

El estado de la cuestión

Tareas para una filosofía futura

FILOSOFÍA DEL CONOCIMIENTO

Preguntas

1. ¿Cuales son, en su opinión, los grandes problemas que tiene planteados la Filosofía del conocimiento (Epistemología, Teoría del conocimiento, Teoría de la ciencia, Gnoseología) a esta altura de final de siglo?
2. ¿Qué modos ve Vd. de integrar los aspectos prácticos del conocimiento (valores, fines, poder, eficacia social, distribución de sus efectos, equilibrio en su desarrollo, etc.) Con los aspectos teóricos (lógicos, lingüísticos, metodológicos, de fundamentación, etc.)?
3. ¿Cuáles son, en su opinión, las experiencias básicas, tanto individuales como colectivas o sociales, sobre las que se podría reconstruir la teoría filosófica del conocimiento?
4. ¿Qué impacto prevé Vd. de la automatización de la información y el desarrollo de la «inteligencia artificial» en la concepción del conocimiento humano, de cara al próximo siglo?
5. ¿Cuál debería ser la aportación fundamental en el futuro de la Filosofía del conocimiento a la Teoría de la realidad y a la Antropología?

Respuesta de Javier Monserrat

¿Tiene sentido preguntarse, con ocasión de la entrada del próximo siglo, por el futuro de la epistemología? Esta pregunta parece suponer, en efecto, que la epistemología es algo importante. Parece incluso suponer, si la

pregunta se propone en un ámbito filosófico, que la filosofía misma es algo importante. Pero la paradoja se presenta cuando observamos que ni la epistemología ni la filosofía parecen ser hoy, en nuestra sociedad, algo que cuente entre las cosas verdaderamente importantes. Hoy en día se habla de ciencia física, de biología, de medicina, de neurología, de informática y ciencias de la computación, de historia, de política, de literatura ... Todo esto aparece con frecuencia en los medios de comunicación y muestra tener un cierto protagonismo en los intereses sociales. Sin embargo, pocas veces se habla de epistemología y de filosofía.

Sin embargo, es evidente que el conocimiento, la producción de conocimiento, sí interesan en nuestra sociedad. Las ciencias son, en definitiva, conocimiento y es indudable que la ciencia interesa. Nuestra cultura avanzada en los tiempos del cambio de milenio es, ante todo, una cultura ilustrada que tiene en la ciencia uno de los parámetros esenciales de su estructura interna. Por tanto, si interesa el conocimiento debe interesar también la epistemología, ya que no puede haber producción de conocimiento sin diseños epistemológicos que lo permitan.

Parece que estoy diciendo cosas contradictorias que se no ve cómo casan entre sí. Decimos, por una parte, que la epistemología y la filosofía no parecen interesar y, por otra, decimos que la epistemología sí interesa en una sociedad construida sobre el moderno mito de la ciencia. Esto no es contradictorio, ya que el desinterés y el interés parecen referirse a distintos tipos de epistemología. Existe desinterés, diríamos, hacia un tipo de epistemología entendida como disciplina independiente y general que se cultiva en continuidad con la tradición filosófica. En cambio, existe mucho interés por las epistemologías especiales; es decir, aquellas que conectan con la física, la biología, la psicología, la neurología, la filosofía social y de la historia, etc. En estos campos científicos muchas veces se está haciendo epistemología, epistemología especial, aunque no se sea siempre consciente de ello. Esto apunta ya a uno de los mayores problemas de la epistemología de los próximos años, al que más adelante me referiré: el problema de la desvinculación entre la epistemología general —de tradición filosófica— y las epistemologías especiales que brotan de cada una de las importantes ciencias naturales y humanas, gozando de gran prestigio e implantación social.

Pero antes de referirme con más detalle a esta desvinculación (y a su posible superación como tarea a realizar en los próximos años) convendrá quizá decir algo sobre el concepto mismo de epistemología como disciplina de conocimiento. Creo que así se podrán entender mejor muchas de las cosas que debo explicar a continuación.

1. ¿Qué es la epistemología como disciplina de conocimiento específica? Responde a una exigencia implicada en el proceso mismo de conocimiento. El conocimiento es un elemento esencial, formado evolutivamente, de la estructura psíquica que rige el funcionamiento de los seres vivos en orden a su supervivencia en el medio. Producen conocimiento para vivir. A medida

que el conocimiento se ha ido complejizando por la cultura en la historia, se llega a un momento en que los hombres caemos en la cuenta de la necesidad de responder preguntas como éstas: ¿cómo funciona nuestro conocimiento? ¿Qué tipos o formas de conocimiento descubrimos en nosotros? ¿Qué es lo que hacemos cuando producimos conocimiento? ¿Cómo producimos el conocimiento ordinario o la ciencia? ¿Cuál es el origen y naturaleza del conocimiento? ¿Cuáles son sus causas ontológicas? ¿Cuál es la finalidad del conocimiento, hacia dónde se encamina intencionalmente? ¿Cuáles son sus métodos o formas diversificadas de producción? ¿Qué es la ciencia? ¿Cómo se clasifica la ciencia? ¿Cuál es la finalidad intencional y cuáles son los métodos de producción de conocimiento de cada una de las ciencias especiales?

Estas preguntas, y otras muchas semejantes, son las que trata de responder hoy la epistemología, apoyándose en la experiencia general y en los conocimientos proporcionados por las ciencias hasta el momento. Para hacerlo debe seguir un orden lógico en las respuestas, ya que unas dependen de otras. El primer paso es la epistemología general que nos dice qué es y cómo funciona el conocimiento desde sus orígenes evolutivos, mostrando también cómo el conocimiento puede producirse como conocimiento profundo, ordinario o crítico-racional; una forma especial de producir éste último es lo que llamamos ciencia. La epistemología general de la ciencia (teoría de la ciencia) es una derivación de la epistemología general. Da lugar también a la comprensión del nacimiento de la clasificación de las ciencias y a la epistemología especial de éstas. Así podemos hablar sucesivamente de epistemología de las ciencias formales y de las ciencias reales; ya dentro de éstas, a su vez, de epistemología de las ciencias físicas, de las ciencias biológicas y de las ciencias humanas. En un último nivel de especificación encontraríamos todavía la epistemología especial de cada una de las ramas de las ciencias físicas, biológicas y humanas.

A mi modo de ver es importante advertir que la epistemología, en relación a cualquier tipo de conocimiento (en general, o el científico, el formal, el físico, biológico o humano), trata siempre de investigar dos cosas: la naturaleza intencional de ese conocimiento (hacia dónde se encamina, cuáles son sus objetivos intencionales) y su naturaleza metódica (cuál es la forma de producción que puede conducir a la realización de sus objetivos intencionales).

Así, la ciencia básica propiamente dicha es siempre el proceso de producción de conocimiento; producción que supone tanto investigación empírica como investigación teórica. Pero es absolutamente imposible producir ciencia sin un diseño epistemológico previo que la oriente. En este sentido la epistemología es tan esencial a la ciencia (a todo proceso productor de conocimiento) que forma una parte inicial constitutiva de ésta. Antes de emprender cualquier proceso productor de conocimiento (por ejemplo, una investigación científica) debe poseerse un proyecto

epistemológico que nos diga hacia qué conocimiento hay que ir, qué problemas hay que resolver y qué preguntas hay que responder (aspecto intencional); pero también hay que tener un diseño metodológico que nos dice de qué técnicas y de qué modos de procedimiento se dispone para llevar a buen término el conocimiento proyectado. La epistemología establece así el proyecto de viaje y su intendencia de métodos; pero la ciencia misma realiza el plan epistemológicamente diseñado. En este sentido la producción de ciencia es siempre una continua interrelación de proyectos epistemológicos y sus realizaciones científicas.

2. Decíamos que el problema fundamental de la epistemología general era su desvinculación de las epistemologías especiales. Pongamos un ejemplo. Me referiré a Roger Penrose, cuyos últimos tres libros sobre la mente he tenido ocasión de revisar de nuevo recientemente. En mi opinión lo que Penrose hace en ellos no es otra cosa que una amplia reflexión epistemológica sobre dónde está hoy la física y cuáles son los hechos y preguntas que todavía no ha podido responder. Consta que la mente es un hecho real cuyos fundamentos ontológicos la física debería explicar y analiza también las deficiencias de los paradigmas físicos actuales para construir explicaciones apropiadas del mundo biológico y psíquico. Pues bien, la reflexión de Penrose apunta muy tímidamente a la reconstrucción del proyecto de conocimiento y de métodos de una nueva física que se acercara a una visión unitaria del mundo en que cupieran lo biológico y lo psíquico, sin dualismos pero también sin reduccionismos.

Pero pensemos con un poco más de detalle sobre lo que hace Penrose en estos libros. 1) En primer lugar hemos dicho que hace epistemología: pero es una epistemología especial construida a partir de la física. En otros muchos campos de gran interés social como la neurología, la paleoantropología, la psicología, la ciencia de la computación ... encontramos también hoy potentes reflexiones que son también, en el fondo, epistemología. 2) Sin embargo, Penrose apenas es consciente de que sus reflexiones son epistemología de la física; la misma palabra epistemología apenas sale en sus obras. 3) Por otra parte, la reflexión de Penrose le conduce necesariamente a un campo interdisciplinar donde aparece también un discurso epistemológico sobre la física, la matemática, la computación, la biología, la neurología, la psicología ... En física y matemáticas se le nota competente y sin duda preparado. Es lo suyo. Pero cuando habla de biología, neurología, psicología, se nota que camina sobre un terreno resbaladizo e inseguro. 4) Penrose, en la misma línea, muestra también un desconocimiento de los principios básicos de las epistemologías especiales de esas otras disciplinas a las que ve necesario referir interdisciplinariamente la física. 5) Y la ignorancia es mucho mayor cuando nos referimos a los principios de una epistemología general, o incluso de una teoría general de las ciencias formales y de las ciencias reales, que conectaran con la tradición filosófica.

Por consiguiente, cuando se leen estos ensayos de Penrose —por otra parte tan dignos de consideración, apoyo y tan ricos en contenido— se tiene la impresión de que se construyen sobre una excelente formación matemática y física. Pero con una rudimentaria formación epistemológica no sólo en matemáticas y física, sino también —con mayor deficiencia todavía— en la ciencia de la computación, la biología, la neurología o la psicología. No puede dejar de pensarse que muy prablemente la reflexión de Penrose hubiera sido mucho más rica y fecunda si se hubiera construido desde un conocimiento profundo de una epistemología general y una teoría general de la ciencia, de las ciencias formales y reales, físicas, biológicas y humanas, en el marco de la tradición filosófica.

3. Pero la pregunta es: ¿por qué Penrose no cae en la cuenta ni de que sus reflexiones son epistemología de la física, ni de que debería desarrollarlas en el marco de un conocimiento riguroso de la epistemología general y científica, con todas sus conexiones interdisciplinares? La respuesta me parece clara: porque la epistemología de tradición filosófica está aislada, desvinculada de su conexión con las importantes reflexiones modernas sobre la epistemología especial de ciencias como la física, tal como vemos en Penrose y otros. Penrose se cree en la obligación de saber también neurología y se le nota el esfuerzo de informarse. Pero no se le ve ni siquiera consciente de que tiene que saber epistemología en todos los tópicos de su taxonomía. Es más, como decíamos, apenas nombra la epistemología.

A mi entender el responsable de este aislamiento es la misma filosofía que arrastra también a la epistemología de tradición filosófica. La responsabilidad debe atribuirse a la crisis de la filosofía en los últimos años. Con brevedad, diría que las cosas se han desarrollado como sigue. La filosofía se ha ido limitando a dos campos muy concretos. Primero la epistemología y la lógica, con un enfoque preferentemente funcional, sin apuntar ni siquiera a la explicación del conocimiento a partir de sus fundamentos ontológicos (aunque últimamente ha comenzado a interesarse más por ésto último). Segundo la historia de la filosofía: en las carreras de filosofía casi todas las asignaturas acaban tratando de lo mismo: de los autores de siempre repetidamente presentados aunque desde diferentes perspectivas. Claro, lo más fácil para los profesores universitarios que deben publicar sus artículos y libros es hacerlo sobre autores; es lo más fácil y seguro. De esta manera, las carreras de filosofía acaban convirtiéndose en especialidades donde se estudia una epistemología y lógica que son un entretenimiento para los filósofos pero por la que los científicos verdaderos nunca llegarán a interesarse; ni siquiera probablemente la conocerán. Y donde se estudian también esos autores que llamamos los filósofos; así como hay especialidades donde se estudian los autores literarios, así en la carrera de filosofía se estudian los filósofos. Sin embargo, en un tiempo en que sólo se puede hacer filosofía real sobre una base científica rigurosa, la filosofía ha ido cortando sus amarras de la ciencia real: de la matemática, de

la computación, de la física, de la biología, de la neurología, de la psicología científica ... La presencia de todas estas áreas en la filosofía no alcanza la altura necesaria y es, en mi opinión, insuficiente. La percepción intuitiva de que las cosas son así es la que movió, como sabemos, a Stephen Hawking a decir no hace mucho que en este tiempo en que los filósofos ya no hacen filosofía, ha llegado la hora de que sean los físicos quienes la promuevan.

