

Capítulo 6

Las variadas máscaras del historicismo darwinista

Si nos proponemos descubrir los vestigios que quedan de la filosofía de Marx, y por extensión de la Hegel, en quienes hoy se apropian de la bandera del progreso, no se puede pasar por alto el análisis de dos nociones fundamentales —en gran medida coincidentes— que nos ponen en el mejor de los caminos para intentarlo. Se trata, por un lado, de la noción que incide en la concepción determinista de la historia (de ahí que se la conozca como *historicismo*) y, por otro, de la que ve al individuo como un producto de la sociedad (por eso se la califica de *sociologismo*). Ambas acaban de ser apuntadas en el capítulo anterior, pero la importancia que tienen para desentrañar las claves de la cultura actual bien merece un mayor detenimiento en ellas. Empecemos por la primera.

Hay varias versiones del historicismo, aunque su común denominador es que todas restan valor a lo que hayan hecho en tiempos pasados los hombres contados *de uno en uno*, o sea la humanidad en su conjunto, puesto que la idea de individuo interesa poco o nada frente a la condición *orgánica* que se atribuye a la especie. Todos los planteamientos historicistas son expresiones de una sensación de estar siendo arrastrados hacia el futuro por fuerzas irresistibles. Lo de menos es que estas fuerzas sean de carácter espiritual (Platón, Hegel), material (Marx) o respondan a alguna otra clave metafísica, como pueda ser la *causa final* de Aristóteles cuando es interpretada por mentes menos abiertas que la del sabio griego. Lo relevante es que los individuos no pueden hacer otra cosa que asumir esa realidad, primero porque no está a su alcance comprenderla y acto seguido (el orden aquí es intercambiable), porque no dejan de ser elementos de organismos superiores, a los que se subordinan. En de-

finitiva, es la especie o bien la naturaleza entera —y no las personas— el verdadero sujeto sobre el que actúa esa corriente misteriosa que nos lleva del pasado al futuro.

Otra característica compartida por los historicistas es que se tienen a sí mismos por *modernos*. Piensan que ese modo de ver las cosas, especialmente cuando se adorna con variables sofisticadas, es sólo apto para mentalidades muy desarrolladas que sólo pueden darse en los nuevos tiempos. Sin embargo, no es verdad que se trate de algo reciente. De hecho, es tan remoto como la memoria del hombre. Sus formas más antiguas, entre las que Popper²⁰⁵ incluye las doctrinas sobre los ciclos vitales de las ciudades-estado griegas o sobre las razas, anteceden a la *inspiración* aristotélica de que a la vez que hubo un *motor causal* que dio impulso iniciático al mundo, hay otro (u otros) que lo atraen según una finalidad preconcebida.²⁰⁶ El historicista ha sido también desde su origen el pueblo judío, cuya *travesía del desierto* hasta ser premiado en el futuro por Yahvé con su gracia definitiva, lleva acumulados tantos años como los que distan de los primeros escritos de la Biblia. Asimismo, el resto de las principales religiones (incluido por supuesto el cristianismo, en tantas cosas deudor del judaísmo) tienden a juzgar los grandes acontecimientos del pasado a la luz de la voluntad de Dios, en cuya mano está también, en consecuencia, el devenir. Por tanto, el historicismo tiene poco de novedoso, de modo que haríamos bien en considerarle como lo que es: una de las matrices tradicionales del pensamiento humano.

Ocurre, sin embargo, que Dios dejó de ser referencia *intelectual* a partir de la Ilustración, y que ante ello había dos alternativas: el hombre podía autonombrarse dueño de su destino, que es a lo que tendía el racionalismo del Siglo de la Luz, o bien buscar sustitutos equivalentes a la *cómoda* sensación de estar en manos de la Providencia. El papel de Hegel y de Marx se ajusta a esta segunda opción, mal que les pese a quienes han creído ver en el segundo al paladín de las clases oprimidas. Ya hemos avanzado que para imaginar y trabajar por un mundo más justo no hace falta ser marxista, y ahora añadimos que lo cuestionable de esta filosofía no son sus buenos

²⁰⁵ *Op. cit.* 38, p. 179

²⁰⁶ Reiteramos lo arriesgado de sugerir que Aristóteles fue uno de los introductores del historicismo en su versión moderna. Para que así fuera, su teleologismo debería presentar características deterministas, y nunca dio ese paso.

propósitos (asumibles siempre que se ajusten a la naturaleza y razón humanas, lo que no siempre es el caso), sino que se aviniera a suplantarse en gran medida el mismo esquema contrario a la libertad (por determinista) que seguían las viejas doctrinas. Lo que queremos decir, en resumen, es que el marxismo contribuyó a *alienar* las posibilidades del presente con ensañaciones milenaristas ancladas igualmente en la noche de los tiempos.

