuerdos contractuales (escritos, vería yo obligado añadir en honor de Goody) constituyen una situación donde las limitaciones de la sintaxis resaltan llamativamente y donde la lucha contra la mala adaptación del lenguaje se hace agotadora. Esa lucha contra las limitaciones del lenguaje es algo muy real, pero también lo es que gracias a ella se llegó a sofisticaciones del tipo, p. e., de las oraciones *cleft*, que explicitan matices normalmente confiados a la entonación o el contexto. Pues bien, no sólo ese paso sino el proceso todo de sinsemantización progresiva habría sido, sugiero, un proceso histórico no respaldado por modificaciones genéticas. Recordemos aquí, por cierto, el movimiento que es obligado en quienes sostienen que la selección natural sería el motor del desarrollo sintáctico. En efecto, dado que la selección natural necesita apoyarse en la ventaja que un individuo (o dos, o tres, pero nunca, desde luego, los suficientes para abarcar la mínima vida grupal de un homínido) obtiene sobre sus congéneres gracias a la variación genética que lo diferencia de ellos, hay (Geschwind, 1980) que explicar cómo pudo haber ventaja para un mejor receptor sintáctico si no había productores de nivel parejo, o a la inversa. Pinker y Bloom, coincidiendo con Sperber, invocan contra esa dificultad una primera fase lingüística de "arreglar el barco mientras se navega", basada en el esfuerzo cognitivo o inferencial no ayudado todavía por reglas sintácticas; y tienen, diría yo, mucha razón. Ahora bien, aquellos cerebros capaces de esa hazaña cognitiva, ¿no serían ya, sin más modificación genética, capaces también de ir mejorando históricamente y concibiendo nuevos recursos instrumentales? Estamos así

apuntando lo mismo que Bates y MacWhinney, así también como Ninio, pero sin negar que a través del proceso pudieran emerger en el instrumento lingüístico novedades radicales respecto al punto de partida. Y además, así, ya no necesitamos defender la siempre incómoda afirmación de aquella ventaja individual, sino recabar el hecho obvio de la explosiva ventaja que sobre todos los demás consiguieron pronto los seres humanos.

¿Qué balance general hacemos, pues, de lo que Lieberman nos dice sobre la emergencia del lenguaje? Creemos que su propuesta —la propuesta de Lieberman mismo, no su presunto mejoramiento a cargo de Greenfield— ofrece un núcleo extremadamente valioso, capaz de extender su potencia explicativa más allá —sugiero— de lo que el mismo Lieberman cree. La evolución por selección natural habría culminado en una zona premotora extremadamente desarrollada y lábil, que al final fue captada para la comprensión perceptiva, y consecuente aprendizaje, de pautas complejas nuevas, principalmente las articulatorio-fonéticas que habrían dotado a llamadas y peticiones con la discriminación referencial que un contexto de fabricación y uso de instrumentos habría hecho necesaria. Eso constituiría el umbral alcanzado el cual se habría desencadenado la revolución —hemisferios cerebrales especializados al modo humano, concepción de una nueva función comunicativa, y necesidad de recursos instrumentales cada vez mejores para el servicio de esa función—. La excesiva modestia con que Lieberman calibra el alcance explicativo de su propuesta "motora" lo podemos comprobar, p. e., cuando se muestra de acuerdo en que «claramente la comprensión de la sintaxis no es una actividad motórica» (p. 93). Por supuesto que en la comprensión de la sintaxis hay muchos aspectos no relacionados con lo premotor: para no ir más lejos, la comprensión parieto-occipital de las construcciones "cruz sobre cuadrado" / "cuadrado sobre cruz", "padre del tío" / "tío del padre". Pero el núcleo de la comprensión de la sintaxis es el mantenimiento de las sucesivas palabras para ser simultáneamente atendidas (el mantenimiento mental, pues la simultaneidad en el papel no resuelve nada), y eso, dejando aparte la ayuda que supone el ceñidor entonatorio, se conseguiría sobre todo gracias a la imitación latente a cargo de la zona premotora. Otra claudicación injustificada de Lieberman —ya lo hemos visto— consistiría en aceptar que el desarrollo de la sintaxis sería un proceso genético añadido al que hizo posible el habla articulatorio-fonética imitativa. A mi entender, una vez que el umbral, y con él las condiciones de posibilidad para la gran revolución, se hubo alcanzado, ya no quedaba que hacer a nivel evolutivo sino descartar a la minoría de configuraciones genéticas que a esas alturas evolutivas no lograran dar el gran paso hacia la imitación latente y sus grandes consecuencias.

Volvámonos ahora hacia la parte del libro dedicada al altruismo de nivel superior, es decir, al que (pp. 165-166) no puede ser explicado ni por el egoísmo del gen, ni por la adaptación biológica de las interacciones de "toma y daca" incluso al plazo más largo. Puede resultar extraño que un norteamericano, que sin duda ha oído hablar desde pequeño del amor al prójimo del cristianismo, escoja para presentar este tipo de conducta textos del Dalai Lama. Pero, dejando aparte que también Malinowski vino a descubrir nuestra cotidiana comunicación fática en aquellas islas del Pacífico, o que Varela haya podido poner de moda el budismo, lo importante es que esos textos se adecúan perfectamente a la propuesta de Lieberman de que (p. 166) «el altruísmo superior se basa, primero, en conceptos inalcanzables sin un lenguaje humano largamente elaborado, y, segundo, en la capacidad de raciocinio» (Aunque en realidad la pretendida férrea argumentación del Dalai Lama —«hay que tratar a todos como al propio padre o madre, porque, dado que las reencarnaciones son ilimitadas, cualquiera a quien encuentres fue tu padre o madre en alguna vida»— incorpora un sesgo positivo no justificado: en efecto, ¿por qué no va a ser igualmente atendible el hecho de que cualquiera a quien encuentres fue tu enemigo en alguna vida?). La posibilidad de amor al prójimo es, pues, para Lieberman un fruto sofisticado y refinado del lenguaje. Dejo al margen otras líneas suyas

—(p. 171) «la ventaja selectiva que hizo surgir al altruísmo cognitivo consistiría en un incremento de ajuste cognitivo, en concreto en que para quien alberga una creencia de base cognitiva, tal como el logro del Nirvana o del cielo, el altruísmo aumenta la verosimilitud de alcanzar tal meta»—, porque la argumentación ahí no está suficientemente desplegada y es obvio que el autor no está en ese momento elaborando una propuesta, y me centro en lo importante. ¿No cabe la alternativa de que la posibilidad de verdadero altruísmo y los otros rasgos exclusivamente humanos que son lenguaje pleno y pensamiento articulado surgieran todos simultáneamente, en vez de quedarse la posibilidad de altruísmo como rasgo secundario y tardío? ¿No sería, al menos en principio, preferible colocar este rasgo allí donde aparece la captación de la mente del otro, o, dicho de otra forma, la captación de las creencias ajenas, y donde surge, por ende, la necesidad de las comunicaciones correctoras de tales creencias?

Tras haber analizado cada una de las tres propuestas que componen el libro, quiero ahora señalar cuáles serían los méritos del libro en su totalidad. Habrá que hacer mención de lo muy legible y a la vez actualizado de su vertiente de divulgación. Pero lo más importante a mi entender es que el libro se plantea la pregunta más ambiciosa, la de cómo se constituye el ser humano, y que es para intentar responder a esa pregunta para lo que se movilizan las aportaciones de los muy dispares campos en él representados.

Teresa Bejarano

* * *

Vittorio Mathieu, *Filosofía del Dinero*, Madrid, Rialp, Colección «Empresa y Humanismo», 1990. 329 pp.

Esta obra, aunque coincidente en el título, es algo más que una puesta al día -por otra parte, tan necesaria- de la erudita y voluminosa *Philosophie des Geldes* de George Simmel, de 1912. Mathieu comparte con Simmel el talante integrador, el empeño por unificar puntos de vista procedentes de diversas ciencias. En esto se asemeja a algunos artículos «poco ortodoxos» -desde la perspectiva de la moderna teoría económica- de recientes premios Nobel de Economía como James M.Buchanan, George J.Stigler y Gary S.Becker, o a las reflexiones cuasi-filosóficas contenidas en *La economía del amor y del temor. Una introducción a la economía de las donaciones*, de Kenneth E.Boulding. Algunas disquisiciones, sobre todo en los primeros capítulos, rozan los temas tradicionales de la historia del pensamiento económico, desde sus orígenes en Aristóteles, hasta los «filósofos mundanos» de Robert Heilbroner: Adam Smith, Karl Marx o John Maynard Keynes.

Con todo, el enfoque de Mathieu -catedrático de Filosofía Moral en la Universidad de Turín, y conocido por sus obras filosóficas sobre Leibniz, Kant, Hegel y Bergson, y autor de múltiples publicaciones en varios idiomas- destaca, frente a los autores mencionados, por ser netamente filosófico. Metafísico, incluso. No en vano, apunta Rafael Alvira en el Prólogo que «el dinero es una realidad *metafísica*». Pero esta *Filosofía del Dinero* es un estudio metafísico realizado por alguien que, siendo filósofo profesional, sabe mucha teoría económica, y que en la madurez de su vida intelectual ha decidido ocuparse de lo que podríamos llamar «Filosofía de la economía».

Hoy día, como muestran los ejemplos arriba señalados, los mejores economistas se han puesto de nuevo a filosofar, retomando la tradición iniciada por Adam Smith (también profesor de Filosofía Moral). Decía un autor inglés, que se declaraba seguidor de Smith, que «nada hay hoy día que requiera más la atención de la filosofía que el comercio». La obra de Mathieu aborda la esencia del dinero, precisamente, desde la consideración del intercambio comercial de índole económica: desde la descripción de la verdadera naturaleza -hoy tan preterida- de la Economía Política, como ciencia que estudia aquella actividad que resulta de la «confluencia por conveniencia de varias decisiones tomadas libremente». Este planteamiento inicial -no definir la economía en función de la producción, sino en función del proceso a través del cual se obtiene ésta- le permite un desarrollo de ciertas cuestiones con una

notable profundidad y agudeza, y sirve de hilo conductor a los trece capítulos del libro.

La distinción entre «producción física» y «producción económica», además de salvar el escollo de la falacia naturalista marxiana, le permite criticar con lucidez -y una fina ironía itálica- los tremendos malentendidos introducidos en la teoría económica por Karl Marx y John M. Keynes. También se declara decididamente contrario a anteponer la exposición de la Macroeconomía a la Microeconomía, como viene siendo costumbre en algunas escuelas de Teoría Económica a partir del *Economics* de Paul Samuelson. Mathieu no duda en calificar tal inversión como una «opción ideológica», y lo argumenta convincentemente. Del mismo parecer que él sería, sin duda, Buchanan, fundador de la Teoría de la Elección Pública, y cuyo «individualismo metodológico» y crítica a la «tradición microeconómica heredada» son bien conocidos.

No confundir la economía con el modo de producción implica también afirmar -como hoy tanto se repite- que no existe otra economía que la de mercado. No toda economía *con* mercado es economía *de* mercado, desde luego. Se requiere que la actividad económica esté integrada en un tipo particular de relación intersubjetiva, la cual no está en absoluto asegurada de antemano. Que el libro haya sido escrito antes de la desintegración del «socialismo real» en los países del Este, con su pretendido «conocimiento científico» de las relaciones económicas de producción, avalora la afirmación de que en tales regímenes no existía una *economía* propiamente dicha. En este punto, quizás se eche en falta alguna referencia crítica a las obras de Karl Polanyi, quien sostiene -desde el análisis histórico de «las economías»- la eficacia de otras «organizaciones económicas» alternativas a la del mercado.