4. Este es, pues, para mí, el problema fundamental de la epistemología de tradición filosófica: el problema de su aislamiento a remolque del problema del aislamiento general de la filosofía. En consecuencia queda abierta lo que debería ser la meta más importante de la epistemología en los próximos años: instalarse como marco de referencia obligado de todas las reflexiones epistemológicas e peciales que nuestra sociedad produce para orientar la producción de conocimiento. Esto sucedería cuando científicos como Penrose no vieran safsifecho su débito epistemológico con saber aproximadamente que autores como Popper existen, sino que se vieran forzados a construir su discurso epistemológico sobre la física en el marco del discurso interdisciplinar trazado por una epistemología general construida desde la tradición filosófica.

¿Cómo podría la epistemología llegar a alcanzar esta meta? No hay otro camino que producir conocimiento epistemológico y mostrar la necesidad de contar con él para construir otros conocimientos en las grandes áreas de interés actual por la ciencia. Pero, ¿cómo llegar hasta ahí? Supuesto que la epistemología llegara a producir, como digo, conocimientos epistemológicos básicos de calidad, pienso que una vía práctica para conseguirlo podría ser que los departamentos de filosofía de las universidades se esforzaran en crear y dirigir centros epistemológicos interdisciplinares donde convergieran matemático, físicos, neurólogos, filósofos, etc., para estudiar interdisciplinariamente el estado del conocimiento científico y los nuevos diseño epistemológicos sobre objetivos de conocimiento y metodologías apropiadas para producirlos. Esto podría ser algo así como lo que hizo Schlick en la Universidad de Viena creando el Círculo del neopositivismo lógico. Creo que estos institutos de investigación interdisciplinar liderados por la epistemología conducirían a la filosofía de nuevo a hacer filosofía y a las distintas disciplinas, por ejemplo la física, a encontrar preguntas, intuiciones y diseños epistemológicos —intencionales y metódicos— probablemente más ricos y preciosos que los propuestos por Penro e sin apenas formación epistemológica.

Si la pistemología superara esta falta de capacidad aparente para insertarse con fuerza en los grandes cauces de transvase interdisciplinar entre las áreas de conocimiento verdaderamente importantes de nuestro tiempo, entonces su aportación sería especialmente relevante En ciertos campos que mencionamos a continuación.

5. El conocimiento del conocimiento humano —esto es la epistemología— ofrecería el fundamento apropiado para construir una

teoría unificada del conocimiento, de la realidad y del hombre que permitiera varias cosas importantes: orientar congruentemente el conocimiento en las diferentes disciplinas, así como establecer la ontología que conduce a la idea filosófica de la realidad que hoy nos es formulable y a su idea del hombre consecuente.

La ontología —si se quiere, la metafísica primera del mundo— y la antropología se construyen lógicamente desde los resultados de la epistemología. Y esta nos muestra cómo se han ido formando en el mundo animal los sistemas de sensación-percepción-conciencia que conducen sentir-percibir-concienciar un mundo construido como estructura. Pero es un mundo que se percibe fenoménicamente, enigmáticamente. La actividad psíquica superior que produce el conocimiento se caracteriza por el análisis y síntesis representativa de esas estructuras fenoménicas para alcanzar representaciones cognitivas que expresen adecuadamente la esencia del mundo. Los sistemas formales en general —matemáticos, lógicos, lingüísticos, computacionales...— complementan a la epistemología ofreciendo al conocimiento modelos de estructuras diversos para describir congruentemente la estructura del universo. En otros lugares he explicado la importancia que, a mi entender, tiene la teoría de la hiperformalización biológica de Zubiri para construir hoy una epistemología evolutiva en conexión con las teorías científicas de la percepción en la psicología y la neurología.

6. En este marco de conexión interdisciplinar la epistemología no sólo ofrecería el marco conceptual de una teoría unificada del conocimiento-realidad-hombre, sino una importante reserva de recursos argumentativos e interdisciplinares de todo tipo. La epistemología enseña tanto a usar estrategias argumentativas como a usar modelos lógicos y formales en el diseño intencional y metódico de proyectos de conocimiento. La epistemología dispone de un enorme caudal de recursos aplicables a la producción de conocimiento. La ciencia moderna tiene derecho a conocerlos para enriquecerse. La tarea de la epistemología es darse a conocer, insertándose en el diálogo interdisciplinar, para hacerlo posible. No cabe duda de que Penrose se hubiera enriquecido, en caso de conocerlos, con muchos de los recursos de la epistemología: de su análisis del conocimiento, de la ontología de la realidad y de la idea del hombre y su arquitectura psíquica.

7. Si lo consideramos desde un punto de vista global o totalizante, pienso que el conocimiento fundado en la ciencia tiene hoy tres grandes hechos que se constituyen en problemas no resueltos en cuanto que desconocemos cuáles son los factores, variables sistémicas o, si se quiere, propiedades ontológicas de la realidad que les permiten ser efectivamente reales. Estos tres hechos son: primero la naturaleza del psiquismo animal y humano, o sea, el problema psicobiofísico o de las raíces biofísicas de los ámbitos de sensación-percepción-conciencia; segundo la producción de orden físico y biológico en el proceso evolutivo del universo; tercero la

consistencia y estabilidad última del sistema de la realidad en su conjunto, el universo, dadas las sorprendentes y enigmáticas características con que la ciencia nos lo describe.

La epistemología puede contribuir mucho interdisciplinariamente en el diseño de las formas argumentativas apropiadas para abordar estos problemas. Sin embargo, la epistemología debe jugar un papel de protagonismo insustituible en el tratamiento del problema de la sensación-percepción-conciencia. Esclarecer la ontología biofísica que permite entender la producción evolutiva del psiquismo en una perspectiva emergentista será sin duda uno de los campos de conocimiento de los próximos años, donde convergerán la física, la neurología, la psicología y la epistemología; y lo harán probablemente —si la epistemología logra hacerse valer— con diseños epistemológicos mejores que los usados, por ejemplo, por Penrose.

8. Otro de los campos en que la epistemología deberá hacer aportaciones importantes en los próximos años es en la clarificación del papel de la computación en el universo y, en especial, en el sistema nervioso de los seres vivos. Pienso que los avances en la resolución del problema psicobiofísico, al tiempo en que se avance también en el mejor conocimiento de la ontología y propiedades de campo de la materia, llevará consigo el abandono de lo que ya hoy es difícilmente mantenible: que la actividad de los seres vivos y del hombre pueda explicarse como producto de una pura computación mecánica y ciega. El reconocimiento de la funcionalidad causal de la conciencia, sin embargo, será compatible con el conocimiento más preciso de los complejos sistemas de computación, serial o conexionista, que soportan la actividad psíquica. Y nuestra actividad racional podrá potenciarse además por el soporte de máquinas complejas de computación externa que detectarán, registrarán, ordenarán, procesarán, transformarán, transmitirán y almacenarán a grandes velocidades la información sobre el mundo, siempre según los programas de funcionamiento de que la ingeniería humana les haya dotado.

9. La contribución, por último de la epistemología a las ciencias sociales será también muy importante. Tan importante o más que en el siglo que concluimos. En la filosofía social, política y de la historia es donde la influencia del discurso epistemológico ha sido más decisiva, aunque muchas veces su importancia no haya tenido el justo reconocimiento y la epistemología como tal haya quedado también marginada. La antropología fundante de la democracia y el descrédito intelectual que ha hundido el mundo marxista han tenido un fundamento epistemológico que sigue y seguirá vigente. La sociedad crítica e ilustrada propia de las naciones avanzadas, hacia las que caminan poco a poco las demás, debe orientarse hacia el fortalecimiento de la estructura que le permita ser una sociedad abierta y crítica en sentido popperiano: debemos decidir en cada momento hasta qué punto debemos ser más o menos socialdemócratas o más o menos liberales, pero nunca tendrá sentido que la sociedad tome medidas

que coharten la diversificación de los centros de poder, los apoyos estructurales de la libertad y la crítica, así como la creatividad personal y social en todos los sentidos.

Pienso que la contribución de la epistemología a la sociedad abierta y crítica deberá acentuar dos líneas de trabajo en los próximos años.

Primero contribuir a la educación. Como Mannheim ya vio y después corroboró Popper en otro contexto, la falta de educación imposibilita la sociedad abierta y crítica, dando pié a la manipulación social y a la demagogia. Cuando se ve qué pasa en muchos países pensamos que la sociedad todavía no está preparada para contribuir a la elección crítica de las mejores opciones. Pues bien, pertenece a la epistemología organizar desde sus fundamentos la conexión interdisciplinar de las ciencias sociales para que contribuyan poco a poco a preparar nuestras sociedades para la participación crítica y responsable sobre el futuro de todos.

Segundo pienso también que pertenece a la epistemología establecer los fundamentos del ejercicio social del conocimiento en la nueva era de la informatización. Las consecuencias funcionales, antropológicas, éticas, sociales y políticas que de ahí se deriven conducirán al nacimiento de una fuerte presión hacia nuevas concepciones de cómo la sociedad puede ejercer su condición de sociedad abierta y crítica. Todos vemos cómo los políticos reciben el voto de tiempo en tiempo y después gobiernan tomando medidas que todos intuimos apartadas del sentir del pueblo. Las decisiones que a todos nos afectan se toman en función de la lógica de ese mundo de los políticos que es muy distinta de la lógica del pueblo. Creo que en el futuro la informatización deberá permitir una participación puntual y constante del pueblo en la toma de decisiones. Este funcionamiento progresivamente más anarquista y asambleario de la política quitará mucho poder y arbitrariedad a los políticos, pero hará a la sociedad crítica e ilustrada más dueña de sí misma. Y esto redundará, sin duda en beneficio de todos.

FILOSOFÍA DEL CONOCIMIENTO Y DEL LENGUAJE

Preguntas

1. ¿Cuáles son, en su opinión, los grandes problemas que tiene planteada la Filosofía del lenguaje a esta altura de final de siglo?
2. ¿Qué papel atribuiría Vd. a la reflexión filosófica sobre el lenguaje en el marco de una Teoría filosófica del conocimiento, en versión Epistemología, Teoría del conocimiento, Gnoseología, etc.?
3. ¿Qué modos ve Vd. de integrar los aspectos prácticos del conocimiento (valores, fines, poder, eficacia social, distribución de

sus efectos, equilibrio en su desarrollo, etc.) con los aspectos teóricos (lógicos, lingüísticos, metodológicos, de fundamentación, etc.)?

4. ¿Cuáles son, en su opinión, las experiencias básicas, tanto individuales como colectivas o sociales, sobre las que se podría reconstruir la teoría filosófica lingüístico-cognoscitiva?
5. ¿Qué impacto prevé Vd. de la automatización de la información y el desarrollo de la «inteligencia artificial» en la concepción del conocimiento humano, de cara al próximo siglo?

Respuesta de J.J. Acero

¿Cuáles son, en su opinión, los grandes problemas que tiene planteada la Filosofía del Lenguaje a esta altura de final de siglo?

Tomando como punto de referencia el pensamiento de Gottlob Frege, y en concreto su período intermedio, debo comenzar diciendo que la Filosofía del Lenguaje ha experimentado un significativo desarrollo durante el último siglo. La cuestión central de esta disciplina es la de la naturaleza del significado, pues sobre ésta pivota el trabajo de fundamentación de disciplinas que estudian distintos aspectos del lenguaje: la teoría sintáctica, la semántica o la pragmática. Puede decirse que disponemos en la actualidad —y la labor tanto de filósofos como de lógicos ha resultado crucial para ello— de todo un abanico de respuestas a preguntas como las siguientes: ¿En qué consiste el significado de una expresión? ¿De qué modo depende el significado de una expresión compuesta de sus expresiones componentes? ¿Cuántas clases de significado hay? Y también un amplio muestrario de teorías metafísicas y epistemológicas sobre las que edificar las respuestas a tales preguntas. Por lo tanto, me cuento entre quienes creen que la Filosofía del Lenguaje ha pasado de ser una disciplina en fase de constitución a una en fase de escrutinio y desarrollo de sus principales líneas directrices. Estas se hallan bien asentadas, no habiendo razones internas a la disciplina que nos muevan a pensar que el *corpus* de doctrina acumulado en los últimos cien años esté a punto de ser puesto patas arriba.

Ahora bien, esto no significa que todo esté claro en la actual Filosofía del Lenguaje. La frontera de esta disciplina en la cual los acontecimientos están más revueltos y en donde mayores novedades se están produciendo es la que linda con la Filosofía de la Mente. Las teorías del contenido (de los estados mentales) han llevado a replantear la cuestión de cuáles y cómo son las relaciones entre el lenguaje y el pensamiento de una manera novedosa en cierto sentido, aunque clásica en sumo grado en otro. Y si las propiedades intencionales dependen de las del lenguaje, o viceversa; o mejor todavía: cuál es el detalle menudo de esa dependencia recíproca. Así, reivindicando doctrinas avanzadas muchos siglos atrás, el debate se centra ahora en la existencia de un «lenguaje del pensamiento» o *lingua mentis* y en la tesis acompañante de si la actividad mental es computacional, tesis

que la Psicología Cognitiva ha venido avalando en las tres últimas décadas. Y también en si la lengua materna y pública es ese código interno mismo o un ropaje externo de él. Con ello, sin embargo, ha pasado al centro del escenario el problema de la posibilidad y límites de la *naturalización del significado*. Y ahora vemos que el proyecto de naturalización puede entenderse de modos muy distintos. En mi libro *Lenguaje y filosofía* expuse dos concepciones del lenguaje y dos proyectos naturalistas, uno centrado en la problemática clásica del cartesianismo y la otra en la wittgensteiniana, marcan las lindes dentro de las cuales transcurre la discusión. En este espacio, sin embargo, sigue pendiente una respuesta satisfactoria la pregunta de la comprensión: qué es y qué conlleva entender, comprender una expresión, un acto de habla o , en general, una acción.. Las líneas mejor ensayadas —comprender supone compartir un mismo código; o reconstruir por vía de inferencia las intenciones del emisor— están lejos de iluminar del todo la cuestión.