Tanto el *idealista* profesor prusiano como su *materialista* discípulo se propusieron, en efecto, desentrañar las causas que mueven el mundo una vez que los ilustrados descartaron que fuera Dios quien estaba detrás, y lo que hallaron, y nos ofrecieron, fueron sendas teorías metafísicas que actuaban como sucedáneos de las periclitadas creencias. Ya no había un Dios, pero sí una fuerza —llamémosla como queramos— que arrastra la historia por encima de la voluntad de los hombres. Tampoco había un pueblo elegido, pero sí una colectividad formada en torno a los conceptos de nación, raza, cultura o clase social, sobre la que una nueva *divinidad* continuaba insuflando su aliento protector. Y el sentimiento compensatorio de las limitaciones de la existencia que suscitaba la promesa de un cielo postrero fue sustituido por la fe ciega en una abstracción, el progreso, libre de ajustarse a la voluntad (y sobre todo a la racionalidad) de los individuos. En definitiva, el ateísmo de estos dos filósofos era tan sólo formal y ceñido a las religiones tradicionales. No debe extrañar, en consecuencia, que este tipo de negacionismo de la idea de Dios se haya caracterizado por su especial virulencia contra las manifestaciones de la moral y ritos convencionales, pues en lugar de mostrar la indiferencia propia de quien no se siente concernido por lo que *no va* con él, aquellos que lo *profesan* tienden a ver en tales expresiones un *rival* que se resiste a desaparecer. Esto se aprecia en la mentalidad de muchos ateos, pero se ha puesto especialmente en evidencia cuando la *nueva religión* se ha convertido en oficial, cosa, claro está, que únicamente sucede cuando a su vez se tiene el control político de la situación. El ejemplo más revelador de ateísmo *militante* son los estados totalitarios surgidos durante el siglo XX bajo la inspiración de las ideas de Hegel (el nacionalsocialismo alemán fue su muestra más genuina) y de Marx.

Más allá (o no tanto) de su dimensión religiosa, una de las críticas mayores que ha de hacerse al historicismo que echa sus raíces en la

filosofías de Hegel y Marx es que no cree en planes racionales para transformar las sociedades y, con ellas, la historia. La razón, que es la principal herramienta con la que contamos los seres humanos para labrarnos nuestro propio destino, es reemplazada por *leyes del desarrollo histórico* que se explicarían por la dinámica *conflictiva* (dialéctica) a que da lugar la oposición de fuerzas contrapuestas en el curso del tiempo. Y esto es, como señala oportunamente Popper, la "equivocación central"²⁰⁷ del historicismo, toda vez que, a lo sumo, lo único que se percibe en la historia, en cada periodo de ella, son *tendencias* que seguramente deben ser tenidas en cuenta, pero a las que en modo alguno se ha de dar valor *científico* porque pueden fallar, al estar en su naturaleza depender de condiciones que son mutables. Un ejemplo bien notorio es la predicción acerca de la hambruna a que estaba condenada la humanidad al crecer más su población de lo que podría hacerlo nunca la producción de alimentos. En el tiempo en que el economista inglés Thomas Robert Malthus (1766-1834) vivió, esta previsión suya era correcta, pues entonces el número de seres humanos crecía deprisa, mientras que la cantidad de bienes generados para nutrirlos lo hacía despacio. Y nada presagiaba que esa *tendencia* fuera a cambiar en el futuro. Sin embargo, cambió: hoy la población aumenta proporcionalmente a un ritmo menor y la producción de alimentos se ha incrementado hasta límites insospechados gracias a que el hombre se las ha ingeniado para que sea así.