Por otra parte, Mathieu sostiene que la economía es «una forma filosóficamente significativa de relación intersubjetiva», lo que quedaría manifiesto en la consideración de la relación económica como «relación libre e interesada». Lo primero es objeto de críticas por quienes confunden el «ser» con el «deber ser», y olvidan que los comportamientos económicos particulares de carácter aberrante son eso, particulares y aberrantes, por muy extendidos que puedan estar. Lo segundo requiere, para no caer en fáciles escándalos farisaicos, considerar que toda acción humana, como enseñan -a su modo- H. Marcuse o J. Habermas, es una «acción interesada». Que el hombre es, esencialmente, un «ser interesado», un ser cuyo existir es un *inter-esse*, un ser-con-otros: un ser social.

Parte importante de la obra se dedica al análisis -no exento de finuras y sutilezas, que sorprenderán al lector menos avisado- de algunas realidades económicas asociadas a la creación, acumulación y uso (gasto: consumo e inversión) del dinero. Entre ellas, destacan el estudio de la distinción entre dinero y moneda, la relación entre la cantidad y velocidad de circulación del dinero, los factores que influyen en la demanda de moneda, los elementos de que dependen el equilibrio macroeconómico y la renta nacional, las causas del fenómeno inflacionario, la relevancia teórica y práctica -hacendista- del volumen y composición del gasto público y de los presupuestos deficitarios, etcétera. Los análisis más llamativos, desde el punto de vista filosófico, son quizás los dedicados al carácter original y esencialmente crediticio del dinero, a la génesis obligada de la deuda y a su expresión material en la moneda.

En particular, destaca su consideración del dinero no sólo como «trabajo acumulado», en palabras de Marx, sino más bien como «trabajo demandado», en expresión de Adam Smith: todo el dinero del mundo no vale nada si no existe alguien dispuesto a realizar un trabajo a cambio de él. Por tanto, toda riqueza dice relación a un trabajo futuro, o no es tal riqueza. De ahí también que no exista dinero que no sea potencialmente crédito y, por otra parte, que no se actualice sino en su gasto: dinero es dinero gastado, pues antes es sólo crédito. Las consecuencias teóricas y las implicaciones prácticas que extrae Mathieu de estas precisiones son sencillamente innumerables.

En estas reflexiones, su deuda con G. Simmel -aunque remota- parece evidente. Otras deudas intelectuales son más difíciles de rastrear, en la medida en que se eluden alardes exhibicionistas de erudición histórica,

filosófica o económica. Pero no se puede ocultar su dependencia de autores neoliberales de renombre como Ludwig von Mises o Friedrich Hayek. Del primero toma elementos contenidos en la edición inglesa, de 1956, de la *Theorie des Geldes und des Kredits*. Del segundo, es más bien toda su obra -aunque no sin matices- la que subyace a los desarrollos de Mathieu. Aunque los estudios contemporáneos tienen gran importancia, a veces es posible rastrear un tema mucho más lejos. Así ocurre, por ejemplo, con la comparación entre la condición ideal del dinero y del lenguaje y el carácter simbólico de ambos tipos de actividad -la lingüística y la económica-, que a todas luces se remonta a la *Política* de Aristóteles y a sus soberbios pasajes sobre la distinción entre *oikonomia* y *chrematistika*.

En cualquier caso, este estudio filosófico del dinero no constituye un tratado de economía, excepto quizás en las discusiones ocasionales sobre las políticas monetaria y fiscal. Se trata más bien, como su título indica, de un libro de «ontología regional» con pretensiones de divulgación filosófica. Un libro que no puede caracterizarse, en líneas generales, sin embargo, de elemental.

Con esta obra se inicia, muy apropiadamente, la colección «Empresa y Humanismo», fruto de un Seminario Permanente -nacido de la colaboración de algunas instituciones académicas con varias empresas- integrado en la Universidad de Navarra. También por ello, es claro que el interés de la obra no se restringe al ámbito filosófico, sino que alcanza a la misma teoría económica y empresarial, y a todos los agentes económicos en su conjunto.

Como decía G. Stigler en un conocido ensayo, «una frase bien pensada» -y todas las de Mathieu lo son- «puede abrir más horizontes a la economía que muchas páginas que alardean de un potente aparato matemático y formal». De ahí que esta *Filosofía del Dinero* interese de veras, y sea un buen modo de empezar una «Filosofía de la economía», apta no sólo para economistas y filósofos, sino capaz de despertar el interés de cuantos vivimos en una sociedad cuya economía está monetarizada.

Federico Basañez

* * *

Angel Rivière, *Objetos con mente*, Alianza, 1991, 245 pp., sin índice de materias ni de autores, pero con Bibliografía (pp. 229-245).

La metáfora mente/ordenador, ¿cómo la puede aprovechar el psicólogo? Tal es el tema de este libro, que ha triunfado en la difícil tarea de ser tanto una exposición clara y pedagógica, como conjuntamente y a la vez una elaboración personal y muy sugerente en ciertos puntos. Es ante todo su apuesta porque la llamada "teoría (que el sujeto tiene) de la mente (ajena y propia)" sea el complemento del enfoque cognitivo, lo que destacaría como sumamente lúcido y valioso: el papel de lo interpersonal en la formación de las capacidades intelectuales exclusivamente humanas (recuérdense aquí las conexiones con Vygotski de Rivière) era en principio algo por completo ajeno a la "mente como ordenador", y por eso mismo los intentos como los de este libro apuntan justo a lo que se estaba necesitando. Pero vayamos más pausadamente.

En primer lugar encontramos una génesis histórica de amplio horizonte (que es al final sintetizada en p. 123) del cognitivismo. Inversión del animismo primitivo. Turing, y TOTE o retroalimentación. Fracaso tanto del descriptivismo introspectivo como del conductismo. Insuficiencia de la psicología natural (pp. 164, 183), «que comprende, pero no explica la mente» (Añade Rivière otras dos acusaciones contra la psicología natural las cuales yo ya no comparto. «Se maneja con supuestos teleológicos», pero ¿acaso no está presente también en el núcleo teórico de la Etología el concepto de meta, el concepto del objetivo de rellenar alguna pauta consumatoria insatisfecha?; y «permite sólo inferencias idiográficas, de las personas en especial», pp. 140, 183, pero precisamente en cuanto que esas personas, aunque en contextos —ya externos, ya internos— muy variados, no serían especiales —«a esas personas se les atribuye una mente idéntica a la de uno», como leemos en pp. 154 y 150, y justo para sostener esa identidad, «para encontrar un estado intencional que mitigue o haga com-

prensible la desviación» es para lo que se forjan las narraciones, según la propuesta de Bruner mencionada en p. 183—). Otro punto que habría contribuido a la aparición del cognitivismo es «la imposibilidad de que el estudio objetivo de la mente se haga a partir de la biología». Imposibilidad por ahora: En la crítica (pp. 85 y 86) a Searle, y también en 136 y 221, echo de menos una mención explícita a la oportunidad / no oportunidad, que es, diría yo, el rasgo decisivo de todo acotamiento de campo en ciencia.

Tras esos avatares históricos, tenemos en fin que para algunos tipos de investigación se considera útil el englobar mentes y ordenadores, lo mismo que para estudiar los aspectos físico-mecánicos, o los aspectos biológicos, de los seres humanos se habían considerado útiles otros englobamientos (cita de Pylyshyn transcrita en p. 88). Y no importará que los procesos así investigados sean inconscientes: «la conciencia no está constituida para informar sobre la naturaleza interna de las funciones mentales» (p. 164), sino para «afrontar el "mesocosmos" psicológico» (pp. 32, 84), y hoy tenemos muy claro que «hay que buscar lo computacionalmente complejo por debajo de lo fenomenológicamente obvio» (p. 148). Sin embargo, la psicología tiene un compromiso empírico ineludible (99-100, 11, 113), y por eso se ha de distanciar de un entendimiento literal de la analogía mente/ordenador; el estilo de pensamiento y los criterios de justificación habrán de modificarse (pp. 94-95). Aunque, eso sí, sea indudable que la opción por lo deductivo y por la coherencia y la ambición teórica que caracterizan a los partidarios del entendimiento literal ha supuesto (p. 100) un magnífico revulsivo para la psicología tentada por la acumulación observacional de corto alcance. Ahora bien — y éstos son los reparos que me asaltaron ante el capítulo 4— la alternativa literal que requiere ser modificada por el compromiso empírico, la está ahí identificando Rivière sólo con la corriente de Fodor y Pylyshyn o Newell y Simon, es decir, la C(omputación de) R(epresentaciones), o sintaxis de símbolos mentales. En efecto, de la otra corriente, es decir, del conexionismo o P(rocesamiento) D(istribuido en) P(aralelo) —pp. 102-106, y raíces históricas en p. 63—, se nos subrayan repetidamente en el libro todos los rasgos que la acercan a la mente real (sobre todo, pp. 223-225). Pero afortunadamente, y pese a lo que parecía inferirse del cap. 4, Rivière no olvida las abismales diferencias que sigue habiendo entre los modelos conexionistas y la mente humana.

La diferencia consistente en la conciencia animal, eso sí, hay que decir que, si no la olvida del todo, al menos la desatiende bastante. Se limita a citar, p. 76, la sugerencia de Johnson-Laird de que «la conciencia simple, el mero darse cuenta de sucesos, podría tener sus orígenes en la aparición, a partir de una tela de araña de procesadores paralelos, de un monitor de alto nivel». Y a mí me gustaría que hubiese insistido por el contrario en que la conciencia animal ha de ser anterior a toda percepción. ¿Acaso las percepciones no son guía para la acción?; y la capacidad para ésta última, ¿cómo iba a surgir, cómo iba a diferenciar a los animales de los vegetales, antes de que el sistema motivador estuviera ya instaurado, o lo que es lo mismo, de que hubiera ya aparecido el primer germen de conciencia que suponen las pautas consumatorias o deseos innatos? La desatención de Rivière a la conciencia animal encaja, ya se habrá notado, con dos puntos que arriba critiqué, uno, el de olvidar las metas u objetivos animales, y el otro, el de desesperar completamente de la posibilidad de algún acercamiento entre lo mental y lo biológico, sin duda por no haberse planteado siquiera un enfoque genético—funcional (¿por qué la evolución necesitó llegar a cada conquista?) al estilo, p. e., del que adopta Dennett, 1991, cap. 7.

Pero si el asunto de la conciencia de nivel animal es así pasado de largo en el libro, la conciencia humana, en cambio, da lugar a unas páginas que, además de insospechadas, son ante todo brillantes y atractivas. En p. 147 encontramos una declaración programática: «Una tesis fundamental que me gustará reflejar en estas páginas es la idea de que gran parte de las funciones mentales humanas, y muy en especial las de pensamiento y lenguaje, sólo pueden explicarse teniendo en cuenta la capacidad humana de

realizar funciones mentales acerca de las funciones mentales propias y ajenas, de tener, por así decirlo, funciones mentales de segundo orden». Como se ve, Rivière está recogiendo la idea de la "intencionalidad de segundo orden" de Dennett, y también la definición de Johnson-Laird (citada en p. 76) de la conciencia compleja o reflexiva como «poder de autodescripción», o, como en otras obras lo formula ese mismo autor, «capacidad recursiva de incrustar modelos mentales dentro de modelos mentales». Pues bien, en esa declaración programática podemos ya advertir la ambigüedad, los dos polos en mutua tensión, que van a marcar el modo como Rivière la desarrolla en los capítulos 7, 8 y 9.

«Realizar funciones mentales acerca de las funciones mentales propias y ajenas», acabamos de leer (También en p. 130 —«nos / les»—, 134, —«propia / de los demás»—...). Y nos preguntamos: De esas dos formas —una, acerca de las funciones mentales propias, y la otra, acerca de las ajenas—, entre esas dos formas, repito, ¿cuál habrá sido la más originaria, y por tanto el acceso primitivo a las funciones psíquicas superiores o exclusivamente humanas?