¿Qué papel atribuiría a la reflexión filosófica sobre el lenguaje en el marco de una teoría filosófica del conocimiento?

Frente a lo que han defendido algunos filósofos sobresalientes de la segunda mitad de siglo —Michael Dummett es el mejor conocido de ellos—, no creo que la reflexión filosófica sobre el lenguaje deba ocupar en el quehacer filosófico un lugar prioritario o más central que el de otras disciplinas. Entendida en sentido estricto, la Filosofía Analítica tuvo su último practicante destacado en John Austin; y, como Austin, pienso que el interés por el uso preciso del lenguaje es algo que debe suponersele, y también exigírsele, a todo filósofo que tenga algo razonablemente importante que decir. La Filosofía del Lenguaje no es, tal y como defendió Dummett, la disciplina filosófica matricial. Y, por tanto, tampoco ocupa en el escalafón filosófico un lugar preponderante sobre la Epistemología o la Filosofía del Conocimiento. (La Metafísica sigue conteniendo su núcleo de problemas fundamental. Por eso, y a la vista de los contenidos del volumen que dedica la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* a la disciplina de la metafísica resulta descorazonador darse cuenta de lo lejos que estamos de alcanzar la vanguardia del saber de esta disciplina en la comunidad filosófica hispano-hablante.)

La relación entre Filosofía del Lenguaje y del Conocimiento es de otra índole. Según veo yo esta cuestión, la reflexión filosófica sobre el lenguaje, en especial la que arranca de las reflexiones de Wittgenstein sobre el significado como uso y el seguimiento de reglas, ha llevado al convencimiento, primero, de que la distinción de Ryle entre *knowing that* y *knowing how*, es decir: entre saber-*que* (proposicional) y saber-*cómo* (saber práctico, saber hacer) es de la máxima importancia en el análisis filosófico del conocimiento; y, segundo, que la categoría del saber-cómo —y una derivada de ésta: la de saber o conocer *implícito*— sigue escurriéndose entre nuestros dedos. Para muchos, éste es el principal reto que tiene pendiente la epistemología.

Pese a no dar la impresión de ello, este reto tiene muy diversas derivaciones. Una de ellas entronca directamente con la cuestión central de la Teoría del Conocimiento: el de la diferencia entre la creencia justificada y la opinión errónea. Así, hoy parece claro que esta disciplina se ocupa de cánones normativos: de qué pruebas *avalan* una teoría (o una proposición), qué pautas de investigación son *correctas* y cuáles no, qué testimonios están *autorizados*, etc. Sin embargo, hay que poseer una habilidad para reconocer las circunstancias si los valores del caso están presentes, en que las normas se cumplen. Y ésta habilidad es una suerte de saber hacer, de saber-cómo, implícito: una *virtud* intelectual, y no el mero recitado de una relación de principios abstractos. Entender esta virtud, saber cómo se adquiere y cómo se ejerce —en lo cual cifran algunos autores, como Ernesto Sosa o Susan Haack, la clave de la respuesta al escéptico— son cuestiones que definen el reto al que aludía en las líneas finales de mi respuesta a la pregunta precedente.

¿Qué modos habría de integrar aspectos prácticos del conocimiento como valores, fines, equilibrio en su desarrollo con aspectos teóricos como los de fundamentación, lingüísticos, lógicos o metodológicos?

Si esta pregunta apunta en la dirección de si habría de reconocerse la legitimidad de estilos y modos de pensamiento específicos de género o de minorías culturales *por el mero hecho de ser una u otra cosa*, mi respuesta es negativa. Por decirlo en términos más concretos, no creo que exista nada como una lógica feminista, una epistemología afroamericana o una filosofía de la ciencia exclusiva de los científicos. Los cánones de validez objetiva no están en función de los intereses de grupo, aunque estos intereses sean respetables, sino que los trascienden. (Lo que no excluye que las distintas partes implicadas contribuyan al análisis e identificación de semejantes cánones.) La búsqueda de la verdad no me parece que sea, como ha sugerido Janet Heal, más una superstición que un ideal genuino; ni tampoco comparto con Rorty que la palabra ‘verdad’ sea un rótulo con el marcamos aquellos pensamientos en los que estamos de acuerdo. En líneas generales, las cuestiones de fundamentación del conocimiento sólo deben sujetarse al ideal del investigador íntegro, imparcial.

Sentado esto, el objetivo de lograr el más apropiado equilibrio entre valores y fines de la búsqueda del conocimiento, de un lado, y las cuestiones de fundamentación, de otra, es una cuestión de política cultural: en qué materias invertir más recursos y por qué. La principal consideración que hay que tener presente a este respecto es que la investigación básica a menudo conduce a la revisión de los fines de la política cultural. Hay ejemplos inequívocos de que esto es así, pero me limito a citar uno tan sólo: toda la investigación acumulada desde los primeros años sesenta sobre la existencia de una facultad del lenguaje, una capacidad innata, que se desarrolla espontáneamente incluso en condiciones muy restrictivas, ha llevado al convencimiento de que la *mejor* línea de actuación para que los sordos de nacimiento dispongan de un instrumento de comunicación no es

el de tratar de que aprendan la lengua hablada en su comunidad, sino la de enseñarles una lengua de signos. En este caso, el avance de la investigación básica ha producido un mejor aquilatamiento de los valores y los fines del conocimiento.

¿Cuáles son, en su opinión, las experiencias básicas, tanto individuales como colectivas o sociales, sobre las que se podría reconstruir la teoría filosófica lingüístico-cognoscitiva?

Una buena parte de la reflexión filosófica sobre el significado y de la epistemología de la segunda mitad de siglo ha considerado paradigmática la experiencia de la traducción; dicho más exactamente: de la traducción *radical*. Y una variante de este mismo proyecto se ha ocupado del análisis de la experiencia de la *interpretación* radical. El adjetivo 'radica' añade la cláusula de que la tradición y la interpretación lo son de una lengua y de las creencias y los valores de una cultura totalmente ajena a la nuestra, con la cual no existan puntos de contacto. (Hay bastante de idealización aquí pero, a efectos metodológicos, la empresa es impecable.) Quine y Davidson, pero indudablemente también Gadamer, han hecho crecer de un modo muy notable nuestra perspectiva de estos proyectos. Ahora tenemos una constancia muy aquilatada de la naturaleza holista de la creencia y del significado, de la imposibilidad de trazar una línea de demarcación neta entre unos y otros, o de cómo estos proyectos descansan en principios como los de Caridad o Humanidad. Es más: disponemos de demostraciones bastante firmes de que, si los presupuestos de estas empresas se limitan al máximo, la traducción y la interpretación radicales están empíricamente indeterminadas. Es decir, hay que renunciar a la idea de que únicamente un manual de traducción, o un sistema de interpretación, será compatible con la totalidad de los datos empíricos posibles. Eso sucedería, por ejemplo, cuando el único principio-guía es la máxima conductista de que no hay en el significado de una expresión otra cosa que la diferencia en las disposiciones a la conducta que induzca. Si existe entre los filósofos del lenguaje y los epistemólogos una resistencia generalizada a aceptar tesis de indeterminación *sustantiva* de la traducción o de la interpretación, ello se debe a la creencia de que la traducción y la interpretación están constreñidas por más requisitos que ese citado (a título de ejemplo). Sin embargo, el problema de establecer qué otros ingredientes hay en ese plus no puede considerarse resuelto del todo.

Con ser importantes, y fructíferas, las experiencias de la traducción y la interpretación, a mi juicio lo es todavía más la experiencia del aprendizaje conceptual y axiológico, tanto visto desde la perspectiva del individuo como desde la perspectiva social. La entrada del sujeto, es decir, el niño, en el mundo de las ideas, los valores y la lengua del colectivo al que pertenezca, y también su familiarización con los deseos y las creencias de otros individuos, es el principal filón que deben seguir explotando la Filosofía del Lenguaje y la Epistemología. La idea viene de lejos: por ejemplo, del método genético de Locke, que tanto impresionó a Voltaire; o

del proyecto naturalista de la estatua de Condillac. (El problema del aprendizaje del lenguaje es, de hecho, una variante de proyecto de la traducción y la interpretación radical.) No es tan sólo que una mejor comprensión de cómo el sujeto se va forjando una representación del mundo en torno suyo, de los valores vigentes en él y de los medios para hacerlo inteligible a los demás nos ayudará a entender los mecanismos cognoscitivos y los sistemas representacionales que sirven a esos fines. También nos ayudarán a reconocer los porqués de los *sesgos* de nuestras pautas de aprendizaje e inferencia; y, en concreto, las disposiciones al error con que tratamos de interpretar la realidad. Aportaciones clásicas de los psicólogos que han orientado la reflexión de los filósofos han sido, por ejemplo, la de Donald Hebb sobre la estructura y funcionamiento del sistema nervioso, las de Jean Piaget sobre el desarrollo de la inteligencia o las que el malogrado Lev Vygotsky expuso en su *Pensamiento y lenguaje*, tan influyente precisamente ahora mismo. Pero a estos autores podría añadirse una muy larga lista de psicólogos cognitivos de los que filósofos podemos aprender mucho, sobre percepción, memoria, imaginación, lenguaje, conceptos e inferencia, emoción, conocimiento y un largo etcétera. (Entre los escritos de los psicólogos cognitivos españoles, los de Angel Rivière resultan particularmente útiles para los filósofos.)

Finalmente, en los últimos años va pesando más la labor de arqueólogos, antropológicos, paleoantropólogos o psicólogos evolucionistas sobre la evolución de las capacidades cognoscitivas en el género *Homo*. Y se barajan interesantísimas hipótesis sobre el origen de la capacidad del lenguaje —un tema que la Academia de Ciencias francesa proscribió hacia finales del siglo XVIII—, sobre inteligencia instrumental o sobre la existencia de capacidades innatas que hacen de los seres humanos psicólogos naturales. El reciente libro de Steven Mithen *La prehistoria de la mente* proporciona una visión muy rica de un ámbito de investigación del que los epistemólogos, filósofos del lenguaje y de la mente pueden obtener mucho provecho. La imagen de la arquitectura mental que hoy comienza a dibujarse con alguna precisión resulta de lo más prometedor.

¿Qué impacto prevé de la automatización de la información y el desarrollo de la inteligencia artificial en la concepción del conocimiento humano, de cara al próximo siglo?

Lo que preveo —mejor dicho, lo que uno ya puede percibir— es el impacto en la dirección opuesta de la que presupone la pregunta: en la dirección que va del conocimiento humano a la Inteligencia Artificial (IA). El proyecto de la Inteligencia Artificial Fuerte, tan celebrado en las décadas de los cincuenta y los sesenta, un proyecto, como lo ha descrito Searle, que prometía demostrar que la mente es al cerebro lo que el programa de un computador es a su arquitectura y composición material, está definitivamente en bancarota. Esto no son noticias de última hora, sino algo que se ha establecido solventemente desde hace tiempo. Lo que sigue vigente es algo mucho menos ambicioso y, desde un punto de vista

filosófico, bastante menos significativo: que con las técnicas de la computación puede remedarse algún tipo de habilidad humana, especialmente de cálculo e inferencia. A esta empresa se la denominó «IA Débil». En realidad, los mayores éxitos logrados mediante las técnicas de computación en el conocimiento de tareas cognoscitivas se han producido allí donde la IA Débil ha tratado de reproducir, aun con grandes dosis de simplificación, no nuestra mente, sino el funcionamiento de las redes neuronales que integran nuestro cerebro, en especial su corteza, en diversas clases de tareas de aprendizaje. De hecho, la principal excepción a esta norma se ha producido en el estudio de las capacidades perceptivas visuales. Sin embargo, las célebres investigaciones de David Marr no encajan bien con lo que tradicionalmente ha interesado a los filósofos acerca de la percepción. Marr entendió la percepción como el proceso que conduce a la formación de representaciones definidas por los valores de parámetros como iluminación, textura, brillo, etc. Nada que se parezca a eso que llama la atención del filósofo cuando, por ejemplo, Kuhn dice que el astrónomo copernicano y el astrónomo ptolemaico no ven lo mismo cuando perciben un movimiento relativo del Sol respecto de la Tierra (o viceversa).

Toda una batería de poderosas razones han llevado a renunciar al proyecto de la IA Fuerte. Y en ello le ha correspondido a la filosofía un papel central. Así, el Argumento de la Habitación China (de Searle), que plantea la (importante) objeción de la naturaleza puramente sintáctica de un programa de computador, a diferencia del carácter semántico de las representaciones de las mentes humanas (y de otros mamíferos). El Problema del Marco, sobre el que tanto ha llamado la atención Dennett: la manifiesta dificultad de simular con las técnicas canónicas de la IA los implícitos que presiden nuestros juicios, valoraciones u otros actos. O el Argumento de la Tierra Gemela, de Putnam, que subraya el carácter extrínseco de los contenidos de nuestros estados mentales. Sin embargo, todo esto, con tener una enorme importancia conceptual y de fundamentación, es tan sólo una parte de la historia. En un libro escrito hace ya más de un cuarto de siglo —*Lo que los computadores no pueden hacer*, de 1972; la versión actualizada se titula ahora *Lo que los computadores SIGUEN SIN poder hacer*—, Hubert Dreyfus insistía en algo obvio, por otra parte: que un computador no tiene cuerpo, ni emociones, ni intereses; que nada hay en un artefacto así que asemeje su condición en el mundo a la condición humana. Y, una vez que tomamos notas de estas carencias, el programa de la IA Fuerte resulta muy poco creíble. (En el bagaje filosófico que explica esta actitud de Dreyfus destacan Heidegger y Wittgenstein, lo que resulta revelador.) La tesis de Dreyfus es que no es posible separar nuestras capacidades cognoscitivas, nuestra naturaleza racional de todo aquello que constituye nuestras formas de vida, nuestro modo de ser en el mundo. Y, de hecho, las noticias que nos llegan de diversos lugares es que en la nueva generación de investigadores de la IA

estas doctrinas filosóficas se toman en consideración para abrir vías de investigación menos implausibles que las del pasado.