El fallo clamoroso de la *profecía* de Malthus, pese a estar bien fundamentada en su momento, sirve también de modelo a otra conclusión muy acertada de Popper, a saber: que lo más influyente en el progreso es la aplicación del conocimiento, cuyos saltos cualitativos son igualmente impredecibles. Nadie, por ejemplo, estaba preparado a mediados del siglo XX para adivinar la revolución que en el sistema productivo y de conexión entre las personas a nivel global iban a suponer las nuevas tecnologías de la comunicación, que están configurando hoy, si no un hombre nuevo (porque la idiosincrasia humana no es susceptible de revoluciones, sino de cambios graduales a, por lo menos, miles de años vista), sí un mundo muy distinto al de hace sólo unas cuantas décadas. Y si el avance del conocimiento no es posible preverlo de antemano ni siquiera recurriendo a sus elementos propiciadores (la razón, la ciencia), huelga incidir en la poca

²⁰⁷ *Op. cit.* 38. p. 146

atención que debemos prestar a quienes se empeñan en decirnos que la marcha del mundo obedece a fuerzas ciegas que, a falta de mayor precisión, relacionan a su antojo con alguna de las *dialécticas* a las que están habituados nuestros oídos: de las razas, de las religiones, de las culturas, de las clases sociales, etc. Sin duda todos estos ámbitos cumplen un papel, aunque sea de representación, en la marcha del mundo, e incluso estamos por conceder a Marx que el modo de procurarse la subsistencia con las mayores garantías posibles es quizá el móvil más prioritario que guía la acción de los hombres, pero en este punto el error consiste en *hacer de la necesidad virtud* y concluir que por sí mismo tal requerimiento basta para explicar todo lo que ha sucedido y sucederá en nuestra vida común. Esto no se puede aceptar, máxime cuando las escasas razones que se ofrecen para verlo así alimentan la sugestión de que estamos ante una especie de designio o *fatum* histórico al que no podemos escapar ni aunque nos lo proponamos. Una profecía así, por mucho que trate de confundirnos adoptando un ropaje dígame científico, no pasa de ser otra más de las supersticiones con las que estamos acostumbrados a convivir, y que, por cierto, como los seres proclivemente irracionales que somos, nos *determinan* en la medida que nos dejemos embaucar por ellas.

Frente a las supersticiones, sea cual sea la forma que adopten, lo que de verdad puede devolver al hombre un equilibrado optimismo por el futuro que le aguarda es la confianza en su propia razón, tal como se dibujó en el panorama prometeico del siglo XVIII. Y ello por dos motivos: porque sabe por experiencia que lo que va hallando de bueno en su caminar suele ser, *loterías* y golpes de suerte al margen, el efecto de una planificación previa desde el ángulo de lo razonable, y en segundo lugar, porque nadie le quitará en todo caso el gusto de saberse el principal protagonista de su destino, lo cual es en sí mismo el mayor estímulo que jamás podrá tener. Otra cuestión es que, pese a ello, y como mortales y limitados que somos, los humanos siempre tengamos predisposición a buscar consuelo en fuerzas superiores a nosotros. Pero para rellenar ese hueco ya está la religión y otras estrategias de sublimación personales. No hay necesidad, pues, de teorías *cerradas* que pretendan explicarnos con vocación de exclusividad el devenir del mundo, y en las que, si acaso, únicamente podemos encontrar la tranquilidad de quien se abandona al fatalismo.

Dicho esto, hay que añadir que es posible dar con elementos positivos en la llamada filosofía de la historia a condición de que prescindamos de la metafísica en que Hegel y Marx la sumergieron. Lo aprovechable de ella salta a la vista cuando comparamos su *intención* interpretativa con el estudio de la historia como mera sucesión de batallas, grandes eventos y secesiones dinásticas, de tan difícil retención en la memoria por falta de un hilo conductor que nos lo haga *lógicamente* comprensible. El historiador inglés Herbert Fisher (1865-1940) es un claro ejemplo de esta manera de ver el pasado. Sostuvo que algunos “han sabido discernir en la historia una trama, un ritmo, un patrón determinado”, pero que él estaba únicamente capacitado para ver “un acontecimiento a continuación de otro”, es decir, hechos muy relevantes con respecto a los cuales, como son únicos, “no puede haber generalizaciones”.²⁰⁸ Pero entre el historicismo que cree en *espíritus* extrahumanos (ya sean idealistas al estilo hegeliano o materialistas al modo de Marx, tanto da) y el estudio de la historia concebida como repertorio interminable de fechas inconexas, hay un término medio: es aquél que, por supuesto, ha de resaltar los grandes acontecimientos, porque son la expresión más visible del curso del tiempo, pero que a la vez se esfuerza en explicarlos a la luz de las grandes referencias (de tipo económico, social, ideológico, étnico, cultural, religioso, etc.) que han definido el horizonte en cada período del pasado. Dicha interpretación conviene hacerla además desde una panorámica integradora, esto es, huyendo de *plantarse* en un único punto de vista, pues cuando así sucede, según hizo Marx con la lucha de clases, se corre el serio riesgo de distorsionar la realidad hasta el punto de que sólo cabe ser asumida desde enfoques más próximos a una *nueva fe* que a la razón.