Hay un apartado, uno solo, en que el origen intrapersonal parece ganar claramente la partida. Se trata de las páginas (161-163) en que Rivière recoge y elogia la propuesta de Leslie de que la capacidad metarepresentacional derivaría del juego simbólico o «pretense». Tres posibilidades de juego simbólico —1) escoba/caballo, 2) lavar a la muñeca "como si" estuviera sucia, y 3) cabalgar sin nada cuando la escoba no es accesible— son propuestas por Leslie como el origen intrapersonal de la misma capacidad que más tarde daría lugar a la captación de que otras personas pueden tener: 1) un sentido, un contenido mental, distinto al que de la misma cosa uno tiene; 2) creencias que uno considera falsas, y 3) contenidos mentales que intentan apuntar a presuntos referentes que uno considera que no existen. A mí no me convence eso. El niño no tiene simultáneamente dos representaciones distintas —la real y la lúdico-simbólica— de la escoba. A él lo único que le interesa de la escoba es que sobre ella se puede desplegar la pauta motora de montar a caballo: De entre todos los aspectos de la situación real, el niño sólo enfoca su atención sobre su propia pauta motora. ¿Por qué? Ha de centrarse en eso, porque eso es lo único que él puede a voluntad volverse a dar a sí mismo de entre todo lo que constituía aquella escena real de cabalgada ante la que aprendió. En efecto, mientras que por naturaleza y primariamente lo exteroceptivo no depende del organismo, los movimientos voluntarios, en cambio, el organismo los repite cuando quiere, y puede así valerse de ellos para indirectamente llegar a controlar de algún modo lo exteroceptivo (Evocación visual no es causa, sino efecto, de la imitación diferida: Piaget). Ahora bien, si realmente no hubiera metarrepresentaciones en esa temprana actividad —prelingüística y no interpersonal— que es el juego simbólico, entonces se podría ya sugerir que nuestro segundo trío supondría en el 2), la aparición de la conciencia del otro y simultáneamente del yo, en el 1), de la idea de "cosa en cuanto pensada", y en el 3), del pensamiento como un plano independiente. Pero lo que nos interesa ahora es calibrar hasta qué punto la recogida de la propuesta de Leslie sella e imprime carácter a la postura de Rivière.

Y lo que encontramos en el resto del capítulo 7 es una sucesión de datos que tienden todos a subrayar lo interpersonal, aunque, eso sí, su exposición a veces se deslice en el sentido opuesto. Sobre el más llamativo de esos deslizamientos —«El "homo psychologicus" emplea un cuadro privilegiado del propio yo como modelo de lo que es ser otra persona» (p. 154)—, me gustaría comentar que el yo, con saber cómo habérselas con sus funciones mentales (y sin necesitar, pues, verlas desde fuera, como en un cuadro) tiene bastante para lograr, valiéndose de ellas, imaginar y calcular cuál será la interioridad que está dando lugar a la conducta ajena a la que él está atendiendo: el cuadro, la visión como desde fuera, no aparecerá para el sujeto sino cuando éste haya ya descentrado o "puesto en los zapatos de otro" sus propias funciones mentales. Pero, por lo demás, todo se alinea con la tesis de que la "inteligencia social" es el aspecto en el que primeramente

se despegó la capacidad intelectual de los primates, tesis (de Humphrey, Seyfarth / Cheney ...) que ha venido por fin a dar digna sustancia al Principio de Vygotski, y también (véase p. 151, último párrafo) a prolongar más allá de lo cinestésico-motor la trayectoria genética que de la imitación trazó Piaget. (No afecta a la validez de esa tesis el hecho de que todavía no se haya decidido qué es lo que los primates actuales son capaces de atribuir a otro, si sólo el estar viendo o no estar viendo una escena, o si por el contrario, también un determinado pensamiento acerca de la escena que sea distinto al que sobre la misma ellos tienen. Incluso en el caso peor para los chimpancés u otros primates actuales, éstos ya estarían en la antesala misma, o sea, a un paso sólo, de que la imitación de la conducta ajena llegue a ser imitación de actos de habla delatores de creencias contradictorias con la propia creencia del imitador). La visión del sistema cognitivo humano como dotado especialmente y originariamente para atribuir estados mentales no queda en realidad confinada al cap. 7. Los párrafos sobre el animismo primitivo (p. 43, 166, 169 y 173), inmejorables diría yo, salpican otros capítulos también.

En p. 160, la exposición de la "teoría (que el sujeto tiene) de la mente (ajena)" se centra en la "falsa creencia" que sólo a partir de los cuatro años y medio el niño es capaz de atribuir por inferencia a otro. Además, antes de esa edad, el niño olvida cualquier percepción suya a la que una percepción posterior haya desmentido, y, por tanto, convertido en inútil desde el punto de vista primario del "habérselas con el medio" (olvida, se podría decir con terminología de Dennett, la primera versión o "draft", y se queda con la versión posterior de ese lapso temporal —del rato todo completo, y no de un único instante—). Pues bien, Rivière advierte que la tarea de conservación del líquido, p. e., en cuanto requiere el mantenimiento mental de la antigua percepción con vaso larguirucho, es en esquema análoga a la de la falsa creencia, y sin embargo sólo se logra resolver —continúa Rivière— mucho más tarde. Esa observación es tan lúcida como llamada, diría yo, a tener consecuencias decisivas. ¿Cuál sería entonces el aspecto por el que originariamente se rescata la percepción desfasada para incluirla en la conciencia del momento posterior, ese aspecto que podría introducirla allí gracias precisamente a que la estaría dotando de cierta realidad? Puesto que el buzón del experimento proinnatista de Mitchell y Lacohee, 1992, no puede postularse a la letra como un elemento del mundo de los homínidos primitivos, nos queda entonces que ese experimento es en realidad el mejor puntal para la tesis del origen interpersonal: El buzón en el cual el sujeto sabe que la antigua percepción, por más que ya no tenga vigencia, sigue estando guardada realmente, no puede ser al principio sino la mente del otro, y sólo más tarde (¿lenguaje interior mediante?) el yo del pasado. En definitiva, el punto que, dentro de ese capítulo —el 7— cuya presencia misma es ya una novedad originalísima, se destaca claramente como el más personal —el punto de la comparación "conservación / falsa creencia", ya se sabe— acaba apuntando claramente hacia el origen interpersonal de las funciones mentales de segundo orden.

En el balance general pues, hay que decir que gana la partida el polo interpersonal de aquel dilema que arriba formulamos. Es más, alguno de los puntos recogidos en el capítulo exagera más de lo debido, diría yo, la atención a lo social. La reformulación máximamente facilitadora del problema de "las cuatro tarjetas" ha de involucrar, eso está claro, lo interpersonal, pero ¿se sigue acaso de ahí el que su contenido semántico haya de consistir necesariamente en asuntos sociales? ¿No podrían dar el mismo juego que los contenidos de Cosmides otros que de social sólo tuvieran el hecho de ser presentados como objeto de discusión entre dos personajes que, por conocidos, o por estereotipados, fueran fácilmente codificables, y de ahí fácilmente objeto de "role-taking"? (El pensamiento crítico y dispuesto a ser falsado, la puesta entre paréntesis del propio pensamiento, es favorecido por la discusión: Deanna Kuhn).

Ya que hemos mencionado el valor de la discusión, y dejando ya el capítulo 7, me gustaría comentar que es precisamente una

originaria contraposición de observaciones la que habría puesto en marcha el proceso de objetivación científica cuyos momentos siguientes sí se recogen ya en p. 175. Es decir, el haber llegado a «X percibe que p», si bien es el requisito previo para captar ese enunciado como indigno de confianza y como necesitado, pues, de que se lo transforme en un intersubjetivo o suprasubjetivo «p», no sería la raíz primera del proceso. Esa raíz, esa conexión con lo espontáneo, habría que ponerlo en un «p» acrítico que ni siquiera se reconoce a sí mismo como contenido mental. Y es para que ese «p» acrítico que no tiene diferenciado todavía el concepto de "cosa en cuanto pensada", pase a ser un aséptico informe en tercera persona —«X percibe que p»—, para lo que sería decisivo el conflicto interpersonal.

Hacia el final del libro nos espera todavía otro asunto importante —«la intuición de la forma en el pensamiento y el lenguaje»— al que Rivière sabe dar un marco ambicioso e iluminador (pp. 189-194). Durante bastantes años, y coincidiendo con la época en que el enfoque C-R no tenía aún alternativa dentro del cognitivismo, las llamadas de atención eran (pp. 216-219) típicamente para reivindicar el papel explicativo de los factores semánticos (y esta tendencia dentro del cognitivismo se correspondía con el descontento de los psicólogos evolutivos ante la forzada marginalización que el concepto de "décalage" intentaba imponer a la influencia del contenido —p. 217—). Pero cuando el conexionismo vino a minar el papel de la sintaxis, la preocupación se invirtió: Un modelo que no pueda abstraer reglas y estructuras ¿puede acaso imitar los procesos de pensamiento y lenguaje? (p. 226). La insistencia de Rivière en la vocación originariamente social de la inteligencia humana apunta por dónde habría que buscar la solución. La atribución interpersonal de contenidos mentales habría dado lugar a un tipo exclusivamente humano de comunicación, la comunicación predicativa, que necesita indispensablemente de la sintaxis. Y la sintaxis, una vez creada para esa función comunicativa, empezaría a aplicarse a una indefinida variedad de otras funciones, incluso a la percepción visual en el caso, p. e., de esas imágenes sintácticas de apoyo a problema geométrico sobre las que ha insistido Pylyshyn y que es evidente que no pueden tomarse como ejemplos de mera y típica percepción visual (El tema de las imágenes mentales, por cierto, está tratado —merece la pena mencionar ese valioso resumen— en pp. 90, y 98-99).

Este libro no sólo lo deben leer cuantos se relacionen con la ciencia cognitiva, ya sea como simpatizantes, ya como alérgicos a ella. Yo diría que un lector con curiosidad filosófica y antropológica, como es mi caso, verá asomar en la obra que nos ocupa algunos de los más entrañables asuntos que caen bajo su curiosidad. Y en general, para quienes quieran conocer alguna de las ideas de fondo que están conformando nuestro fin de siglo —mente/ordenador, y lo social en el origen de la inteligencia humana— este libro es recomendable.

Teresa Bejarano

* * *

Giovanni Sartori, *La democracia después del comunismo,* Madrid, Alianza, 1993, 149 pp.

La persona interesada en el momento cultural que vivimos debe leer ciertos libros. Este es uno de ellos porque ayuda a entender esta época post-ideológica (D. Bell, G. Fernández de la Mora), post-moderna (A. Bloom, Vattimo); post-totalitaria (F. Fukuyama). Pero el tema del libro que nos ocupa apunta en otra dirección: ¿entramos en una época post-democrática? Por lo menos entramos en otro concepto de democracia del vigente hasta ahora. En este sentido no puede ignorarse el análisis que John Gray hace del liberalismo posible -J. Gray, *Post-liberalism,* Routledge, 1993- en esta era post--moderna.

Esta obra de Sartori, importante teórico actual de la democracia, es considerada por el autor como «un apéndice al libro *mayor* concebido en los años ochenta», la *Teoría de la democracia* (Alianza, 1988). El problema que aborda es, pues, si en el futuro se han de dar los supuestos necesarios para el funcionamiento de la democracia. O, por el con-

trario, si la democracia posible coincidirá con la históricamente habida en la modernidad o sólo lo hará con el hombre.