FILOSOFÍA PRIMERA

Preguntas

1. ¿Tiene algún sentido seguir hablando actualmente de «filosofía primera», o es una cuestión —incluso una terminología— ya caduca, que sólo nos recuerdan ciertas filosofías extemporáneas?
2. ¿No es todo lo que ha tenido que ver con la filosofía primera algo propio de un pensar metafísico? ¿Y no se suele decir que ya estamos en una época «postmetafísica», sin retorno posible a estadios anteriores?
3. ¿Cuál sería, entonces, el cometido y objeto de una filosofía primera en el futuro? ¿De qué manera podría hacerse presente la filosofía primera (la metafísica) en la sociedad actual, a través de los medios de comunicación?
4. ¿Qué aportaría con respecto al espectacular desarrollo de las ciencias y en relación con las otras áreas filosóficas (¿«filosofías segundas?»), con temáticas más circunscritas?

Respuesta de José Gómez Caffarena

1. Dada la situación cultural en que nos encontramos a final de siglo, es mejor empezar reconociendo que no están de moda ni el término «filosofía primera» ni lo que con tal término se ha querido significar. En nuestro mundo tienen las ciencias un primado indiscutido. Las filosofías mejor recibidas en un ambiente así serán las que menos desentonen; que den gran relevancia a los análisis lógicos y semánticos y hagan propuestas, más bien metodológicas, pertinentes para la buena marcha del trabajo científico y para una sinopsis de sus resultados.

Ahora bien, siendo claro que hay que admitir sin reservas la competencia específica de las ciencias, formales y positivas, no está con ello dicho que proceda subordinarles la filosofía, cediendo así a una moda cultural.

No hay ninguna razón válida para que la filosofía no tenga también hoy una sustantividad específica. Eso sí, es necesario delimitar en qué consiste y fijar sus métodos y su posible alcance. Y quizá para esto es para lo que puede resultar más útil conservar la vieja terminología aristotélica y hablar de «filosofía primera».

Como es obvio, el calificativo connota la existencia (contrapuesta) de “filosofías segundas”. En nuestra actualidad cultural, me parece justo verlas representadas —y, por cierto, ampliamente e incluso con tendencia a proliferar— en los múltiples programas que se enuncian como “filosofía de-”. Según la diversa índole de lo que ocupa ese puesto introducido como genitivo objetivo, creo cabría distinguir filosofías regionales (del tipo: “filosofía de la naturaleza, del hombre, de la historia...”, donde también habría que situar a la “filosofía del lenguaje, del arte...”) y otras más expresamente referidas a una ciencia concreta (“filosofía de la matemática, de la biología...), que asumen así un claro papel de metalenguaje.

Esta parcelación, que me parece enteramente correcta, es índice de cautela por parte de los cultivadores de la filosofía; es su reconocimiento de que un pensar reflexivo como el filosófico no constituye los objetos sobre los que versa, sino ha de suponerlos constituidos; y de que sobre la mayoría de esos objetos caben trabajos teóricos dotados de las cualidades que hoy llamamos científicas (rigor y contrastabilidad), que la reflexión filosófica no suple y debe respetar.

Pero ese reconocimiento es lógicamente correlativo de una reivindicación: las funciones “segundas” no agotan la filosofía. Si son posibles y significativas, *es porque es posible filosofar*. Desde aquí ya no hay mucha distancia a postular una “filosofía” *tout court*; ya que el filosofar tendrá, al menos, que poder seleccionar sus propios ámbitos de ejercicio, sus metas y sus reglas de método. Lo cual es ya una cierta “filosofía primera”.

No estoy seguro de que este razonamiento resulte convincente a quienes tengan como única meta digna la obtención de conocimientos “positivos”. Pero incluso ellos podrían advertir que dan de hecho por asentados unos determinados cánones de validez, que incluyen (implícitamente) tomas de posición sobre la realidad, sobre nuestro conocimiento y su alcance, sobre las valoraciones correctas. Diré: ¿no tienen ahí su peculiar filosofía primera? y ¿no sería mejor para todos que la desarrollaran expresamente?

Con demasiada frecuencia las discusiones entre los filósofos adolecen de malentendidos. El único modo de superarlos es retrotraerlos a los supuestos implícitos; porque ahí radican las diferencias verdaderamente relevantes.

Como se ve, propongo asignar de entrada a “filosofía primera” —con fidelidad a su origen histórico pero buscando su funcionalidad actual— un cometido bastante amplio: el de la adopción razonada de unas pautas básicas del filosofar; no temiendo marcar las diferencias con otros modos posibles de hacerlo, aunque sin descuidar tampoco las posibles convergencias.

2. No me entusiasman los diagnósticos simplificadores cifrados en un solo término de contenido poco precisado. Es conocido que la aristotélica “Filosofía primera” vino históricamente a denominarse “Metafísica” y ello ha hecho inseparable lo denotado por ambos títulos. Las connotaciones de lo

“metafísico” han sido, por otra parte, muy criticadas en nuestro siglo. Por ello, es quizá mejor tratar por separado ambos temas.

En llamar “época postmetafísica” a nuestra cultura occidental reciente han venido a coincidir críticos de tendencias y supuestos demasiado diversos entre sí como para confluir en un significado que inspire confianza. Prefiero, en la obligada brevedad de estas líneas, prescindir de cuantos significados tengan complejos antecedentes —nietzscheanos, heideggerianos u otros—.

Hay, en cambio, un sentido bastante simple en el que sí encuentro adecuada la denominación, referida a nuestra cultura, por cuanto está decisivamente marcada por la tecnología y ello implica un primado del conocimiento científico, contrastable y operativo, y un clima empirista generalizado. Aunque no veo sea razonable extremarlo hasta formular un dogma del “sin-retorno”. Porque, por otra parte, ha habido y hay esfuerzos filosóficos razonables a los que cabe denominar metafísicos, o que, incluso, han reivindicado expresamente el título.

Me parece, pues, más constructivo y prometedor dejar de lado la discusión alrededor de la índole “metafísica” y centrar la atención en “filosofía primera”. Eso sí, conviene en cualquier caso no ignorar la vigencia de una “línea de demarcación” con las ciencias —con sus métodos y con los cuerpos de conocimiento que con tales métodos se dan hoy por logrados—. La filosofía nunca podrá aspirar a producir enunciados dotados de la contrastabilidad empírica y de la operatividad de los enunciados científicos. Quizá por ello solo podría ya denominársela “meta-física”; pero será mejor reservar el término para intentos de pretensiones más definidas.

Lo que desde luego hay que hacer es precisar —más que lo hice en mi aproximación inicial— qué puede significar “primera” como calificativo de “filosofía”. En esto radicará la relevancia que pueda asignársele.

3. Es bastante claro que “primera” no ha de significar prioridad cronológica: más bien supone un *retorno a lo básico* desde múltiples esfuerzos ya realizados. (Aristóteles, recordemos, hablaba a su propósito de “ciencia *buscada*” y quizá cabe preguntarse si alguna vez encontró la visión unitaria a la que daba tal nombre.) Tampoco es una cuestión honorífica de “dignidad” lo que está en juego. “Primera” evoca una *prioridad lógica, fundamentadora*. Que es decisivo matizar cómo ha de concebirse.

Sabido es que Aristóteles pensó (con unidad problemática) dos líneas de prioridad fundamentadora: la de la visión teórica unificadora que puede prestar el “ser” y la de la fundamentación causal en “lo divino”. Algo que las filosofías escolásticas recibieron y explotaron.

Pero, cuando Descartes retomó el título para su propio intento, le movía una preocupación nueva: la búsqueda de superación de la duda erigía la consciencia y el *Cogito* en canon de validez. Con ello, la prioridad lógica de la “filosofía primera” asumía índole gnoseológica.

Esta preocupación por una fundamentación gnoseológica en favor de todo el edificio del saber ha sido típica de todo el racionalismo moderno,

aunque se haya matizado de modos varios. Quizá el más elaborado como metodología es el que Kant llamó “trascendental”: un paso atrás fundamentador hacia las condiciones de posibilidad de lo que son datos en la consciencia y, ante todo, del conocimiento científico y del (pretendido) conocimiento metafísico.

El “racionalismo crítico” ha profesado en nuestro siglo distanciarse de esos sus antecesores denunciando la ilusión que anidaría en sus formas rigurosas: no consiguen la buscada “fundamentación” sino por una decisión arbitraria.

Hay algo no rebatible en esa crítica; y ello aconseja renunciar a una estricta “fundamentación”. Pero pienso que la crítica no exonera de la que quizá era la más nuclear exigencia cartesiana: una auto-revisión de la pretensión del proyecto filosófico, de modo que no asuma supuestos inadvertidos; que acepte, más bien, precisar qué función se arroga, qué presupone, qué metas se propone conseguir y con qué método confía alcanzarlas. Es una exigencia que puede llamarse de “radicalidad”, puesto que busca iluminar la raíz del filosofar.

La figura más típica y neta que tal radicalidad ha adoptado en el siglo XX es la que le ha dado Husserl; que es también, como es sabido, quien de modo más expreso ha renovado el proyecto de “filosofía primera” y, por cierto, haciéndolo coincidir prácticamente con el de su “Fenomenología”. Para evitar las caprichosas fluctuaciones de las filosofías y, al mismo tiempo, el dogmatismo cientista, tuvo por clave insustituible el partir sin prejuicios de lo indudablemente dado, de “los fenómenos”.

Pienso que la propuesta “fenomenológica” es una ante la cual ha de definirse quienquiera que intente filosofar en nuestros días. Aceptar su desafío es adoptar el que me parece ser *el modo más concreto, comprensible y bien definido, de filosofía primera*, que marcará todo lo que después se filosofe —lo cual, por cierto, podrá ser bastante variado—. (Cabe rechazar ese desafío. Pero entiendo que eso mismo es ya otro modo de hacer filosofía primera, llámesele así o no. Y que el rechazo debería ser razonado y delimitar bien la alternativa que ofrece.)

Adoptar esta forma de filosofía primera tiene la gran ventaja de destacar con nitidez una *peculiaridad insustituible de la filosofía*. No se tratará de un saber objetivo más, que busca afanosamente un puesto entre los saberes científicos, sin poder presentar una acreditación tan indiscutida como las de ellos; sino de un *saber distinto, propiamente reflexivo, con autoimplicación del sujeto*. Supongo que esto mismo que así destaco como ventaja será para algunos razón de rechazo: denunciarán la amenaza del peligroso “subjetivismo”; o, incluso, apelarán a la presunta exclusión del sujeto ya consumada por pensadores de nuestro siglo.

En este último paso de mi respuesta, voy a dejar ya la neutralidad que había procurado en el primer momento. Sigo manteniendo que algún tipo de filosofía primera tienen incluso los que no dan mucho relieve a tenerla;

por mi parte, decantándome por la fenomenológica, quisiera destacar aún algunos de sus rasgos, que juzgo importantes.

El comienzo expreso en el fenómeno no implica encerrarse en ello; pues se buscan sus condicionamientos. Husserl, se sabe, asumió el método “trascendental” kantiano. Esto tampoco desembocaba necesariamente en la “Egología” que después cultivó—. Podría llevar a una *teoría del conocimiento* en la que se viera el *alcance del conocer objetivo y del lenguaje humano como “interpretación” de lo real*; señalando así una apertura filosófica teórica, susceptible aún de diversas realizaciones ulteriores —aunque siempre modestas—.

Pero no sería correcto circunscribir el inicio fenomenológico a lo teórico. El “fenómeno” sobre el que reflexiona la filosofía incluye también otras dimensiones. Una vez aceptada la autoimplicación del sujeto que reflexiona, el ser humano se hace protagonista: también como *actor responsable* y como *ser de deseo que busca “sentido”* para su vida.

Así, desde luego, lo vieron los primeros que filosofaron. “Buscaban la sabiduría”, según la tópica —pero profunda— interpretación del mismo lexema “filo-sofía”. El conocimiento y cómo lograrlo es un factor, pero no el único ni el principal de esa búsqueda; más importantes son los *principios éticos sobre el buen vivir*. Kant no había, ciertamente, perdido esa idea de la filosofía cuando resumió sus tareas en la bien conocida triple expresión: “qué puedo saber, qué debo hacer, qué me cabe esperar”, recapitulable aún en “qué es el hombre”.

Concebida así, la filosofía primera resulta ser una cierta *antropología* —la que hace al vivir, y para vivir humanamente, cada sujeto humano—. Que en modo alguno es excluyente de las antropologías objetivas, científicas; más bien las requiere como indispensable correctivo de las ilusiones en que podría caer.

Como la sabiduría que busca, la filosofía es *personal*. No puede ser objetiva. Pide, eso sí, una *comunicación intersubjetiva*, quizá nunca plenamente alcanzable. En ella radica su posible universalidad; sólo una mayor intersubjetividad se la facilitaría por progresiva convergencia de las interpretaciones.

Esta mención —ineludible— de la comunicación permite terminar esta larga respuesta añadiendo aún algo en relación con lo también aludido en la pregunta: la filosofía primera así concebida no queda tan remota de aquello en que los hoy omnipresentes “medios de comunicación” impactan a la sociedad actual. Unos medios bien orientados podrían favorecer esa comunicación y con ella la inter-subjetividad de la reflexión. (Aunque, por desgracia, habrá quizá que decir que, hoy por hoy, su estilo manipulador al servicio de intereses contribuye más bien a deformar la filosofía primera de los humanos...)

4. Seré aquí extremadamente breve, puesto que ya en las respuestas anteriores he tenido muy presentes a las ciencias y a ese tipo actual de

filosofías segundas que son las “filosofías de-”, tratando de ver, por contraste, lo que sería la “filosofía primera”.

Pues bien, dado que he mantenido un pluralismo de modos de concebirla, debo admitir que podrían ser varios los modos de relación por los que ahora se pregunta. En todo caso, aportará *unidad reflexiva*, concebida de modo más o menos estricto y relevante.

Para quien acepte la concepción fenomenológica, esa mirada unificadora con horizonte sapiencial en que he insistido aportará luz para la correcta comprensión del papel y alcance de los conocimientos científicos; a los que no tendrá ningún veto teórico que oponer, salvo los dimanantes de la lógica. Aportará también luz para la realización tecnológica; a las que sí habrá de recordar que, en cuanto actividad humana, tienen límites éticos. Aportará, de modo todavía más decisivo, la opción prioritaria por lo ético: una *comprensión coherente del valor solidario de la existencia humana* y del sentido de su inserción en lo real; con apertura —a la vez empatizante y crítica— a las búsquedas y anuncios concretos de sentido que son las tradiciones religiosas y los humanismos.

Diré, finalmente, que la filosofía primera, fiel a su autodefinición como *búsqueda* de la sabiduría, sabrá guardar su preferencia para las formulaciones de carácter interrogativo, eludiendo cualquier tentación de respuestas fáciles y precipitadas.

Respuesta de Miguel García Baró

1. Sí tiene, y siempre tendrá, sentido hablar de filosofía primera, justamente con algunas de las connotaciones que cabe dar al pasaje aristotélico en que se interpreta a la filosofía primera como el saber siempre buscado.

En realidad, la filosofía primera es inseparable del ideal socrático de la vida examinada. El mundo cotidiano y los mundos de las ciencias, del arte y la imaginación, reclaman constantemente examen, además de gozo y dolor y de simple experiencia de los seres, los bienes y los males que los pueblan. Pero ese examen lo lleva a cabo la vida —ante todo, la individual, la mía; pero también, indirectamente, la nuestra, la intersubjetiva—. Y la vida que explora, siente y examina el mundo no puede propiamente llevar a plenitud esta última tarea suprema si, al mismo tiempo, no se examina a sí misma.

El campo de este trabajo radical es el peculiar dominio de la filosofía primera, de modo que en la idea de ésta va contenido que toda la labor de las generaciones y los individuos pasados y contemporáneos no puede ser apropiada sin una repetición esencial, sin una, por a í decirlo, repriminación absoluta de sus resultados. De aquí que la filosofía primera permanezca y vaya a permanecer siendo el saber siempre buscado.

2. En mi opinión, los modelos del pensar metafísico en la acepción prácticamente peyorativa de este término, son el empirismo y el racionalismo modernos, prekantianos —que siguen a diario conociendo renovaciones,

vueltas a la vida—. Respectivamente se trata de neoepicureísmo y neostoicismo, tanto más difíciles —tanto más imposibles— cuanto más prescinden del suelo ontológico y teológico (ontoteológico) del paganismo antiguo, del que se alimentaron sus arquetipos.

El rasgo común que comparten es profundamente antisocrático: la seguridad de hallarse en la verdad como en una cosa que, una vez descubierta, sin necesidad de ser reexaminada a cada instante, da fundamento definitivo, como los peldaños de una escalera lo hacen, al saber en progreso, de cosa en cosa, de escalón en escalón.

Esta concepción estática y falsamente realista de la realidad cierra la posibilidad de entenderla, precisamente, como sentido y dinamismo, es decir: en relación necesaria con la subjetividad que accede a ella y, además, dando de sí, según la palabra de Zubiri, constantemente más sentido, enviando a la vida en nuevas direcciones, preguntas, tareas que sólo ahora en concreto se vuelven posibles.

La metafísica, o sea las ontologías empirista y racionalista, esencialmente prekantianas, hacen, implícitamente al menos, renuncia a lo que Husserl llamaba el imperativo categórico de la vida teórica, de la vida del espíritu en general: no aceptes nada como verdadero que no hayas ido a comprobar que lo es hasta las fuentes de la experiencia en que su sentido pretenda haberse originado. El nombre de filosofía primera —siempre un ideal, desde luego— sólo lo merece un pensamiento, una existencia, que hace real y radicalmente suyo este imperativo, o sea que transcurre en una efectiva responsabilidad absoluta respecto de sí.

3. La gran cuestión de la filosofía primera —no la única— es la búsqueda, la correcta identificación del lugar del que surge esta responsabilidad que mencionaba al final de mi anterior respuesta. La filosofía fenomenológica habla de aquella suspensión de la “actitud natural” que consigue plantear en toda su amplitud y toda su fuerza la cuestión de la totalidad del sentido del mundo como correlato dinámico de la vida “transcendental”, y que llega, en un segundo paso, a plantear también el problema de la totalidad de la misma vida transcendental como relativa al mundo. Yo admito que esta suspensión de la vigencia de la actitud natural es el paso obligatorio para entrar en el territorio propio de la filosofía primera, pero no estoy seguro de que haya sido nunca pensada hasta el final la pregunta por aquello en donde toma su impulso de libertad responsable el que suspende la actitud natural. ¿De dónde procede la voz del imperativo categórico de la vida teórica? ¿En qué vivencia, en qué tipo de existencia es percibida? ¿Cómo es posible que suscite alguna vez siquiera el amago de una respuesta a la altura de su exigencia infinita?

Quizá ningún espectáculo es tan digno de atención, de admiración filosófica, como este de un imperativo universal de socratismo universalmente oído, entendido, aceptado como verdadero —cuando se para mientes en él—, y, sin embargo, al mismo tiempo, universalmente desobedecido. ¡Todos entendemos que la vida edificada sobre lo aparente

no tiene posibilidad de ser una vida plenamente lograda, pero estamos seguros de que vivimos de hecho dejándonos adormecer, consolar y desesperar por infinidad de apariencias o, al menos, de creencias que tomamos como verdaderas sin pedirles sus garantías de tales!

Ya se ve que no es del todo imposible comunicar las preocupaciones de la filosofía primera al gran público. No sólo porque todo hombre es un interlocutor potencial de Sócrates, sino porque su atención sobre lo infundado de las creencias en que sostenemos quizá todos a toda hora nuestra existencia puede ser reclamada con cierta facilidad. Basta con saber suscitar una auténtica cuestión socrática, a propósito, sobre todo, de las coyunturas de la vida política, para empezar a señalar en la dirección de la necesidad siempre personal de pensar algo hasta el final y pase lo que pase. Otro problema es la no neutralidad de los medios de comunicación más difundidos y más inmediatos. El libro, en este sentido, sea cual sea su soporte físico en el futuro, seguirá siendo el elemento fundamental en la comunicación filosófica. Bien entendido: nada puede reemplazar a la conversación, al contacto interpersonal, a la investigación realizada en común, en presente y con el apoyo de la amistad basada en el hecho de compartir el ideal de la vida filosófica. Pero entre este máximo y el vacío de comunicación, antes hay que situar al libro que no al periódico, la radio o la televisión.

4. Comparto la convicción de Husserl sobre la no independencia absoluta de los demás saberes respecto del filosófico. Una ciencia particular o una de las llamadas filosofías segundas, practicada filosóficamente, o sea bajo el ideal de la filosofía primera, se interpreta, sencillamente, a sí misma de una manera infinitamente más interrogativa que si permanece en el interior de la "actitud natural". Los contenidos son los mismos, pero la comprensión de ellos es muy diferente, porque sus horizontes de sentido son por completo distintos.

La absolutización o independización total de la ciencia particular es ya inmediatamente pensar metafísico en el sentido que antes llamé peyorativo; y lo es de la peor forma: con la que Sócrates llamaba ignorancia culpable. Y las repercusiones políticas y morales de semejantes dogmatismos son en potencia enormemente indeseables.

FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Preguntas

1. ¿Cómo definiría la contribución específica de la filosofía a la teología de cara al siglo XXI?
2. ¿Cuáles cree que pueden ser a su vez las aportaciones del pensar teológico al filosófico?

3. ¿Considera que hay suficientes contactos y un nivel satisfactorio de diálogo entre filósofos y teólogos en el mundo hispano? ¿Qué caminos habría que seguir para lograr en el próximo siglo una mejora de esos contactos y diálogo, en caso de que no le parezcan suficientes o satisfactorios?

Respuesta de Adolfo González Montes

1. La contribución específica de la filosofía a la teología en el siglo XXI no podrá ser otra que la que siempre ha aportado la filosofía a la teología a lo largo de la historia del pensamiento cristiano. La filosofía hoy como desde la alta Edad Media está llamada a explorar las *rationes* internas de la revelación divina, siempre en el supuesto de que ella misma, la filosofía, se deje «*pro-vocan*» por la revelación y se vea forzada a tener en cuenta el «*prejuicio*» desde el que opera la teología; es decir, el hecho de que el entendimiento finito no llega por sí mismo a aquella síntesis de juicio que sólo puede alcanzar mediante la iluminación de la fe, y que pone en juego la totalidad de la persona y su libertad como sujeto de la síntesis.

La filosofía, en este sentido, tendrá que seguir «pidiendo explicaciones» a la fe, cosa que se verá obligada a hacer desde los amplios conocimientos con que la investigación de las ciencias va equipando al hombre como explorador y conocedor de la realidad. Con todo, esto sería insuficiente si la filosofía desvinculara los conocimientos de las ciencias sobre el mundo y el hombre de la cuestión de la verdad y el bien como realidades absolutas. En definitiva, si la filosofía desvinculara su proceder con la teología de la cuestión del sentido en relación con el valor moral de las acciones del hombre y su destino eterno, feliz o desdichado.

Dicho de otra manera, la filosofía no puede plantear a la teología una confrontación del «saber sobre el mundo y el hombre», del cual la revelación se presenta como portadora cierta, con los conocimientos científicos logrados por la aplicación metodológica de la razón a la exploración de la realidad. El hombre en el umbral del siglo XXI se sabe equipado con estos conocimientos, pero no le es posible tampoco ahora llevar adelante una confrontación de saberes de procedencias diferentes (razón y fe), sin que esté decidido a confrontar asimismo estos saberes con la cuestión del sentido y del destino definitivo del hombre y de su mundo.

Por esto, la aportación de la filosofía a la teología en el siglo XXI no podrá pasar por la dialéctica crónica entre razón y fe como mera confrontación entre ciencia y fe, o por su prolongación en el nuevo siglo, sino más bien por la cuestión de Dios tal como viene dada en el desvelamiento del misterio del mundo y del destino del hombre en la revelación cristiana.

2. La teología aportará en el siglo XXI lo que de hecho ha aportado también siempre a la reflexión filosófica: aquel saber sobre el misterio del hombre y el mundo que es resultado del saber sobre Dios en la historia de la salvación culminada en Cristo; y en Cristo afirmada con definitividad irreversible o insuperable. Bien que esta aportación no se ha realizado nunca como mera *«pro-ferencia»* de la verdad divinamente conocida por la revelación, sino como *«forma de existencia y de acción»* orientada a la consumación de la vida humana; es decir, como conformación del ser y del obrar humanos por la revelación de la verdad divina y de la acción de la gracia.

Las aportaciones de la teología a la filosofía no son sólo de orden noético, sino también y muy principalmente de orden ontológico y existencial; en la forma tal que la revelación del *«nuevo ser»*, según la expresión de Paul Tillich, inaugurada en la manifestación y actuación de Dios en Cristo, en su muerte y resurrección, en la donación y derramamiento de su Espíritu *«sobre toda carne»* (Hech 2,17; cf. Jl 3, 1-5), constituye de hecho la verdadera interpelación y provocación de la fe a la razón. Una provocación que busca esclarecimiento y formulación en la permanente llamada de la teología a la visión que la fe tiene de las cosas. La filosofía podrá, ciertamente, *«imaginar»* esta visión creyente de la realidad como plenamente coherente con la identidad y vocación del hombre, que alientan en su inquietud espiritual, si la fe puede acreditarse como conocimiento cierto.

La fe, en efecto, es el móvil de toda reflexión teológica que fuerza a la filosofía a situarse en un horizonte que, como digo, esta última sólo puede imaginar provocada por la teología. Está claro que la fe para acreditarse apelará al desarrollo temporal de la historia humana en sus tres tiempos (pasado, presente y futuro), invitando a la *memoria* de Jesucristo, a la *experiencia* actual de su Espíritu y a la revelación *escatológica* de Dios en cuanto consumidor de la vida humana.