El libro está dividido en nueve capítulos. Entiendo que los cinco primeros trazan un marco del tema tal como aparece ahora en su devenir desde la Revolución Francesa. Para el autor «queda claro que la teoría liberal-democrática de la democracia vuelve a encontrar en los acontecimientos de 1989-91 su revancha y su mejor confirmación... Sigue siendo verdad que el derrumbamiento del comunismo cierra un ciclo histórico y cambia, para citar a Ortega, *El tema de nuestro tiempo* (Prefacio). Así, estudiará «la democracia sin enemigos» (Cap. 1); el «fin de las ideologías» (Cap. 2); la «cultura de la revolución» (Cap. 3); el «pensamiento recto» (Cap. 4) y la «crítica de la crítica» (Cap. 5). Esté en sus aspectos «constructivos y negativos» para poder «llegar a la superación de la diferencia entre la teoría normativa y la teoría empírica de la democracia que ha acabado en separación o, mejor dicho, en dos paralelas que no se encuentran jamás» (p. 71). Así, «nos falta una teoría completa -que sea *al tiempo* prescriptiva y descriptiva- centrada en la interacción entre el deber ser y el ser» (*ibid.*).

¿Cómo ha sido posible esto? Aquí el autor apela a la teoría de Hirschmann -cf. *The Rhetoric of Reaction,* Cambridge-Harvard Press, 1991- sobre el «efecto perverso»: «*Cualquier* acción destinada a mejorar un determinado aspecto del orden político, social y económico sirve únicamente para exacerbar la situación que se desea mejorar» (*ibid.*). Realmente no podía ocurrir otra cosa cuando el «olvido del ser» (Heidegger) ha llevado a una filosofía del «pensar» *(cogito)* que ha devenido finalmente en ideologías contrapuestas, cada una con una *Weltanschauung* o imagen del mundo contrapuesta a las otras y determinada por el «ismo» (N. Hartmann) elegido por cada cual como posición central determinante de todo el discurso y fundamento de «su» realidad... pensada. Más adelante el autor recordará que tanto A. Smith -con la mano «invisible»- cuanto Hegel -con «la astucia de la razón» (cf. p. 114)- muestran la revancha que la realidad del ser se toma del pensar ideológico. Así, «el fin de la ideología está teniendo lugar... con velocidades muy distintas» (p. 30) aunque, ya al final del libro, resalta que «la buena noticia -entre todas las que no lo son- es que el fin de las ideologías permite verdaderamente *repensar,* es decir, volver a pensar libremente, repensar sin miedo a pensar» (p. 130).

Para llegar a esta conclusión, el autor recorre un largo camino. Por de pronto, separa los dos modos del poder social, el económico y el político, cada uno sujeto a su propia gramática lógica. Así, los capítulos 6 y 7 los dedica a lo económico y los 7 y 8 a la política. Es obvio que en el discurso económico se ha producido el choque entre la economía de mercado de las democracias y el mercado centralizado del socialismo real, ahora fracasado. En esto lo que está en juego no es la libertad en su sentido fuerte, sino la «libertad económica» concreta. Pero, «aunque la economía planificada es una economía *no natural,* una anti-economía de derroche y estancamiento, no se trata de que una economía de mercado sea *natural,* es decir, que brote de sí misma y de la nada... El mercado es un orden espontáneo en el sentido de que se autogestiona, no en el sentido de ser un parto espontáneo» (pp. 80-1).

Como resultado social, en el socialismo real «después de medio siglo de planificación ha surgido el *hombre protegido* que ciertamente vive una vida mísera, encerrado en su nicho, pero que no sabe vivir fuera de su nicho» (p. 83). Por esto, tras el cambio, «no sabemos cómo se implanta una sociedad y una economía de mercado donde imperaba su negación: el orden de la planificación» (p. 83).

Instalados ya en la economía de mercado, vemos como en su desarrollo se pasa del manejo de lo inmediato y preparatorio para la vida, en el «oikos nomos» u orden de la casa, a la crematística o manejo de la riqueza (Aristóteles). Pero, se pregunta el autor «¿nuestra crematística surge verdadera y totalmente de la oikonomía?» (p. 87). Por de pronto hay que admitir que cada modalidad económica está regulada por su propia lógica: «El *dominus* era, pues, un patrón con obligaciones. El propietario-patrón del capitalismo triunfante gobierna igualmente *fuera de la familia.* Todo es suyo -pero su *poder externo* no comporta

obligaciones» (p. 89), aunque realmente hoy «este tipo de *capitalismo patronal* está ampliamente en extinción» (*ibid.*), siendo sustituido por «el *capitalismo anónimo* de los gigantes de mercado gobernado por *managers*» (p. 90): Ha desaparecido, pues, la relación «personal» sustituida por la «funcional» en una sociedad «que no puede tener sentimientos afectivos hacia sus miembros» (T. Parsons).

Este paso significa la igualdad entre la economía privada de los «managers» y la economía pública de los «tecnócratas» (Galbraith): En uno y otro caso, al entrar la empresa en pérdidas, el responsable de la gestión «ya no paga de su propio bolsillo, *no pierde lo suyo*» (p. 91), pues «el manager que está en números rojos no cae, y sus pérdidas son restituidas por las arcas del Estado» (p. 95). Así, independientemente de la imputación de las pérdidas por mala gestión, estas están ahí; pero, aun así, «mientras que el manager del Estado sea nombrado únicamente por méritos políticos... el manager privado privado sigue siendo preferible» (p. 96), pues se recluta por méritos profesionales.

De uno u otro modo esto significa «el fin de la división entre la economía de izquierda y la economía de la derecha» (p. 96). Esta división sólo «es una de las muchas tonterías del pensamiento ideológico» (*ibid.*). Entonces «cuando del *producir* se pasa a *distribuir*... se sale de lo económico y se entra en lo ético-político... La economía está destinada a producir riqueza. La política se dedica... a la distribución» (p. 97). Y ahora, «son las distribuciones las que pueden ser declaradas de izquierda o derecha... La política puede distribuir riqueza solamente si la economía la produce» (*ibid.*). Así, aunque «la segunda es más importante que la primera... la prioridad procedimental sigue siendo la misma» (p. 98). La conclusión, por ello, es clara: «La economía del Estado es la peor en la medida en que se convierte en política y está contaminada por el control político» (p. 99).

Pasamos, pues, del «ser» económico al «deber ser» político. En el paso se abandona tanto la economía centralizada del socialismo real cuanto esta ideología política: Solamente nos quedan el *mercado* y la *democracia*. Y, aunque «en política el momento de la verdad es diferible y la verdad puede oscurecerse» (p. 102), siempre será cierto que «*la democracia en déficit* que no logra controlar el gasto y se deja atrapar en el círculo vicioso de la deuda-inflación es, sin duda, una democracia afligida por una mala política» (p. 103).

Es en este punto crucial donde aparecen los «efectos perversos» (Hirschmann) o las «consecuencias no deseadas» (Popper-Eccles) inscritas en la condición indigente y necesitada de la limitada naturaleza humana. En efecto, «nuestras instituciones (democráticas) fueron concebidas en el S. XVIII para hacer frente a la mala ciudad, es decir, para controlar y limitar el poder absoluto, el poder arbitrario. Uno de estos límites, el más antiguo (que se remonta al medievo) es planteado por el principio *no taxation without representation:* el soberano no puede aplicar impuestos sin el consenso de los contribuyentes... El poder de los parlamentos era, precisamente, el poder sobre la *hacienda*... destinado a contratar y, al mismo tiempo, a frenar el gasto» (p. 104). Pero... «con la extensión del sufragio también se convirtieron en electores los que poseían poco o nada, aquellos que no pagaban. Así el representante que frena el gasto porque representaba a los contribuyentes fue sustituido poco a poco por el representante que aumenta el gasto porque representa a los beneficiarios... En un Estado que lo hace todo y al cual se pide que lo remedie todo los parlamentos se convierten en mucho más dilapidadores que el gobierno» (p. 105).

De esta manera, «el llamado nuevo orden se configura, en realidad, como un nuevo desorden... La mayor seguridad externa permite, y quizá alienta, una mayor desestabilidad interna» (p. 109). Este problema *político* se agrava porque *socialmente* «estamos saliendo del mundo de las *cosas leídas* para entrar en el mundo de las *cosas vistas*... Una revolución que está a miles de leguas de todas las demás revoluciones, incluyendo la imprenta» (p. 124). Hasta ahora «el hombre nunca ha visto los acontecimientos del mundo; se los han contado y unas pequeñísimas élites intelectuales se han dedicado a explicar el mundo pensándolo... el mundo *visto* se reducía al mundo en que el

hombre había nacido y transcurría su vida... el mundo anterior a las comunicaciones de masas era un mundo dormido... el tele-ver *hace cambiar*, pone en movimiento lo inmóvil y da vida a lo inerte» (p. 125). Así, explica a continuación, es como se ha derrumbado el universo del «socialismo real»: Las revoluciones que han transformado los regímenes comunistas han sido rápidas y pacíficas (*ibid.*)... porque han sido reforzadas y protegidas por la visibilidad... sin televisión y sin vídeo-poder no hubiera sido así» (p. 126).

Pero, si esta es la «*pars construens*» de la nueva situación, conlleva inevitablemente otra «*pars destruens*»: «Hasta aquí los méritos. Pero a más largo plazo... la pregunta es: ¿qué ocurre con el *homo sapiens* frente al *homo videns*... asistimos... al advenimiento de un animal ocular que conoce únicamente lo que ve *sin saber*... cuya vida ya no está entretejida por conceptos, sino por imágenes... cada vez más entretejida por emociones» (pp. 126-7): Es, pues, la entronización técnica de la masa emocional y no racional (Ph. Lersch, G. Le Bon) y con ello, «nuestro destino dependerá, cada vez más, del *poder de las imágenes*» (*ibid.*) y en este mundo, «todo pierde su proporción y tampoco se comprende qué problemas son falsos y cuales verdaderos» (*ibid.*) porque «las noticias que salen en las ondas son filtradas a su vez por dos criterios: deben ser videogénicas (bellas y fáciles de ver) y también beneficiosas (acordes con los gustos de los usuarios)» (p. 128). En otras palabras, su relación con la verdad racional, objetiva, es nula, siendo cambiada por el *sentimiento subjetivo* de los componentes de la masa.

Llegamos al final de este importante análisis de la situación actual del discurso sobre la democracia. Y aquí, desgraciadamente, no podemos coincidir con el autor. Para este, «quien gobierna hoy sin democracia juega sin legitimidad. Pero incluso el juego democrático puede jugarse mal. ¿Sabrá resistir la democracia a la democracia?... Sí, porque el pesimismo de la inteligencia es combatido por el optimismo de la voluntad» (p. 130). A esto no podemos asentir porque el autor se muestra incongruente son su propia línea argumental: Defender al *homo sapiens* oponiendo la voluntad a la razón destruye lo que quiere defender al caer en el voluntarismo utópico («esto quiero, esto ha de ser») que ha criticado en los totalitarismos de todo tipo.

No podemos aquí menos de recordar las palabras de Donoso Cortés sobre la soberanía democrática: «¿En qué parte del hombre la han localizado los filósofos? La han localizado en la voluntad... Si la hubieran localizado en la inteligencia y no en la voluntad, hubiera quedado aniquilada su teoría;... porque si el dominio pertenece a la inteligencia, el dominio de la sociedad pertenece a los más inteligentes; si pertenece a los más inteligentes ¿qué es la democracia? ¿qué es el pueblo?... Al contrario: Si la soberanía reside en la voluntad... el hombre en cuya frente brilla el rayo del genio, es igual que un ser estúpido e imbécil; porque si todas las inteligencias no son iguales, todas las voluntades lo son. Sólo así es posible la soberanía del pueblo; sólo así es posible la democracia» («Lecciones de Derecho Político» en el Ateneo de Madrid, Lección 2ª, el 29 de noviembre de 1836).

Es decir: En siglo y medio nada se ha avanzado en este tema. Parece como si la «astucia de la razón» hegeliana impusiera su recurrencia.

Antonio Segura

* * *

Max Scheler. *El Resentimiento en la Moral.* Madrid, Caparrós Editores, 1993.