Sólo la visión global de la historia, a la cual queda remitido siempre el limitado saber del hombre, podría sacarle (a modo de «verificación») de la perplejidad. Ahora bien, cabe también suponer, con buenas razones en el análisis, que el saber global de la historia puede adelantarse en los *signos* que lo anticipan, y que, tal como pretende el cristianismo, estos signos se resuelven en la *«vida en Cristo»*, en la presencia de Dios y de Cristo en la existencia y en la acción de sus discípulos.

Como afirmar una cosa tal pone en juego la totalidad del hombre, su capacidad de comprender y decidir, la teología contribuirá a colocar al hombre en la situación de tener que hacerlo si, de algún modo, puede abrir la vida humana a la esperanza que alienta en la historia de Jesucristo y que constituye la razón de ser de la existencia cristiana. De esta suerte, la teología se hace capaz de interpelar la autosuficiencia de la razón, que tiende a asentarse como razón absoluta en la contingencia y finitud del mundo.

Dice el Papa Juan Pablo II en la Encíclica *Fides et Ratio* que «la raíz de la autonomía de la que goza la teología radica en el hecho de que la razón está por naturaleza orientada a la verdad y cuenta en sí misma con los medios necesarios para alcanzarla». La dificultad estriba en que la filosofía puede ser o no consciente de ello; y en que de ser o no consciente del «estatuto constitutivo» que le es propio, como dice el Papa, dependerá siempre la capacidad para imaginar y respetar las «exigencia y evidencias propias de la verdad revelada» por parte de la filosofía (cf. *Fides et Ratio*, n.49).

3. Los contactos entre filósofos y teólogos en el mundo hispano son insuficientes, incluso escasos y casi inexistentes. Esta falta de contactos ha de atribuirse no sólo a la fácil y crónica descalificación de la teología y del quehacer de los teólogos, sino en muy alto grado al no menos crónico prejuicio antirreligioso del pensamiento laico español. Las generaciones maduras que hoy «hacen filosofía» en España son las mismas que entusiásticamente participaron de la crítica marxista, neo positivista y neo racionalista de la religión. Su retorno a la religión pasa para muchos por la reducción de la religión a estética y cultura. El «experencialismo politeísta» de muchos es expresión de su profunda distancia frente a la tradición de la fe católica, que de hecho sólo prejuiciadamente creen conocer y «explicar», pero que ignoran. Los intelectuales laicos españoles desconocen la trayectoria moderna y actual de la teología.

Por otra parte, la abdicación de la religión y la aceptación de postulados autocalificados de progresistas en el campo de la ética y de la convivencia es reflejo de un profundo agnosticismo falto de interés por la religión, si es que ésta no es enjuiciada globalmente desde el prejuicio crítico histórico, hoy prolongado, como digo, con una inercia invencible en su significado meramente cultural y estético.

Estoy hablando en términos generales, sin referirme a las minorías interesadas en el diálogo entre fe y filosofía. Algunos exponentes de estas minorías son proclives a un tipo de diálogo de hecho hipotecado de entrada en los supuestos de la moderna sociología del conocimiento, que bloquea de antemano la consideración de la verdad genuina de la fe (al menos de su supuesto). Su persistente y trasnochada polémica con la Iglesia esteriliza aquello mismo que se pretende: dialogar con la razón filosófica desde la fe. Estoy convencido de que si se margina, por descalificación apriorica, la constitutiva eclesialización de la fe no habrá frutos maduros que esperar de cualquier programa de diálogo.

Esta percepción de las cosas no me impide considerar la minoritaria toma de postura de favor de este diálogo de algunos intelectuales y filósofos o cultivadores cristianos de la filosofía entre nosotros. La presencia de algunos de ellos en los ámbitos de reflexión teológica de la Iglesia española es un signo de inflexión importante en este campo, que de modo

aún incipiente ha comenzado a dar frutos. Sobre todo, después de la ocultación tan general de los católicos españoles en la vida pública.

Gran rémora para el éxito de este diálogo lo viene constituyendo durante las últimas décadas la postura persistentemente crítica de aquellos teólogos que han asumido como punto de partida la crítica prejuiciada de la religión y de la Iglesia como supuesto de todo posible diálogo con quienes no tienen fe y no quieren tenerla, o están mal informados. Comenzar este diálogo con la descalificación previa de la eclesialidad de la fe tal como de hecho es pretendida y afirmada por el Magisterio hace inútil la pretensión de dialogar. El diálogo sincero y honrado lleva consigo la preservación de la identidad de los interlocutores.

Resulta esperanzador pensar que, al mismo tiempo que los teólogos son conscientes de los errores históricos en la forma de concretar la existencia creyente de los católicos (y de todos los cristianos); otros se hacen conscientes del fracaso de las ideologías humanistas ateas o agnósticas y del «bloqueo cognitivo» del que parecen querer ahora partir nuevas formas de racionalismo y relativismo. El fracaso de las ideologías y concepciones de la realidad hoy retiradas de la circulación, salvo empecinamientos conocidos, se debe a que estaban equivocadas respecto a la verdad del mundo y del hombre. No se debería repetir el error y tenerlo muy en cuenta si los interlocutores quieren hoy lograr un diálogo provechoso entre el rigor del pensamiento filosófico y la pretensión de revelación que alienta en la construcción intelectual del teólogo.

Respuesta de Andrés Torres Queiruga

Pensar hacia el futuro es, a la vez, aventurado e indispensable. De atreverse, ha de ser con la condición de renunciar a visiones redondas o previsiones sistemáticas. Únicamente cabe ofrecer chispazos, barruntos o presentimientos de algunas cosas que “podrán” ser, de necesidades que desde el aquí y ahora parece que será preciso cubrir. Siempre, conscientes de que todo cuanto se diga va afectado por el preciso lugar delimitado por las propias preocupaciones, con su inevitable dosis de parcialidad y con la pequeña esperanza de apuntar algo peculiar que acaso se ve mejor desde el propio ángulo. Con esta ausencia de pretensiones, ahí van mis sugerencias.

1. Contribución de la filosofía a la teología

Tal vez la principal consista en que, cumpliendo con la propia misión de explorar las capacidades de pregunta y respuesta propias del espíritu humano, la filosofía puede ofrecer a la teología una “razón ampliada”. Es decir, una razón no presa ni en las rutinas de la tradición ni en los imperialismos de la ciencia ni en las estrecheces del pragmatismo de lo inmediato.

Desde ahí podrá ser siempre una instancia de *actualización y universalización*. En los últimos tiempos ha logrado liberarla de la cárcel escolástica (en otros, tiempos mansión legítima) y le ha abierto los espacios de lo social. Prosiguiendo por ese camino puede ayudarla en dos vertientes principales. En la (más) teórica, llevándola a profundizar su hermenéutica, liberándola, por un lado, de los todavía pesados restos de fundamentalismo bíblico y, por otro, deficiente sentido histórico. En la vertiente (más) práctica, forzándola, por un lado, a proseguir la encarnación práxica de la fe animada por la *agápe* y, por otro, a actualizar hacia una indispensable mayor democracia los modos de institucionalización y gobierno de la Iglesia.

En esa dirección podrá contribuir igualmente, con su desafío crítico, a instaurar un mayor *rigor y coherencia* en su discurso racional. Porque, siempre tensa entre la fidelidad al pasado de su *fe* y la necesidad de actualizar el *discurso* en que la piensa y expresa, la teología tiende por veces cubrir con recursos retóricos o acomodaciones verbales lo que sólo puede ser realizado con una radical renovación de los conceptos. No acomodación, sino cambio de paradigma es lo que hoy precisa en temas fundamentales.

Si eso se realiza, el fruto será una mayor *significatividad y realismo* del discurso teológico. Su gran peligro es, en efecto, la riqueza de su herencia. Muy estructurada y formalizada, cargada con la veneración de lo sacro y tradicional, corre siempre el peligro de olvidar el hecho de que sus conceptos y sus mismos hábitos mentales fueron forjados en los primeros siglos de nuestra era y sólo renovados en la Edad Media. Con la revolución moderna por medio, quedan irremediamente fuera de nuestro tiempo en lo que tiene de avance legítimo: o se renuevan a fondo en diálogo crítico con el nuevo paradigma cultural o no pueden ser verdaderamente significativos para la cultura y la sensibilidad actuales.

2. Contribución de la teología a la filosofía

Por su mayor estabilidad y por la constitutiva e inescapable hondura de sus cuestiones, la teología tiene también una muy importante palabra que decir a la filosofía.

Ante todo, la apertura a la Transcendencia o al menos al interrogante irrestañable sobre la misma puede ser el mejor antídoto contra una fuerte tendencia de la filosofía a *disolverse en las ciencias*, perdiendo aquel impulso originario de su *zaumádsein*, que la especifica como búsqueda de lo más honda, radical e irrenunciablemente humano. En un mundo tecnificado y terriblemente pragmático, esto es de decisiva importancia para la humanidad.

Aun dentro de su campo, hay dos peligros contrapuestos en cuya superación la filosofía puede ser ayudada por la teología. En primer lugar, el de la *absolutización ideológica*, por la que cada nuevo estilo y aun cada nueva moda tienden a convertirse en fin de la historia filosófica y a

presentarse como único modo de ser auténtico y actual: las oscilaciones entre un humanismo prometeico y la total disolución de lo humano son buena prueba de ese peligro. El peligro opuesto se va al otro extremo: haciéndose “pensamiento débil” (acaso creyéndoselo tan sólo en la proclamación retórica), puede renunciar a la búsqueda de lo profundo y acomodarse en lo efímero. Con el riesgo inminente de que eso “efímero” sea el salón bien amueblado y confortable del primer mundo, permitiendo desentenderse del hambre, la sequía o las chozas del tercero: “divirtámonos... y déjenos divertir en paz” (Lyotard *dixit*).

Finalmente, como ya dijera Hegel, la teología constituye memoria perenne y llamada nunca acallada a *que la razón no renuncie a su “profundidad infinita”*. Al menos, a que no se resigna a dejar de lanzar el anzuelo de sus interrogantes sobre las aguas profundas del abismo humano (*homo abyssus*), sean cuales sean las respuestas que vaya logrando sacar a la superficie. Porque el día en que se resignase, dejaría de ser filosofía.

3. Caminos para el diálogo

La interacción y el diálogo son necesarios, pero la realización resulta a todas luces insuficiente. En *España*, con un plus de agravamiento por la desgraciada opción de haber eliminado de la universidad las facultades de teología, rompiendo el lugar más natural de un diálogo en crítica y profundidad.

En consecuencia, el déficit más grave es el del *desconocimiento mutuo*. Desconocimiento real por ambas partes, aunque con características peculiares.

Por parte de la *filosofía* es mayor, por la razón histórica de que en el proceso cultural de los últimos tiempos ella es la vencedora. De “ancilla” pasó a “señora”, y puede permitirse ignorar, ironizar y aun muchas veces desprestigiar. En general, la supuesta teología con que suelen dialogar/polemizar muchos filósofos —a veces con la complicidad objetiva de la postura oficial de las iglesias, todo hay que decirlo— es un fósil del que cualquier teólogo responsable se siente casi siempre mucho más lejano que el propio filósofo que cree estar refutándolo. ¡De cuanta polémica estéril y literalmente “clerical” (por ambos lados) libraría un mejor y más actualizado conocimiento de los verdaderos planteamientos teológicos!

Por parte de la *teología* la postura es más compleja. El desconocimiento del otro es, por lo general algo menor; y sobre todo tiene más respeto por él, pues sabe que su postura en el contexto actual no le permite altanerías. El principal problema no está ahí, y es más sutil y difícil de precisar. En mi parecer, tiene dos manifestaciones principales, en cierto modo contrapuestas.

La primera es la falta de un conocimiento serio y operante de la filosofía. Quiero decir, un conocimiento que, yendo más allá de la mera información, actualice y transforme de verdad el propio discurso teológico. Como he dicho en la contestación a la primera pregunta, sólo así podrá

hacerlo actual, esto es, traerlo a la altura del tiempo cultural en que le toca hacer comprensible y significativa la experiencia de la fe. La falta de esta radicalidad lleva, a los sumo, o bien a reducirse a “teologías sometidas”, que procuran decir lo que agrada a la jerarquía, o bien a hacer “teologías bonitas”, es decir, teologías con un lenguaje y unos modos que son actuales sólo en apariencia, pues renuevan el lenguaje y actualizan los “adversarii”, pero, en realidad, su estructura de fondo sigue anclada en el viejo paradigma

La segunda manifestación va muy unida a esta, aunque más sutil. Yo la he llamado a veces en privado el “síndrome Urs von Balthasar” (que, como siempre, se nota mucho más en los epígonos que en él mismo...). Al revés de la anterior, supone un conocimiento serio de la filosofía, pero sacraliza de tal modo la tradición teológica, que, en lugar de *repensarla*, la considera inamovible, identificándola con la *fe*. En consecuencia, no renueva —como, en realidad, estaría en condiciones de hacerlo— la teología apoyándose en las posibilidades que le abre el pensamiento filosófico, sino que se inclina casi siempre a la contraposición con él y con sus logros. Acentúa, por tanto, la contraposición natural-sobrenatural, la oposición fe-cultura (moderna) y la distinción razón-revelación. No es de extraña que para ello propenda de ordinario —a veces incluso sin disimulo— a una lectura fundamentalista —aunque nada ignorante— de la Biblia.

De lo dicho se desprende que no es fácil encontrar el camino justo. Conocimiento mutuo, ante todo. Y después *diálogo real*, en el que una “razón ampliada” no cierre *a priori* ninguna puerta a los interrogantes e incitaciones que le llegan de la teología; y en el que una teología crítica y no “fundamentalista” está dispuesta a no sacralizar los modos del *logos* mediante los cuales ha traducido históricamente su herencia de fe. Y siempre buscando ambas, en estímulo crítico y ayuda dialogante, aquello que desde el peculiar punto de vista crean que de verdad salvaguarda y promueve lo *común humano*. Acaso ese terreno unitario sea la única instancia que puede proporcionar el coraje necesario para acoger sin miedo los desafíos del otro y para transformar, cuando sea preciso, lo propio en bien de todos.

FILOSOFÍA PRÁCTICA

Preguntas

1. La primera pregunta se refiere al objeto de la ética. Esquematizando, puede afirmarse que en obras recientes de filosofía moral se registran dos tendencias contrapuestas. Por un lado, hay autores que conciben en sentido amplio el objeto de la ética. Este saber debería ocuparse de todon lo relativo a la *vida buena* para el hombre. Por otro

abundan quienes piensan que la ética ha de concentrarse en la búsqueda racional de las *normas de justicia* que permitan la convivencia pacífica y el libre desenvolvimiento de la personalidad individual. ¿Le parece que alguno de estos dos planteamientos tiene visos de llegar a imponerse? ¿Sería ello deseable?

2. Hablemos ahora de fundamentación. ¿Predominarán en el futuro los intentos de fundamentación más ambiciosos, que intentan conectar la ética con la metafísica o que reclaman evidencia intuitiva para ciertas formas de conocimiento moral? ¿O más bien es de esperar que se recurra cada vez más a los métodos de fundamentación de naturaleza procedimental o formal?
3. Vayamos con los problemas de la ética aplicada, que durante los últimos decenios han constituido un estímulo constante para la filosofía moral. ¿Es de esperar que se prolongue en el futuro el actual protagonismo de las éticas especiales? Y de ser así, ¿de qué ámbitos de la experiencia humana provendrán los principales interrogantes?
4. Por último, ¿cuáles son a su juicio las cuestiones más candentes a las que deberá atender la ética en el futuro inmediato, aparte de las ya consideradas en las respuestas anteriores? ¿Se encuentra entre ellas la discusión del relativismo moral?

Respuesta de Adela Cortina

1. El objeto de la ética

Como este cuestionario se refiere a la filosofía práctica en su conjunto, empezaré por aclarar que voy a entender la ética en el sentido que los anglosajones dan a la expresión "*Morals*", expresión con la que se refieren al ámbito de la moral, el derecho, la política y la religión, que es, a fin de cuentas, el de la filosofía práctica. Es el ámbito de las costumbres y sobre todo, por decirlo con Kant, "de lo que es posible por la libertad", a diferencia de ese reino de la naturaleza, cuyos principios —siguiendo a Aristóteles— "no pueden ser de otra manera".

Entendiendo la ética en este amplio sentido, podemos decir que es un saber de *segundo orden*, un metalenguaje, que tiene por *objeto* reflexionar sobre el fenómeno de la *moralidad*, presente en todas las culturas y sociedades, aunque con peculiaridades diversas. Lo común a las distintas formas de moralidad es la conciencia —más o menos explícita— de que hay formas de vida más deseables que otras, tanto en el nivel personal como en el comunitario.

Para comprender las múltiples dimensiones de esas formas de vida la filosofía práctica ha ido concibiendo distintas categorías, de las que hacen uso las diversas teorías éticas occidentales y, a mi juicio, también las no occidentales, aunque dándoles matices diferentes. Se trata de categorías éticas como *carácter, fines de la vida humana, felicidad, virtudes y vicios*,

inteligencia práctica, comunidad civil y política, formas de organización política, justicia (referida a las personas y muy especialmente a la comunidad), *deber y norma, valores y libertad*¹.

Ninguna teoría ética se arriesga a prescindir de alguno de estos elementos de la vida humana, sólo que cada una considera nuclear alguno o algunos de ellos y los restantes, como “radios” del núcleo. En este sentido, las tradiciones *eudemonistas* y *hedonistas* tienen por centrales la virtud y la felicidad, mientras que las tradiciones *deontologistas* consideran el deber y la norma como elementos nucleares, si bien en muchas ocasiones —como es el caso de Kant— por razones “*eleuteronómicas*”, por entender que la norma es la expresión de la libertad, clave auténtica de la vida moral². Por su parte, las tradiciones *axiologistas* insistirán en la centralidad de los valores, tanto en ética como en derecho, y los “*eleuteropáticas*”, al estilo nietzscheano, verán en la innegociable libertad del individuo el punto neurálgico de una moral “sin obligación ni sanción”³.

Podríamos continuar con el recorrido pero, como más bien se trata de imaginar en lo posible qué sucederá con la filosofía futura partiendo del presente, entraremos al trapo de la distinción actual, inevitable en las sociedades moralmente pluralistas, entre la *vida buena* y las *normas de justicia*, por ver si alguna de estas dos dimensiones de lo moral tiene visos de imponerse a la otra y quedar como objeto único de la ética, entendida en sentido amplio.

A mi juicio, la distinción no sólo permanecerá durante un buen período de tiempo, sino que es conveniente que así sea, al menos por dos razones: para que sigan existiendo sociedades pluralistas, en las que las personas puedan apostar por distintos modelos de vida buena, compartiendo unos irrenunciables mínimos de justicia, y para que sea posible en el ámbito cosmopolita plantear exigencias de justicia, sin que la coartada de que hay distintos modelos de vida buena permita justificar actuaciones contra la vida y la dignidad de las personas. En este sentido, la insistencia del liberalismo político y de la ética discursiva en mantener la mencionada distinción me parece totalmente acertada. Sin embargo, esto no es suficiente, sino que debemos ir más allá.

De hecho, la distinción entre lo justo y lo bueno empieza a cobrar sentido al menos desde la filosofía kantiana, en la que se entiende que las normas pertenecen al ámbito de lo *universalizable*, de lo *intersubjetivo*, y que, por tanto, su cumplimiento puede *exigirse universalmente*. Ante convicciones de justicia no cabe la tolerancia y la gran tarea consiste en

¹ A. Cortina, *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Madrid, Tecnos, 1986; A. Cortina y E. Martínez, *Ética*, Madrid, Akal, 1996.

² Ch. Taylor, “Die Motive einer Verfahrensethik”, en W. Kuhlmann (Hg.), *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986; J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1990.

³ J. Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 1997.

darles también un contenido universal. En lo que hace a los proyectos de vida buena, entiende Kant que son *subjetivos* porque, mientras que obrar por la ley moral es un ideal de la razón, la vida buena lo es de la imaginación.

Esta distinción resulta sumamente fecunda para recordar que en las sociedades pluralistas se presentan *exigencias intersubjetivas* de justicia, mientras que no puede exigirse apostar por un proyecto de vida buena, sino sólo invitar a él. Y una sociedad moralmente pluralista no debe cambiar esta fórmula porque, si lo hiciera, se convertiría en moralmente monista.

Sin embargo, no es menos cierto que los mínimos de justicia se alimentan de máximos de felicidad, y que si los proyectos de vida buena que triunfan en una sociedad no tienen como un componente esencial e innegociable satisfacer los mínimos de justicia exigidos por el concepto de "ciudadanía social"⁴, entonces la esquizofrenia personal hará imposible respetar las exigencias de justicia y hacer a la vez felices a los seres humanos. Con lo cual, importa avanzar al menos en un triple sentido.

1) En *primer lugar*, importa diseñar *modelos de vida buena* que tengan las *exigencias de justicia como un componente esencial*, de forma que una persona no pueda sentirse realizada sin atender a ellas.

2) En *segundo lugar*, conviene disolver la falsa identificación de "lo personal" con "lo subjetivo". Ciertamente, *lo exigible* es *universalizable e intersubjetivo*, pero los proyectos de vida feliz no por ser personales deben ser subjetivos, sino que un proyecto de vida buena puede comunicarse, apoyarse en razones de muy diverso tipo y ser aceptado por otros. Lo cual significa que no es meramente "subjetivo", "incomunicable", sino que puede ser *intersubjetivo*, aunque no *exigible*. El ámbito de la intersubjetividad no tiene porqué hacerse coextensivo con el de la exigibilidad, ni la universalizabilidad tiene que entenderse como lo que *debe ser* universalizado, sino también como lo que *puede serlo*, porque es digno de ello.

3) Por *otra parte*, para que las personas se sientan *movidas* a obrar con justicia es necesario contar con un *carácter interesado* en ello. Es verdad que el *móvil* de la conducta debe distinguirse de la *razón suficiente* para actuar, pero si la persona no se siente movida a actuar en el sentido para el que ha encontrado una razón suficiente, no lo hará.

Esto supone, no sólo educar en la justicia, sino cultivar *virtudes* y enseñar a degustar *valores*. No es extraño que desde la década de los ochenta al menos distintas corrientes vayan recordando la necesidad de tener en cuenta otros "lados" del fenómeno moral, incluso para hablar de justicia: las virtudes no ligadas a normas y la vida buena⁵, las "valoraciones

⁴ Th.S. Marshall, *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza, 1998.

⁵ A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1985; *Justicia y racionalidad*, Barcelona, EIUNSA, 1994; *Tres modelos rivales en teoría moral*.

fuertes⁶, la historia de los bienes sociales⁷, la deliberación en la comunidad política para pasar del “yo al nosotros”⁸, la confianza y la credibilidad⁹, la responsabilidad¹⁰, el orden de la comunidad¹¹, la compasión¹², la integridad¹³, o la vida interior¹⁴. A fines de este siglo XX reformular, actualizándolas, las categorías que mencionamos al comienzo es, pues, de primera necesidad.

2. La fundamentación de lo moral

Es indudable que nuestro tiempo no se caracteriza precisamente por el afán de encontrar fundamentos para la moral, el derecho y la política¹⁵. El “pensamiento débil” que, más que una doctrina es una “nueva sensibilidad”, repudia todo intento de fundamentación desde una razón moderna, a la que acusa de “totalizadora”, y autores tan de moda como Rorty consideran más importante lograr que las personas rechacen lo injusto porque sentimentalmente les repele que encontrar fundamentos racionales para rechazarlo¹⁶.

Sin embargo, después de un tiempo de furor “antifundamentación” las aguas vuelven a su cauce, entre otras razones, porque las teorías éticas más relevantes ofrecen modelos de fundamentación, bien metafísica, bien intuicionista bien procedimental. Dejar de “dar razón” implica a fin de cuentas renunciar al quehacer filosófico y las teorías éticas de rancio abolengo se resisten a pedir la jubilación.

Fundamentaciones de tipo *metafísico* son ante todo las tradicionales de raigambre aristotélica, la zubiriana¹⁷ y la que ofrece Hans Jonas en *El principio responsabilidad*; el *intuicionismo*, por su parte, sigue presente en la ética de los valores, y la fundamentación *procedimental* continúa vigente al menos en dos ramas: en una “calculadora”, representada por el

⁶ Ch. Taylor, *Las fuentes del yo*, Barcelona, Paidós, 1996; *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997.

⁷ M. Walzer, *Esféras de la justicia*, México, F.C.E., 1994; *Thick and Thin*, University of Notre Dame Press, 1994.

⁸ B. Barber, *Strong Democracy*, Berkeley, University of California Press, 1984.

⁹ F. Fukuyama, *Trust. The social virtues and the creation of prosperity*, New York: The Free Press, 1995.

¹⁰ H. Jonas, *El principio responsabilidad*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1994.

¹¹ A. Etzioni, *La nueva regla de oro*, Barcelona, Paidós, 1999.

¹² C. Gilligan, *La moral y la teoría*, México, F.C.E., 1985.

¹³ A. Musschenga, “La integridad personal y moral como metas de la educación cívica”, MS.

¹⁴ Actas del Congreso “Interioridad y Crisis del Futuro Humano”, Puebla, 1999, en prensa.

¹⁵ A. Cortina, *Ética mínima*, apartado II; *Ética sin moral*, Madrid, tecnos, 1990, cap. 3.

¹⁶ S. Shute y S. Hurley (eds.), *De los derechos humanos*, Madrid, Trotta, 1998.

¹⁷ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza, 1986; J.L.L. Aranguren, *Ética, Obras Completas*, II, Trotta, Madrid, 1994, pp. 159-502, cap. VII de la parte 1ª.; D. Gracia, *Fundamentos de bioética*, Madrid, Eudema, 1989, pp. 366-381; 482-505; A. Pintor Ramos, *Realidad y sentido*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1993.

utilitarismo que, como apunta con acierto Taylor, es una teoría procedimental, y en una "deontológica", como es el caso del kantismo de la ética discursiva¹⁸. El liberalismo político rawlsiano, como es sabido, no desea fundamentar, pero sí justificar la objetividad de determinados principios moral-políticos desde un "constructivismo político"¹⁹. Por otra parte, también puede decirse que se han añadido a estas formas tradicionales de fundamentación otras propias de las últimas dos décadas del siglo XX, como serían el impacto del "rostro del otro", que en la tradición bíblica trabaja Lévinas²⁰, la "teleología social" de MacIntyre o las valoraciones fuertes de Taylor.

Con todo, no creo que la gran tarea a la que debe enfrentarse la ética en los próximos años consista en delinear los trazos de algún nuevo modelo de fundamentación, sino más bien en *articular* lo más granado de los ya existentes para *dar razón* en la mayor medida posible del complejo fenómeno de lo moral y para hacer posible aplicar en la vida cotidiana lo descubierto en el proceso de fundamentación.