La presente obra de este notable filósofo alemán, hoy un poco olvidado, es un ensayo publicado por primera vez en 1912 con el título *Über Ressentiment und moralisches Werturteil (El Resentimiento en la construcción de la moral)*. Más tarde, en 1915 reaparece ampliado con nuevos escritos redactados entre los años 1911 y 1914. El objetivo de esta recensión, elaborada sobre una traducción de José María Vegas, es el de poner de manifiesto la importancia de dicho ensayo en función de la lúcida intención crítica que en él se aprecia, así como del sustancioso y sugestivo cúmulo de ideas que contiene.

Es ya significativo el periodo en que se gesta y escribe, al coincidir con la etapa de mayor fecundidad intelectual de su autor.

Obras de tan conocida relevancia como *Der Formalismus in der Ethik, und die materiale Wertethik (El formalismo en la ética y la ética material de los valores)*, 1913-1916 y *Wesen und Formen der Sympatie (Esencia y formas de la simpatía)*, 1913 (ampliada en 1922), pertenecen también a este momento en el que convergen el particular uso que hace Scheler del método fenomenológico husserliano y el marcado interés por las cuestiones de carácter ético. El ensayo que nos ocupa es una recopilación, hecha por el mismo autor, de una serie de escritos menores, que no por ello desmerecen en calidad y profundidad, frente a las obras mencionadas a las que reiteradamente hacen referencia.

El Resentimiento en la Moral nos acerca a un análisis de la idea nitzscheana de resentimiento, sobre la cual gira toda la temática desarrollada en la obra, a la vez que confiere interna coherencia y continuidad a la sucesión de los mencionados escritos. Desde el estudio psicológico-fenomenológico del resentimiento, considerado como «fenómeno vivencial», pasando por sus efectos negativos sobre la moral, nos conduce Scheler a una incisiva crítica de la modernidad en el doble plano del igualitarismo democrático y del utilitarismo capitalista. Scheler, realizando una de las primeras y más agudas críticas que se han hecho a la modernidad, pone en este escrito de relieve las hondas deficiencias de la misma, las cuales obstaculizan el desenvolvimiento de una vida auténticamente humana, en un mundo sustentado en los valores utilitaristas, surgidos de la mentalidad del mercantilismo burgués.

La tesis nuclear que aquí defiende Scheler se concreta en el intento por dirimir la errónea identificación nietzscheana entre resentimiento y moral y, más exactamente, entre resentimiento y moral cristiana. Para ello realiza una reinterpretación del punto de vista nietzscheano, con vistas a respaldar su propia argumentación.

Scheler comienza mostrándonos cómo el resentimiento se origina en el conflicto interior entre el «querer» y el «no poder», esto es, en la «impotencia» entendida como la frustración de los deseos de una voluntad en sí misma *débil*. El punto de partida de su análisis se halla en los juicios sobre el resentimiento formulados por Nietzsche en la *Genealogía de la moral*, manifestando su acuerdo con él en cuanto al origen del resentimiento y a sus graves y detractoras consecuencias en el hombre y la sociedad. De este modo coincide con Nietzsche en referir el resentimiento al odio de los espíritus más débiles y serviles. El resentimiento se produce no como una *acción* frente a ciertas emociones, naturales en el hombre, de venganza, rencor, envidia, odio, perfidia, etc., sino como una *reacción*, es decir, como una represión de la descarga espontánea de esos sentimientos; ello sólo puede ocurrir en una condición humana debilitada y decadente, que va minándose interiormente a raíz de su propia impotencia y temor ante el exterior y ante las posibles reacciones de los demás. En función de su génesis represiva, el resentimiento presenta unas connotaciones propias al caracterizarse por una continuidad emocional que va horadando el centro mismo de la personalidad, como contraefecto de su no-proyección externa; al mismo tiempo, deviene un proceso de sedimentación en el que se van paulatinamente cimentando aquellos sentimientos negativos interiorizados, hasta llegar a condicionar incluso el modo de percibir la realidad.

El efecto más inmediato del resentimiento sobre la moral, y en esto Scheler sigue a Nietzsche, es la mistificación de los valores en aras de la igualdad, rebajando cualquier otro valor de naturaleza superior. Es esta la ilusión del resentimiento. Sin embargo, Scheler considera, distanciándose de Nietzsche, que el mismo falseamiento de los valores remite a una teoría axiológica fundamentada sobre una objetividad de los valores, en principio velada por una falsa apreciación de los mismos. Como ya estableciera en *Der Formalismus*, merced a la modificación del concepto fenomenológico de intencionalidad como «intencionalidad emocional», postula aquí también la esencia objetiva de los valores los cuales son puestos a salvo de toda transformación efectiva a nivel factual e histórico. El nuevo tipo de inteligibilidad afectiva que Scheler reclama para los valores y que les confiere su peculiar realidad, le

permite configurar una ética material opuesta al formalismo kantiano, aunque no empírica sino a priori en sentido crítico. En la medida en que un valor no puede ser objeto de un conocimiento racional, sino que necesariamente se asienta sobre una base afectivo-intuitiva, su aprehensión intelectiva es difícil, por cuanto no es susceptible de demostración científica. Los valores han de ser sentidos y es el modo como son sentidos lo que determinará, en último término, la conformación de la estructura social.

La moral que se basa en el resentimiento no es, pues, auténtica, sino producto de un error de valoracción, el cual encubre, distorsiona e impide la verdadera aprehensión de la eterna jerarquía y esencia del universo axiológico —empresa en que consiste, para Scheler, el proceso histórico mismo—. Por consiguiente, el resentimiento no procuraría una moral propiamente dicha, sino un modo de sentir decadente, carente de todo valor, que comporta una imagen mistificada del mundo y se instituye falsamente como «moral vigente» por un contagio generalizado. Es así como la venganza se consuma y las fuerzas reactivas pasan a dominar el contexto social. Esta es la situación que para Scheler se refleja en la Europa que arranca de los ideales ilustrados de la modernidad, encarnados por figuras tan representativas como Rousseau y Kant.

Pero la moral moderna burguesa, y es en lo que Scheler discrepa con mas vehemencia respecto a Nietzsche, no es plenamente identificable con la moral cristiana. Deshacer esta errónea tesis es el núcleo argumentativo de estos ensayos. La ética genuinamente cristiana no tiene su origen en el resentimiento sino en la concepción del amor que el cristianismo opone al «eros» griego. El «ágape» cristiano nada tiene que ver con una disposicción egoísta y decadente del alma, sino que más bien viene a identificarse con la «nobleza» del espíritu en sentido nietzscheano, puesto que es fruto de una plenitud vital que se desborda a sí misma y se vierte sobre el prójimo; el amor es una acción que tiene su fin y su sentido en sí misma. Por el amor, la relación con el otro adquiere un significado a la vez personal y comunitario que contribuye a solidificar la propia individualidad. Mientras que, por el contrario, el resentimiento levanta una barrera infranqueable en la relación con el otro porque el alma del resentido oculta su mendacidad en profundos subterráneos interiores donde los sentimientos negativos se apoderan de la personalidad, la cual al replegarse sobre sí misma obstruye toda posible y auténtica comunicación. El otro deja de ser apreciado y ponderado en su justo valor para ser visto como un objeto de un modo cada vez más arbitrario e indefinido sobre el que esos afectos van consolidando su «sed de venganza».

El error de Nietzsche al enjuiciar los valores cristianos radica, por una parte, en someterlos al criterio de la vida entendida como valor supremo y, por otra parte, en la degradación del sentido original del amor cristiano, al ser transformado en filantropía por la modernidad, siendo desposeido de su significación religiosa y, por ende, separado de Dios y de la Naturaleza. La exaltación de la «humanidad» en vez de la del «prójimo», propia de la filantropía moderna, significa, para Scheler, la más radical inversión de los valores, enfocada hacia el sólo objetivo del «bienestar social» —aunque más tarde se retractará de la radicalidad de esta crítica a la filantropía y al humanismo—. Pero esta moral de la modernidad no proviene del *ethos* cristiano; más bien desplazado por ella. El amor es ahora humanizado, sito en el ámbito carnal y sensible, y exiliado del fondo de la persona. El resentimiento, que es el verdadero germen de la modernidad se explicita en ciertos aspectos de la moral burguesa. Así, la dignidad moral no depende de la propia valía «personal», sino que responde a un modo de vida basado en el esfuerzo y en el trabajo. Más aún, los valores son subjetivados y sometidos al criterio de la voluntad general adquiriendo, en consecuencia, un sentido utilitarista. La utilidad es entonces el máximo valor al que quedan referidos y por el que se miden los valores vitales; la vida pierde su rango de fenómeno primario reduciéndose a un conjunto de mecanismos biológicos. Esta desustancialización de la vida y la depresión vital que impregna a la concepción moderna del mundo, hacen que la modernidad su-

ponga la enarbolación del pragmatismo y del instrumentalismo como coordenadas sobre las que se articula la organización específicamente social, la cual vincula artificialmente a los individuos mediante un contrato, junto con la promesa de su cumplimiento. La idea de sociedad desplaza y sustituye a aquella otra de comunidad que ligaba a los individuos como personas reafirmándolos, a la vez, en su individualidad. La idea de persona de raigambre cristiana y clave de su antropología filosófica, es en Scheler el objetivo a recuperar para restaurar el sentido de la vida humana. Únicamente así es posible eximir a los individuos de un igualitarismo indiscriminado que no repara en diferencias personales, propiciando injustos estados de desigualdad social y económica, en detrimento de la convivencia humana y atentando, al mismo tiempo, contra el «núcleo espiritual del hombre».

Carmen Traverso Arcos

* * *

Arthur Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la ética.* Traducción, introducción y notas por Pilar López de Santa María. Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1993, XLVI +299 pp.

Cuando en 1841 una pequeña librería de Frankfurt editó, por indicación de su autor, *Los dos problemas fundamentales de la ética. Tratados en dos escritos académicos de concurso,* su repercusión fue escasa. El primero (*Sobre la libertad de la voluntad humana*) había sido premiado en 1839 en Drontheim. El segundo (*Sobre el fundamento de la moral*), sin embargo, no había sido premiado en Copenhague en 1840, y Schopenhauer lo hizo constar así en la página que lleva el título.

Con la publicación conjunta de los dos escritos, Schopenhauer pretendía propinar una buena bofetada a los académicos de su tiempo. La alegoría que cierra el Prólogo a la primera edición, extraída de la Crisi cuarta del Criticón de nuestro Gracián, expresa a la perfección las intenciones de Schopenhauer, quien identifica al Charlatán con el sumo filósofo Hegel. Para que la Sociedad Danesa de Ciencias negara el premio al único trabajo presentado en tal ocasión, contaron como una de sus razones (la razón, a juzgar por su autor) los implacables ataques que Schopenhauer había dirigido contra aquél, así como las más atenuadas pero no más benévolas invectivas dedicadas a Fichte y Schelling. Con los dos últimos compartía, sin embargo, más de lo que Schopenhauer se hubiera atrevido a confesar. En cuanto al primero, coincidía con él, al menos, en una convicción de base que podríamos resumir con la expresión algo vulgar -aunque no por ello menos digna de consideración- de que todas las cosas parecen diferentes pero son, en el fondo, lo mismo. Schopenhauer, sin embargo, no llegó a superar en alguna redentora *Aufhebung* las contradicciones de su sistema. Muy al contrario, una comprensión adecuada del mismo debe pasar, necesariamente, por el reconocimiento de ese intrínseco absurdo cuyo nudo gordiano es la voluntad. Ese punto medio, la Tebas de cien puertas hacia donde conducen todos los caminos trazados por su sistema, es el «hecho» originario del mundo, que es voluntad. Por hablar en términos modernos, pura energía; puro querer sin finalidad, movimiento ciego que no apunta más que hacia su propio dinamismo interno. La voluntad metafísica, la cosa en sí cuya objetivación es el mundo tal y como lo experimentamos, el mundo como representación, su fenómeno, se sustrae a la validez del principio de razón suficiente y es, en esa medida, irracional. En tanto que irracional, incausada, es el origen de todo el mal que aparece en el mundo, en sus manifestaciones de egoísmo, autoafirmación, odio y conflictos. Por ser originariamente voluntad y una voluntad arbitraria en su querer, perversa y mala en sentido moral, el mundo no sólo tiene un significado físico, sino también y propiamente un significado moral. Prescindir de este último había sido calificado en *Parerga y Paralipómena* como el error más grande, pernicioso y fundamental. Si cabe hablar de un significado moral del mundo, si hay un lugar para la moralidad en el sistema de Schopenhauer, tendrá que implicar un rechazo de dicha voluntad, que culminará en el ascetismo y la mortificación. Para compren-

derlo habrá que cambiar de punto de vista, partiendo, no de lo que representa, sino de lo representado, yendo de la causalidad física a la causalidad por la voluntad. En efecto, si nuestro cuerpo aparece como representación en el espacio, al mismo tiempo se proclama voluntad en nuestra conciencia. La mirada se dirige ahora, pues, al sujeto volente y a su identidad con el sujeto cognoscente.