Si en los últimos tiempos se produce una constatación importante es la de que *ninguno de los modelos de fundamentación es autosuficiente para dar razón de un fenómeno tan complejo como es el moral*. Si el procedimentalismo es capaz de "dar razón" del ámbito normativo, del ámbito de lo exigible en justicia, también es verdad que se siente desamparado al enfrentarse a las *actividades sociales* ya existentes, que cobran su sentido por perseguir determinados fines, como también a las aspiraciones de *vida buena*. Por otra parte, las fundamentaciones metafísicas se ven en apuros cuando quieren justificar principios y normas que pretendan orientar la conducta porque, en cuanto les asignan un contenido metafísicamente fundamentado, el pluralismo se hace imposible. De ahí que recurran, como en el caso zubiriano, a "esbozos de la razón" que proceden de las tradiciones procedimentalistas.

El *intuicionismo* resulta también irrenunciable, y no sólo porque cualquier construcción moral recurre constantemente a nuestras "intuiciones morales", como es el caso de la "Teoría de la Justicia" rawlsiana, sino porque la captación de los valores es imprescindible para la vida moral.

¹⁸ Para la fundamentación ético-discursiva ver fundamentalmente K.O. Apel, *Transformación de la filosofía*, II, Taurus, Madrid, 1985; *Estudios éticos*, Alfa, Barcelona, 1986; K.O. Apel, *Verdad y Responsabilidad*, Paidós, Barcelona, 1992; J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985; "Justicia y solidaridad", en K.O. Apel, A. Cortina, D. Michelini, J. De Zan, *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, 1991; *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998; *La inclusión del Otro*, Barcelona, Paidós, 1999, cap. 1. Entre nosotros, A. Cortina, *Ética mínima; Ética sin moral; Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993; *Hasta un pueblo de demonios*, Madrid, Taurus, 1998; J. Conill, *El enigma del animal fantástico*; J. Muguerza, *Desde la perplejidad*, Madrid, F.C.E., 1991; D. García Marzá, *Ética de la justicia*, Tecnos, Madrid, 1992.

¹⁹ J. Rawls, *Liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996.

²⁰ E. Lévinas, *Humanismo del otro hombre*, Madrid, Caparrós.

Y así podríamos continuar hasta tener que reconocer que la gran tarea consiste en *articular* distintos modelos de fundamentación, más allá del eclecticismo, pero también más allá de la defensa de un solo modelo, incapaz siempre de dar razón del fenómeno moral en su conjunto. En este nuevo modelo razón y sentimientos, intelecto y deseo deben ir de la mano.

3. La ética aplicada

Las éticas aplicadas continúan en estos momentos de actualidad y cabe presumir que les queda un largo futuro. El progreso tecnológico plantea constantemente interrogantes nuevos y para responder a ellos de forma razonable resulta indispensable que los expertos y los afectados deliberen con rigor sobre las posibles soluciones. Importa, pues, crear grupos interdisciplinarios en los distintos ámbitos (Bioética (Clínica, Genética, Ecoética), Ética económica y empresarial, Ética de la información, Éticas profesionales, Ética de la Administración Pública, Ética política) que, contando con los afectados por las diferentes cuestiones, puedan ir sugiriendo soluciones, bien informadas y deliberadas²¹.

Esto exige cultivar la dimensión *participativa* de la ciudadanía, porque sin ciudadanos dispuestos a tomar parte en los diálogos sobre cuestiones que les afectan, las éticas aplicadas quedarán en manos de los expertos, en contra de lo deseable. Si es estúpidamente demagógico pretender que sean los ciudadanos quienes decidan sobre cuestiones especializadas, sin contar con los expertos, restringir las deliberaciones a los expertos y poner en manos de los políticos las decisiones puede llevar, no a una "aristocracia", sino a una "oligarquía"²².

En cualquier caso, los ámbitos de los que provendrán los principales interrogantes entiendo que serán los ya mencionados, aunque creo que es del campo de la comunicación y la información del que surgirán las cuestiones más difíciles de responder, por una parte, porque es el más difícil de controlar y, por otra, porque funciona de un modo "transversal": afecta a todos los demás.

4. Desafíos del futuro

En el futuro inmediato parece que la ética deberá seguir atendiendo a cuestiones tan "añejas" como la felicidad personal y la justicia de las personas y las sociedades, como la formación del carácter que consiste en apropiarse de virtudes y perseguir valores, porque son éstas cuestiones que pertenecen a la entraña humana y siempre están de actualidad.

²¹ A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*; "El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades humanas", *Isegoría*, nº 13 (1996), pp. 119-134; L.K. Sosoe (dir.), *La vie des normes & l'esprit des lois*, Quebec/Paris, Harmattan, 1998.

²² A. Corina, *Ciudadanos del mundo*, Madrid, Alianza, 1997.

Obviamente, el desafío de la globalización, con su vertiente financiera y ecológica, el multiculturalismo y la exclusión están a la mano. Organizar *una sociedad civil mundial*, que pueda enfrentar con “la moral alta” estos problemas, y convertirlos en oportunidades desde una “razón diligente” y no desde una “razón perezosa”, es la gran tarea²³.

Sin embargo, *el debate sobre el relativismo moral*, más intelectual que cotidiano, *tiene —a mi juicio— los días contados*. Por una parte, porque es difícil refutar esa verdad del formalismo moral, según la cual, hay cuestiones morales, como las exigencias de justicia, que pretenden universalidad. Dotar de contenido universal esas pretensiones formalmente universales es tarea que debe realizarse a través de diálogos interpersonales e interculturales y no tomando como canon el criterio de una sola cultura; pero la pretensión misma de ir encontrando contenidos compartidos, que en parte ha ido poniendo por obra el Parlamento de las Religiones Mundiales, entre otros organismos, muestra que el relativismo es un concepto caduco. Otra cosa es el respeto ante formas de vida que no son las que personalmente asumiríamos, pero precisamente para guardar respeto es preciso universalizar la convicción de que deben respetarse.

Por otra parte, no deja de ser curioso que tanto alardeen de relativismo moral grupos sociales que comen los mismos productos, visten los mismos atuendos, cantan las mismas canciones, como si fuera más aceptable universalizar la racionalidad económica que la moral. El MacWorld parece imponerse sin que los intelectuales se rebelen, mientras que intentar universalizar contenidos de justicia les parece totalitario e impositivo. Sería de desear que en el futuro los intelectuales se rindieran ante la evidencia de que en la vida cotidiana el relativismo moral va perdiendo terreno por la sencilla razón de que es inhumano.

Respuesta de José M.^a G.^a Gómez-Heras

1. Respecto al objeto de la ética: de las dos tendencias que hoy en día comparten la reflexión práctica: a) aquella que centra el tema de la ética en la *vida buena* y b) aquella que otorga mayor relevancia a la fijación de *normas de justicia*, pienso que ambas continuarán, con fluctuaciones, protagonizando los debates morales, porque cada una de ellas responde a una ineludible dimensión del fenómeno moral. Continuará, sin duda, el proceso de afianzamiento de los principios de universalización de normas y de justicia en una sociedad cada vez más planetaria y que exigirá reducciones en la concepción de la vida buena, en nombre de una ética de alcance universal. La universalización requiere una reducción de elementos culturales singularizantes en aras de un concepto menos particularizante de

²³ A. Cortina, *Ciudadanos del mundo; Hasta un pueblo de demonios*.

vida buena, que sea aceptable para hombres de culturas diferentes. Esta tendencia situará en el primer plano de la reflexión a temas que, como la paz, la tolerancia, la equidad, la dignidad de la persona, los derechos humanos, etc. constituyan el núcleo central mínimo de una ética de alcance universal. Impondrá, desde otro punto de vista, una desoccidentalización de los presupuestos básicos del mundo moral bajo presión de la interacción de culturas, como las asiáticas, de amplio contenido ético. Las consecuencias de esta desoccidentalización se palpan ya hoy en día en debates concretos como el de la eutanasia o el de la relación hombre-naturaleza. Por otra parte, la vinculación del fenómeno moral al mundo personal, mantendrá como tema insoslayable el de la excelencia de forma de vida en relación a la tradición cultural en la que cada hombre se encuentra. Aquí los proyectos y teorías de la felicidad tendrán siempre un puesto. Las tendencias comunitaristas y personalistas así lo atestiguan. El multiculturalismo gravitará potentemente en una sociedad de migraciones humanas, trasvase de ideas y afirmación de identidades culturales. El pluralismo ético, consecuencia del multiculturalismo, como ya lo fueron anteriormente el pluralismo ideológico, religioso y político, se perfila como asunto a tratar en el inmediato futuro.

2. Respecto a la fundamentación: es problema que ningún proyecto mínimamente serio de filosofía práctica podrá soslayar. Dada la estructura lógica de los juicios morales, los múltiples ingredientes psicológicos de las decisiones humanas y el carácter difuso de los conceptos de bien y valor, esta zona de reflexión práctica continuará siendo nudo gordiano para los profesionales de la ética. Aquí la pluralidad de fundamentaciones correrá pareja a la proliferación de tipos de racionalidad en las sociedades pluralistas. En el ámbito personal, e incluso, comunitario, el recurso a la evidencia intuitiva, entendida ésta de múltiples formas, desde la *Belief* de Hume a la fe religiosa, continuará teniendo adeptos de muy diverso tipo en una sociedad plural y tolerante: —¡que nos lo digan a quienes bregamos en el Clínico con los testigos de Jehová!—. También, dentro de un encuadre plural, los proyectos éticos de «excelencia o de máximos» se verán obligados a recurrir, si no a la metafísica como fundamentación generalizable del *bonum*, si a planteamientos ontológicos, vinculados sea al hombre, sea a la sociedad, sea a la naturaleza. Con todo, el principio de universalización de normas y valores, y la reivindicación de una ética de alcance universal, al menos en algunos contenidos básicos de la convivencia, como los arriba nombrados, detentará un cierto protagonismo y con él la proliferación de propuestas éticas de carácter procedimental.

3. Ética aplicada: la aversión de la reflexión, en general, a la especulación abstracta y el interés por las situaciones concretas mantendrá el interés por la ética aplicada. Pienso que en este sector, la bioética cederá protagonismo a la ética medioambiental, e incluso,

ambas tenderán a desarrollar zonas de contacto. La gen-ética persistirá durante décadas dando serios quebraderos de cabeza a la reflexión práctica. La biología se perfila en este sector como interlocutora cualificada de la reflexión moral, no sólo en el segmento de la bioética sino también de la ética medioambiental. Y con ella retornarán a debate temas venerables como el binomio determinismo-libertad, en nuestro caso replanteado desde la genética o la rehabilitación de la idea de una *lex naturae* a partir de urgencias y postulados planteados por la ética medioambiental. Por otra parte, el redescubrimiento por Managers, economistas, políticos y sociólogos, de los denominados «factores no objetivables de la producción», léase compromiso, responsabilidad y sentido del deber, etc. mantendrá el interés hacia éticas especiales como la ética de la empresa o deontologías profesionales como la del médico o la del juez. Habría aún que añadir, en este lugar, que se perfila un sector de imprevisibles desarrollos con la llamada «ética y diferencia de género», exigido por el movimiento feminista internacional y que reivindica la última palabra en la abundante problemática referente a la procreación, Vg. úteros de alquiler, planificación familiar, manipulación de embriones, etc.

4. Temas y problemas para un futuro inmediato: de modo sintético, creo que los debates futuros van a estar determinados por dos hechos: a) el multiculturalismo y la consiguiente colisión de sistemas de valores unas veces y el paso a primer plano otras de aquellos valores en los que las diferentes culturas coincidan. Es situación que aflora a cada paso en mis grupos de alumnos, cuando entre ellos existen estudiantes del mundo árabe o de procedencia oriental. Aquel núcleo ético formado por valores como tolerancia, libertad, paz, dignidad de la persona, derechos humanos, etc. aparece siempre como *mínimo común* moral que permite la coexistencia entre culturas. En este campo, la ética comparada se perfila como tarea con ricas virtualidades, tanto más, cuanto que existen precedentes muy desarrollados y de alto valor, tanto en sociología como en antropología. b) el binomio razón práctica-racionalidad técnico-científica, en las múltiples manifestaciones, que la segunda está desarrollando. Aquí no sólo habrá que debatir cuestiones de principio, tal la de si la ética puede reivindicar competencias normativas sobre la praxis de la ciencia, la cual se entiende a sí misma como institución libre y autónoma y se muestra reacia a aceptar lo que juzga prejuicios obstaculizantes de la investigación, sino problemas concretos como la ética de las situaciones de riesgo, condicionamientos éticos de la economía, información. Es más: la ética, del mismo modo que las restantes ciencias culturales, habrá de reivindicar, una vez más y en contexto histórico-cultural diferente, un estatuto científico-metodológico como la biología, la genética o la misma sociología, del tipo de los ya habidos frecuentemente a cargo de la *teoría de la ciencia* de matriz empírico-positivista. Sin duda el debate sobre el relativismo moral

Tareas para una filosofía futura

continuará, si bien en términos similares a como en tiempos ya un poco lejanos se planteó el problema del relativismo ideológico o el relativismo religioso bajo presión de fenómenos como el pluralismo ideológico y el pluralismo religioso. De lo acontecido entonces, los éticos podrían extraer abundantes enseñanzas y perfilar una suerte de ecumenismo moral, que tan buenos resultados está proporcionado en sectores como el religioso. Ello evitaría situaciones embarazosas en el futuro y rectificaciones tardías poco convincentes.