A la cuestión planteada por la Sociedad Noruega de Ciencias en 1838, de si es posible demostrar la libertad de la voluntad a partir de la autoconciencia, la respuesta de Schopenhauer es contundente: no hay tal libertad, sólo una ilusión de ella, lo que recuerda las palabras de Spinoza en su *Ética*: «Y ésta es la libertad humana que todos se jactan de tener y que sólo consiste en eso, en que los hombres son conscientes de su deseo e ignorantes de las causas por las que están determinados» (cit., n.49, p. 108). En el desarrollo de la argumentación, el filósofo acepta básicamente la postura kantiana, pero tensándola hasta el punto de hacerla retroceder a la difícil tesitura en la que ya se habían encontrado Spinoza y Leibniz. Nos referimos al problema de coordinar el determinismo y la libertad de la voluntad, entendida ésta como un *liberum arbitrium indifferentiae,* esto es, la ausencia de toda determinación en el obrar humano.

Si en su tesis doctoral Schopenhauer había abierto un mínimo reducto a través del cual se hacía posible obtener un atisbo de la relación entre el querer y el motivo a través de la autoconciencia, ahora niega esta vía, identificando así el querer con la acción. Con este desplazamiento de su postura, ésta se hace más coherente con las tesis epistemológicas de Kant, que Schopenhauer había aceptado en todo momento y que no admitían ningún tipo de conocimiento privilegiado de realidades nouménicas. Sin embargo, y en lo que respecta al problema de la libertad de la voluntad, obstaculiza aún más su tratamiento. La conciencia, en efecto, o lo es de otras cosas o de sí misma, pero, cuando ocurre lo último, tan sólo se observa a sí misma queriendo y, en cualquier caso, nos encontramos con que todos aquellos movimientos de la voluntad, aquel cambiante querer y no querer que, en su permanente flujo y reflujo, constituye el único objeto de la autoconciencia -o, si se quiere, del sentido interno-, está en relación general y conocida desde todos los aspectos con lo percibido y reconocido en el mundo externo (p. 46). Es decir, ya determinada por aquella cuarta especie del principio de razón suficiente que era la causalidad mediada por el conocimiento: los motivos. Las acciones están determinadas por éstos y por el carácter. Este carácter presenta un doble aspecto: inteligible o nouménico y empírico o fenoménico. En tanto que seres en el mundo, sólo llegamos a conocer el segundo aspecto del carácter, gracias a los síntomas que la experiencia nos proporciona a través de nuestras acciones y motivos. De la sedimentación de los mismos en la memoria, en el espacio psicológico interior, se forma la conciencia moral y, con ella, toda posibilidad de mejora. Ello es posible gracias a la culpa. El sentimiento de culpa permite obtener un atisbo de verdadera libertad y responsabilidad morales, al avisarnos de que podríamos haber actuado de otra manera. Pero esa libertad no está, por tanto, en el *operari,* sino en el *esse;* no en el obrar, sino en el ser. La paradoja del hombre reside en que hace siempre lo que quiere y lo hace, sin embargo, necesariamente (p. 128).

Pero si, por una parte, ser libre significa poder hacer lo que uno quiere y poder elegir, al menos, entre dos cursos de acción igualmente posibles pero diametralmente opuestos entre sí, por otra, cada elección está determinada doblemente por el carácter empírico y por el motivo más fuerte (que se impone darwinianamente sobre el resto). Tiene que estar determinada, pues de no ser así se debería a la casualidad, y mi obrar sería irracional. No hay más alternativas. En el caso del hombre, sin embargo, Schopenhauer reconoce una mayor flexibilidad en sus capacidades psicológicas, así como la presencia de motivos abstractos y no meramente intuitivos, como en el caso de los animales, cuya conducta parece estar así totalmente determinada. Pero esta libertad relativa, que sólo un examen muy superficial puede considerar ... como absoluta (p. 67), tampoco llega muy lejos. Las capacidades lógico-discursivas del hombre implican la posibilidad de comuni-

cación y, por tanto, la posibilidad de acceder al conocimiento de los motivos por los que yo mismo y los demás actuamos. Pero este conocimiento permite, a lo sumo, cambiar las acciones, los motivos concretos, pero no el género de los mismos, que viene dado por el carácter inteligible. El conocimiento teórico se declara así insuficiente para introducir una verdadera dimensión moral en el ámbito humano. La razón, en este sentido, se muestra claramente como lo que es, un órgano de la voluntad de vivir a la que se subordina.

Schopenhauer, sin embargo, añade que las nociones de responsabilidad, mérito y culpa tienen su fundamento último en elecciones que no están del todo causadas. Y no lo están porque la serie de las causas tiene un límite en la espontaneidad absoluta de la voluntad, verdadero *locus* donde alojar el concepto de *liberum arbitrium indifferentiae.* Schopenhauer es consciente de la dificultad inherente a transferir el concepto de libertad de indiferencia al ámbito de la cosa en sí, pues una elección absolutamente libre, emergiendo de la nada, es éticamente tan carente de valor como una elección absolutamente determinada. Afirmar lo anterior supone tanto como aceptar que «la nécessité qui attache l'homme à travers l'illusion de sa liberté n'est, en fin de compte, qu'un hasard dissimulé» (Clément Rosset, *Schopenhauer, philosophe de l'absurde.* Paris, 1967, p. 95). Quizás por ello Schopenhauer da un giro leibniziano, equiparando la libertad absoluta con una elección absoluta de sí mismo que tiene lugar fuera de toda facticidad natural, en el lado inteligible del carácter. Se trata de una libertad trascendental en virtud de la cual todos los hechos del hombre son su propia obra, por muy necesariamente que surjan del carácter empírico en su concurrencia con los motivos (p. 126).

Así, pues, Schopenhauer desplazó el concepto de responsabilidad moral desde el terreno de los motivos (Kant) al terreno del ser, a la voluntad, que es originaria y metafísicamente libre. En un paso siguiente, Nietzsche eliminaría el concepto mismo de responsabilidad moral: el hombre no es responsable de nada: «Ni de su ser, ni de sus motivos, ni de sus actos, ni de las consecuencias de éstos [...] el hombre experimenta arrepentimiento y remordimiento, no porque sea libre, sino porque se considera tal.» (*Humano, demasiado humano,* II). Esta libertad, sin embargo, sigue siendo una «ilusión necesaria». Una vez cuestionadas las categorías kantianas y con ellas la noción de causalidad que preside el sistema schopenhaueriano, el mundo de la cosa en sí y la propia moral quedan integrados en el reino de la poesía, del Ideal, que no pasa de ser un mero *ens rationis* frente a una realidad cuya esencia misma es ser apariencia, máscara.

A pesar de las obvias dificultades por las que atraviesa Schopenhauer al tratar el espinoso tema de la libertad y responsabilidad morales, el filósofo insiste en la importancia de la ética, esa «doctrina de la conversión de la voluntad» en palabras de Thomas Mann. Más arriba mencionábamos la condena que Schopenhauer hacía de todos aquellos que piensan que el mundo sólo posee un significado físico y ninguno moral. A la pregunta planteada en 1839 por la Real Sociedad Danesa de si es posible encontrar la fuente y el fundamento de la moral en la conciencia *(Bewusstsein)* o en la conciencia moral *(Gewissen),* que dé cuenta de la necesidad inherente a aquélla, Schopenhauer responde con el excelente escrito *Sobre el fundamento de la moral,* que viene a constituir la segunda parte de la obra que comentamos.

Estructurado en tres fases, comienza por plantear el problema y examinar todos los caminos anteriores a él que no llevan a ningún sitio. De estos caminos, dedicará una atención especial al propuesto por Kant, que así se convierte en introducción de su propia postura y un constante punto de referencia crítico. A esta revisión de la ética kantiana, que se complementa con el Apéndice correspondiente a la filosofía de aquél en *El mundo como voluntad y representación* y con el apartado que le dedica en *Parerga y Paralipómena* (Fragmentos sobre la historia de la filosofía, §13), le sigue una despiadada crítica de la ética de Fichte. A continuación aparece la exposición de la respuesta de Schopenhauer, para finalizar con un Apéndice en el que pone en conexión sus reflexiones sobre ética y los resultados ya obtenidos tras la exposi-

ción metafísica de su sistema en su obra principal. Las éticas de Kant y Schopenhauer se diferencian fundamentalmente en que, mientras que aquélla tiene que ver con la cuestión de cómo deben actuar los hombres, ésta habla más bien de cómo, de hecho, actúan. Según Schopenhauer, «el concepto de la obligación, la forma imperativa de la ética, sólo tienen validez en la moral teológica, mientras que fuera de ella pierden todo sentido y significado. En cambio, yo señalo a la ética el fin de interpretar, explicar y reducir a su fundamento último la muy diversa conducta de los hombres» (p. 220). No podía ser de otro modo, pues una voluntad que es, en esencia, libre no puede darse a sí misma leyes a las que deba someterse. O, dicho con otras palabras, la razón surge de la voluntad y de ella depende, no siendo, por tanto, más que un medio subordinado al dinamismo de la voluntad de la que es producto. Incapacitada la Razón para fundar un deber absoluto, el imperativo categórico kantiano vendría a ser un imperativo hipotético enmascarado cuyo asiento es el egoísmo. La ética de Schopenhauer sustituye el concepto del deber kantiano por el de compromiso *(Verpflichtung)* con respecto a las acciones que ostentan un verdadero valor moral. Descubrir si las hay, explorando en la conducta efectiva de los hombres, y cuál es su fundamento, supondrá responder a la pregunta planteada por la Sociedad Danesa, es decir, encontrar la fuente y fundamento cognoscitivo de la moralidad.

Si la ética ha de hablar de los conceptos de bien y mal, descubrir su origen será para Schopenhauer revelar la vacuidad de ese «yo» que sobrevalora el egoísmo y que contempla a los demás «yoes» como cosas, como diferentes de sí mismo e irrelevantes. El gran engaño de la diferenciación misma es el *principium individuationis.* Por ello, para exponer cómo la ilusión de la diferenciación reside en el fenómeno, recurre Schopenhauer a la alegoría del Velo de Maya. Esta alegoría, que el filósofo toma de los Vedas y Puranas, supone una reelaboración del mito de la caverna platónico. La doctrina de Maya distingue también dos ámbitos de la realidad, la apariencia y lo verdaderamente real o, por hablar en términos kantianos, el fenómeno y la cosa en sí. La obra de Maya es, precisamente, este mundo visible en el que somos un efecto mágico denominado existencia, una ilusión insustancial y momentánea, un sueño efímero del que no es posible afirmar con certeza que es o que no es. En el capítulo «Schopenhauer y el budismo» de su *Schopenhauer,* Magee subraya el paralelismo existente entre el idealismo transcendental y el budismo. Según él, Kant, arropado por una tradición milenaria de pensamiento que se extiende hasta Platón y más allá, habría convertido en una verdad demostrada lo que en oriente era una creencia fundada en una cierta percepción del mundo. Sin exagerar la importancia de esta idea, es interesante observar que el interés de Schopenhauer por la filosofía budista pudo estar favorecido por la asimilación de una herencia filosófica eminentemente occidental.

El individuo del Velo de Maya no ve la esencia de las cosas. Atrapado en la inmensa fantasmagoría del mundo, ve sus manifestaciones como separadas y distintas, hasta contrapuestas. Ahí radica el origen de todo el mal del mundo, su dolor. Ello procede del error según el cual el mundo y «yo» no somos conmensurables. La distinción entre «yo» y «tú» caracteriza el egoísmo del hombre y su esencia metafísica misma. El «yo» pasa a ser lo único importante frente a las sombras del resto de las cosas. Pero, si se mira con más atención, ese «yo» no puede ser fundamento de ninguna valoración, pues en el mundo de las representaciones no hay razón para otorgar un privilegio a ninguna sobre la otra, como tampoco hay razón alguna que justifique que al «yo» le importen más los estados futuros que los pasados. Así, el hombre del Velo de Maya está condenado a la irracionalidad. Reaccionar contra esa arbitrariedad supone, pues, construir el sentido, reconocer en el mundo una medida que haga conmensuble el obrar humano anulando las diferencias establecidas por cada egoísmo.

El hombre experimenta la virtud como aquel aprendiz hindú ante quien un espíritu hizo desfilar todos los seres del mundo, animados o no, y al pasar cada uno repetía «tat twam asi» («esto eres tú»). Esa identidad

profunda, pero olvidada por el hombre, apresado en el Velo de Maya, también aparece en la tradición occidental revestida por los ropajes simbólicos de la Kabbala judía (que Schopenhauer conocía, al menos, a través de la obra de Jakob Böhme). En uno de los mitos de la creación que narra un Midrâs del siglo II a.C., la figura de Adán (adamá en hebreo significa «la tierra») es identificada con un Gólem («hombre de barro») de dimensiones tan gigantescas que abarca todo el universo. Ante este Gólem en estado primitivo, mera *hylé* aún desprovista de forma, de lógos, Dios hace desfilar toda la creación, todas las generaciones futuras hasta el fin de los tiempos. Ese conocimiento quedará sepultado tras serle concedida la capacidad lingüística y ver reducidas entonces sus dimensiones a las actuales (en lo que supone su caída). Pero ese conocimiento sigue estando latente, sólo que no es accesible al conocimiento discursivo, que necesariamente implica confusión y engaño al impedir la auténtica comprensión de las cosas. Ello puede ayudarnos a entender, por una parte, la aversión que Schopenhauer siente por toda máxima racional universalmente legisladora de la conducta humana y, por otra, su interés por la comunicación, considerando una tarea necesaria la clarificación de conceptos, la exploración de los distintos usos lingüísticos en los que se sedimentan formas de vida en las que encontrar la medida común que permita fundamentar la moral. Schopenhauer se revela así como un filósofo sorprendentemente moderno que no duda en recurrir a los datos proporcionados por otras culturas, a las costumbres imperantes en su tiempo y sociedad o a la información facilitada por otras ramas del saber, sean éstas la física o la biología o la química.

Del conocimiento de aquel «tat twam asi» surge la bondad moral. Las acciones de auténtico valor moral son aquellas cuyo motivo es la compasión, que ejecuta las obras de amor. El proceso asombroso y hasta misterioso de la compasión es el fenómeno originario de la ética y la fuente de donde emanan las dos virtudes cardinales de la justicia y la caridad. La primera es una virtud puramente negativa, que representa un primer avistamiento de la perversidad de la individuación y una firme disposición de no causar sufrimiento a los demás para aumentar el propio bienestar. Así, la justicia individual es un primer paso en la Justicia universal que hará enfrentarse a la voluntad metafísica consigo misma. Si con la justicia el egoísmo comienza a ceder, con la caridad el hombre se compromete a salir fuera de sí mismo y del Velo de Maya y está dispuesto a renunciar a todo placer fenoménico, tormento o dolor que siempre es el mismo, porque su causa es sólo una. El hombre virtuoso se encamina así hacia la santidad, hacia la autoabnegación y el autosacrificio, haciendo suyo el inmenso dolor del mundo, el dolor de la humanidad, pero también el sufrimiento de los animales y, por qué no, el dolor de la naturaleza enferma y agonizante. De acuerdo con esta profunda visión del mundo, las páginas que Schopenhauer dedica a la defensa de los animales, o su protesta contra la esclavitud de los negros y la explotación laboral de los más débiles muestran una sensibilidad muy acorde con los movimientos contemporáneos ecologistas o a favor de los derechos humanos.

Dos formas, pues, de conocimiento; egoísmo y compasión. La primera ve al mundo como un «no-yo»; la segunda como un «yo otra vez» (p. 295). En efecto, si el conocimiento teórico sólo podía cambiar las acciones concretas pero no la índole moral del individuo, la compasión ofrece un nuevo tipo de conocimiento, intuitivo, que permite una visión progresiva a través del Velo de Maya del mundo fenoménico de la aparente individualidad y diversidad de las cosas. A este grado de penetración corresponde el grado de avance moral, vivido interiormente como una experiencia incomunicable, mística. Aunque el hombre de la caridad sabe que dejará el mundo como representación tal y como lo encontró, junto con su dolor, actúa como si fuera posible liberarse del mismo en la espontaneidad alcanzada a través de la virtud. En palabras de Lütkehaus: «Im diesem Sinn und in diesen Grenzen postuliert die quietistische Pathodizee eine Praxisphilosophie des Als-Ob.» (*Schopenhauer. Metaphysischer Pessimismus und «soziale» Frage.*

Bonn, 1980, S.60).

Si la ilusión o error necesario que la moralidad representaba para Nietzsche lo había conducido a un ideal de vida muy próximo al del santo schopenhaueriano, en Wittgenstein, una de las mentes más influyentes de la filosofía de nuestro siglo, se observa una tendencia similar erigida a partir del análisis del lenguaje. El *Diario filosófico*, el *Tractatus* o *Cultura y valor* están repletos de tesis netamente schopenhauerianas, tanto en el método como en el contenido. En ética ambos aceptan que en el mundo todo tiene idéntico valor. Pero si para Schopenhauer esa era, precisamente, la fuente de todo sufrimiento y propiamente nada posee valor absoluto, ni dentro ni fuera del fenómeno, para Wittgenstein la voluntad del mundo, de la que no se puede hablar por quedar fuera del discurso científico, es buena. A partir de ahí esboza vagamente una solución individual que es también una mística práctica: sólo la voluntad que se adecua en su querer con la voluntad del mundo es buena y feliz, entendiendo por felicidad algo muy semejente al contento de sí mismo kantiano (ver, por ejemplo, TLP 6.422-6.431). Pero el hombre continúa siendo un enigma para sí mismo, pues nuestro ser en sí interno, lo volente y cognoscente mismo, no nos es accesible: sólo vemos hacia afuera, dentro está oscuro (p. 290).

En una tradición que ha buscado un principio interno de individuación, encontramos que el individuo unitario de Hobbes y Locke ya comenzó a negar su naturaleza empírica en Kant. En Schopenhauer la negación kantiana debe pasar por el odio a sí mismo y, finalmente, regresa a la posición casi kantiana de contento de sí mismo en Wittgenstein. Dentro de esta tradición se considera al yo como una sombra relacionada sólo externamente con cualquier otra cosa, o desaparece del todo dejando tan sólo el mundo extraño de la biología. La dimensión social del hombre no parece ser, desde este punto de vista, un elemento esencial de la constitución de la persona, sino un resultado accidental de su naturaleza. La otra alternativa, la de dar primacía a la dimensión colectiva del hombre, no ha salido mejor parada, pues corre el peligro de disolver la noción misma de individuo. Queda abierta la cuestión de conjugar ambas perspectivas, así como la de si sigue siendo posible defender una ética del deber en un mundo que, según Ortega en el ensayo «Sobre la sinceridad triunfante» (O.C., IV, pp. 513-516), parece haberse vaciado de prestigios, de glorias, de disciplinas, de «principios», etc. [...]. El mundo vuelve a estar desnudo, a ser simplemente lo que es, sin halos patéticos, sin resonancias convenidas, sin «piezas montadas». ¿Podremos sobre esa realidad fabricar un modo vigoroso de existencia? Este es el problema del presente. Su respuesta a ese problema hace pensar, de nuevo, en Schopenhauer: Pero el destino de la vida en el cosmos ha sido siempre resolver las contradicciones que nuestra razón afila.

* * *

La publicación de esta obra en nuestro idioma no había sido afortunada hasta la fecha. Del primer tratado contamos con las traducciones de Roberto Robert (hijo) (*La libertad*. Valencia, F. Sempere y Cía, 1903) y Eugenio Imaz (*Sobre la libertad humana*. Madrid, Revista de Occidente, 1934). Del segundo, la de F. Díaz Crespo (*El fundamento de la moral*. Barcelona, F. Granada y Cía, 1906). De estas tres versiones, sólo la de Eugenio Imaz es destacable por su gran calidad, mereciendo las restantes más reproches que elogios. Los dos escritos sólo aparecieron unidos bajo el título original de la obra en la traducción, más reciente, de Vicente Romano García (*Los dos problemas fundamentales de la ética. I: Sobre el libre albedrío, II: El fundamento de la moral*. Buenos Aires, Aguilar, 1965). Se trata, sin embargo, de una edición poco cuidada y no exenta de errores e imprecisiones. Frente a todas ellas, la presente traducción es, sin duda, la de mayor calidad. La autora de la misma, profesora de filosofía en la Universidad de Sevilla, ha seguido el original alemán de la *Jubiläumsausgabe* de las Obras de Schopenhauer (Mannheim, Brockhaus, 1988), ofreciendo, como resultado de su buen hacer, un Schopenhauer ágil, intenso y actual. El texto se presenta con la paginación

original y los prólogos a la primera y segunda ediciones, con el veredicto final de la Real Sociedad Danesa de Ciencias, además de un nutrido glosario de los conceptos clave empleados por el autor y acompañados de su correspondiente traducción al castellano. Precedida por una introducción más que correcta y dotada de un equilibrado aparato de notas, esta versión destaca como la más completa y fiel al espíritu que animó al filósofo en el momento de su publicación.

El estudioso de Schopenhauer, así como el lector interesado por la obra del filósofo pero que desconoce el alemán o no tiene acceso a las ediciones en este idioma, cuenta ya en castellano con el corpus de su Ética, que se complementa con las *Vorlesungen über die Metaphysik der Sitten,* también de reciente aparición en el mercado editorial de lengua española.

Elisa Lucena

* * *

Rafael Termes Carrero, *Antropología del Capitalismo. Un debate abierto,* Madrid, Plaza y Janés/Cambio 16, 1992. 239 pp.

Esta obra, que recoge el texto íntegro del discurso de ingreso de Rafael Termes en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas (junto con la contestación al mismo de José Angel Sánchez Asiaín), constituye una síntesis apretada del debate actual sobre la validez de la antropología que subyace al capitalismo.

La estructura de la obra sigue una secuencia histórica, de modo que en sus seis capítulos recorre, sucesivamente, las concepciones éticas y económicas predominantes en la Antigüedad (pp. 25-45) y en el Medievo (pp. 46-74), las aportaciones de la Filosofía Moderna (desde la Escolástica española hasta Hume, pasando por el iusnaturalismo racionalista y la obra de John Locke) (pp. 75-110), la Filosofía Moral de Adam Smith (pp. 111-132), y las equívocas posturas -«liberal de cabeza, socialista de corazón»- de John Stuart Mill (pp. 133-169). El último capítulo, titulado «Intentando sacar conclusiones» (pp. 170-218), recoge lo más original de los planteamientos de Termes, a la vez que pone de manifiesto -con matices- sus deudas intelectuales más evidentes con autores neoliberales como Ludwig von Mises, Friedrich von Hayek y Robert Nozick; o, en otro orden, con Rafael Rubio de Urquía, Antonio Argandoña, Juan Antonio Pérez López, Leonardo Polo, y otros.

El objeto del trabajo se dirige a mostrar en qué sentido no son incompatibles las concepciones antropológica, ética y económica del capitalismo con las que exige una adecuada consideración de la dignidad de la persona humana, según la «visión» o concepción teórico-axiológica propia del autor, que coincide en lo esencial con la que ofrece la antropología cristiana. En palabras suyas, «la persona humana y su desarrollo integral han de constituir la referencia ética inmediata de todo sistema de organización social» (p. 203). En este punto, Termes sale resueltamente al paso de la duda que algunas personas bienintencionadas pudieran tener acerca de la aceptabilidad ética de los principios en que descansa el capitalismo y que, no obstante reconocer la insuperable capacidad del mismo para asignar recursos y satisfacer necesidades, no acaban de concederle una bondad moral que, para Termes, es indudable.

En la medida en que el valor que Termes considera irrenunciable -y que le sirve de criterio para juzgar las distintas concepciones teóricas en juego, la capitalista tanto como la socialista- es el de la libertad, tanto moral como económica, puede con razón definirse a sí mismo como liberal (p. 16). Liberal en el sentido del liberalismo humanista, a cuya tradición se incorpora, e, incluso, del liberalismo católico, del que no deja de hacer gala en esta obra, como ya lo hiciera en su conferencia *La Doctrina Social y el espíritu del capitalismo. Crónica de un malentendido.* En este mismo sentido, su preferencia por el término *capitalismo* o *capitalismo bien entendido* (frente a otras denominaciones más usuales hoy día, como *economía de mercado* o *liberalismo económico,* o frente a la erudita versión hayekiana de *catalaxia*), queda igualmente justificada (pp. 112-113).

El autor hace honor a la tradicional consideración de la Economía Política como un diálogo-debate con Adam Smith, pues su discurso se convierte, en esencia, en un diálogo con las tesis económicas y éticas del escocés, con la mirada siempre puesta en la explicitación del fundamento antropológico de las mismas. Este diálogo, con todo, no se aborda *in recto*, sino a través de un hipotético contradictor, al que Termes está siempre dispuesto a conceder la razón, allí donde efectivamente demuestre tenerla.

No obstante el valor propio del recorrido histórico que nos ofrece Termes, y especialmente de sus reflexiones en torno a la tematización aristotélica de la actividad económica, la novedad que introduce el cristianismo en los órdenes económico y político, la riqueza de la síntesis tomasiana, o los desarrollos precursores de los doctores de la Escuela de Salamanca (en lo que sigue de cerca a A. Chafuen), nos vamos a detener aquí, en particular, en el último capítulo, precisamente por recoger lo más original del autor.

Termes lo inicia marcando la diferencia esencial entre el liberalismo de Stuart Mill y el de Tocqueville, radicado en la antropología que subyace (p. 170). La antropología, la visión que el hombre tiene de sí mismo, adquiere para el autor valor de criterio hermenéutico decisivo. Como recalca, citando a J.L. Illanes, «no cabe neutralidad antropológica, pues el enfoque antropológico adquiere el máximo relieve cuando se trata de enjuiciar, tanto en su vertiente política como económica, los sistemas de organización social... De una forma u otra, la ética y la antropología terminan por hacerse presentes en nuestra acción, si es que no lo estaban ya desde el principio». El problema es indagar los presupuestos antropológicos de los sistemas económicos, en particular del capitalismo y socialismo.

Como ya dijera en su obra *El poder creador del riesgo*, la principal diferencia entre socialismo y capitalismo consiste en su consideración del modo en que ha de llevarse a cabo la cooperación social para el logro del bienestar: para el primero, de forma coactiva; para el segundo, de forma espontánea. Los defensores de uno y otro sistema perciben la realidad de manera distinta; como diría Thomas Sowell, es cuestión de *visión*. La fatal arrogancia en que incurre el socialismo, que inicia el camino de la esclavitud, es la ilusión sinóptica, el pensar que una sola instancia puede planificar, dirigir, superar o sustituir el orden espontáneo del mercado: que alguien puede decidir por mí.

Pero no se trata sólo de afirmar la imposibilidad del cálculo económico socialista, que ya von Mises rebatiera frente a Oskar Lange. La crítica de Termes al socialismo no es desde el punto de vista de la eficiencia, sino desde el ético o moral: es éticamente condenable porque conculca la libertad individual, porque atenta contra la dignidad de la persona humana. El verdadero error del socialismo, como dirá, citando a Juan Pablo II, es «netamente antropológico»: la negación de la libertad del hombre, en la medida en que desaparece el concepto de persona como sujeto autónomo de decisión moral y se niega su responsabilidad ante el bien o el mal.

En el capitalismo, por contra, «la libertad de decisión individual es el quicio sobre el que gira todo el sistema» (p. 176). El capitalismo no impide alcanzar el bien del hombre; pero tampoco lo proporciona mecánicamente. Se requieren unas condiciones de actuación: un marco jurídico, unas instituciones, unas virtudes. En este sentido, Termes es liberal, pero no libertario: «Una cosa es que se sustente que lo que el mercado no hace nadie será capaz de hacerlo y que lo que el mercado hace menos bien nadie lo hará mejor, y otra cosa muy distinta pretender que los valores morales no pueden influir en los resultados del mercado» (pp. 177-178). Continúa: «De hecho, la experiencia nos dice que son las virtudes que los hombres viven lo que hace que el mercado funcione; si los vicios llegaran a ser dominantes, la vida social y económica, a muy corto plazo, se derrumbaría» (p. 178). En esto, sigue a A. Argandoña, quien piensa que, «con terminología económica, necesariamente limitada, la ética es la ciencia que señala las condiciones de equilibrio y estabilidad a largo plazo de los sistemas económicos».

Aquí es donde Termes, apoyándose en Vittorio Possenti, insiste en la importancia de

los supuestos antropológicos de los distintos sistemas económicos. A la valoración de las funciones creativas, innovadoras e inventivas del intelecto, sigue un rechazo de la reducción del intelecto a razón técnica, y una revalorización de la razón práctica, esto es, de la razón prudencial aristotélica. El hombre que busca Termes no está lejos del hombre de Aristóteles, pero tampoco del de Locke, que no son ni el esencialmente egoísta de Hobbes ni el naturalmente altruista de Rousseau. El énfasis va puesto en la distinción entre interés propio y egoísmo, y en una adecuada interpretación de la metáfora smithiana de la «mano invisible» (p. 181).

El autor señala la ruptura, en la historia del pensamiento económico, entre las tradiciones de Shaftesbury-Hutcheson-Hume-Smith y de Bentham-Ricardo-Stuart Mill-Marx (p. 182). Esta ruptura afecta a la filosofía que subyace pero, sobre todo, al método. Hasta Adam Smith, la economía era una parte de la filosofía moral; después de él, especialmente a partir de Ricardo, el cuerpo doctrinal se escinde, y el estudio de la economía prescinde de la ética. Este último enfoque es el que ha prevalecido hasta hoy.

El olvido de que la libertad natural de Smith es la libertad bajo la ley y las instituciones, por ejemplo, explica algunos de los errores fácticos de aquéllos que emprenden las críticas morales al capitalismo. Errores tales como la ignorancia de la lógica de la legalidad económica, la innecesaria atribución de un fundamento ético-filosófico específico a la teoría económica general en cuanto ciencia de asignación de recursos, y la interpretación incorrecta de los conceptos fundamentales de la teoría económica (pp. 187-197). En todo esto, sigue de cerca a Rafael Rubio de Urquía, para acabar entroncando con los condicionantes éticos del resultado del proceso económico (pp. 197-201), a los que atribuye gran importancia.

Termes critica el enfoque antropológico de Hayek, en cuanto fundado en el evolucionismo social, que restringe la racionalidad, niega la libertad de albedrío y cae en un ciego determinismo. Por el contrario, «sostenemos, desde una antropología teleológica, que el hombre es un ser racional y libre, que ha de poner en juego estas facultades al objeto de alcanzar el fin inherente a su perfección como hombre» (p. 196). Esto no supone la negación de las limitaciones del sistema: «Podemos y debemos intentar mejorar, desde el punto de vista ético, los resultados del proceso de asignación de recursos, mejorando el sistema de valores, y mejorando el sistema institucional; pero no intentando interferir en el núcleo invariante de las leyes económicas» (p. 198).

Desde este momento, y hasta el final del trabajo, el autor se propone esbozar los caminos por los que cabe alcanzar esa deseable mejora de los sistemas ético-cultural y jurídico-institucional, para, en definitiva, lograr mejores resultados del sistema de economía de mercado (que, en sí mismo, no habría que intentar corregir). Con todo, deja claro que defender la primacía del mercado no significa que el ser humano no tenga numerosas necesidades que el mercado no satisface; que algunos bienes, sobre todo los que afectan a la dignidad de la persona humana, no pueden ni deben ser comprados ni vendidos; y que hay algunos segmentos de la población («aunque menos de los que a veces se dice»), que nunca podrán entrar en el mercado y deben ser, por lo tanto, ayudados de otra forma (p. 203).

Después de señalar, siguiendo a L. Polo, que el que la oferta se anticipe a la demanda (según la máxima de Jean-Baptiste Say) cuadra con la íntima esencia del hombre, que «está hecho para dar, más que para pedir» (p. 204), se detiene, al hablar del valor de los actos humanos, en la tematización que Juan A. Pérez López hace del «autocontrol». Sigue con la dilucidación de la esencia de la ética: qué hay que entender por actuaciones éticas, dada la proliferación del discurso ético, sobre todo en el campo de la empresa. Aquí hace explícito su rechazo de los modelos sociológicos y consecuencialistas de entender la ética: «Intentan demostrar que ser ético resulta rentable para la propia empresa. Es probablemente verdad, pero ésta no es la razón para ser ético» (p. 208).

La ética que defiende Termes es una ética de las virtudes. Por eso, una vez analizada la necesidad de la excelencia profesional

para la excelencia humana («pues las virtudes se concretan y especifican en la profesión»), pasa al estudio de las virtudes morales y el valor de la persona: «Hablar de ética, y de ética profesional, sin tratar de las virtudes morales, es como hablar de física sin mencionar la ley de la gravedad» (p. 209). Frente a Adam Smith, defiende la distinción entre sentimiento y virtud, y añade: «Las virtudes, como ya señaló Aristóteles, son aquellas cualidades de las personas que las capacitan para motivar racionalmente sus comportamientos, dirigiendo sus motivaciones espontáneas» (p. 211). En este punto, y siguiendo a J. Pieper, destaca la importancia del ejercicio prudencial de las virtudes morales.

Tras reconocer, con Juan Velarde Fuertes, que «la economía de mercado, el liberalismo económico, puede coexistir con cualquier doctrina filosófica», afirma, a guisa de conclusión, que «más que buscar la antropología *del* capitalismo, debemos postular por una antropología *para* el capitalismo. Si queremos que el capitalismo dé sus mejores frutos desde todos los puntos de vista, no debemos intentar corregir coactivamente el funcionamiento del sistema, sino regenerar moralmente el entorno en el que funciona. Es decir, impulsar la mejora del sistema ético-cultural y del sistema jurídico-institucional para adecuarlos a una antropología basada en la naturaleza y valor del hombre, como ser racional y libre» (p. 217).

El debate sobre el capitalismo desde el punto de vista antropológico, pues, queda abierto, y promete convertirse en una de las más apasionantes controversias de los próximos años.

Federico Basañez