Múltiples organismos colectivos

La perspectiva historicista que tiene por origen a Hegel y Marx no es, con todo, la única que ha prevalecido en la Modernidad. En el siglo XIX, en especial a partir de Wilhelm Dilthey (1833-1911), se desarrolló otra en la que se mantienen esas fuerzas misteriosas relacionadas con lo colectivo, aunque la evolución *hacia adelante* de la historia ya no es tan clara. De hecho, a veces parece extraviar esa orientación. Es así porque esta segunda versión pierde la fe en un

²⁰⁸ *History of Europe*, vol. I, p.VII. (*Op. cit.* 38. p. 125)

designio universal. En su lugar, pasa a interesarse por las etapas históricas, o mejor, por las culturas, civilizaciones y sociedades, tanto pasadas como presentes, a las que ve como organismos particulares en el marco de un esquema evolutivo general de tipo darwinista. Las consecuencias del nuevo enfoque son muchas, aunque habrá que empezar por destacar estas dos: de un lado se conserva en buena medida la inercia del historicismo *clásico* de contemplar el desarrollo humano como el resultado de fuerzas o leyes que lo determinan, mientras que, por otra parte, el futuro (y la noción de progreso asociada) deja de incardinarse en el concepto moral de la idea de bien, esto es, de *ir a mejor* en el sentido que la razón entiende por tal.

En cuanto al primero de los puntos señalados, es decir, el determinismo, la nueva modalidad de filosofía de la historia sustituye los principios universales (espíritu, materia, etc.) que marcaban el devenir en Hegel y Marx por leyes que tienen que ver con una cultura y período concretos, y deja en manos de las ciencias *sociales* averiguarlo. Relacionado con ello, Popper señala con acierto que uno de los "errores cardinales" de este planteamiento historicista consiste en incurrir en el cientifismo de confundir la interpretación evolutiva de las sociedades con las teorías de las ciencias naturales, una falsa apreciación en la que es fácil caer cuando se parte de la premisa de que las colectividades funcionan como organismos biológicos insertos en un espacio y tiempo delimitados.

La deficiencia de origen que tienen tales interpretaciones es que no está en mano de las disciplinas sociales que las hacen (historia, economía, sociología, antropología, etc.) formular hipótesis que puedan ser experimentadas para probar su validez, como sí hacen las ciencias naturales. De modo que, sea cual sea la teoría elegida para explicar, por ejemplo, la caída del Imperio Romano o la sustitución del Antiguo Régimen por sistemas políticos cimentados en la soberanía de los ciudadanos, siempre nos quedará la duda de en qué medida resultan acertadas. La historia es posible interpretarla de muchas formas. Podemos primar, a discreción, los aspectos económicos, sociales, políticos, culturales o religiosos, pero si se elige exclusivamente una de estas vías (como sucede cuando se explica *todo* a la luz de la lucha de clases, o del progreso técnico, por citar dos de las teorías más comunes), el resultado es la visión parcial y empobrecedora de una realidad que sin duda resulta mucho más compleja de lo que los autoproclamados científicos sociales intuyen. El

gran objetivo de éstos sería, según lo ve Popper, dar con “leyes de movimiento” de las sociedades, a la manera que se dan en física o astronomía. De hecho, los sociólogos historicistas han adoptado muchos conceptos extraídos de la física. Así, comprobamos que usan a menudo términos como *dinámica social*, *direcciones*, *cursos*, *trayectorias* y *velocidades*, *entropía*, *desarrollo exponencial*... Pero este argot, cuando va más allá de la metáfora, confunde más que ilumina, porque las sociedades tienen la particularidad de estar constituidas por individuos y no por *naturaleza muerta*, de lo que se deduce que no es trasladable a ellas el determinismo que caracteriza a las ciencias naturales.

Las explicaciones del pasado casi nunca son ingenuas porque no miran tanto hacia él como a las consecuencias que puedan extraerse para el presente y el futuro. Por tanto, a menudo son arbitrarias. Pero no siempre es así. A veces existe un verdadero ánimo científico en el filósofo social, por más que la realidad se reserve la oportunidad de desmentirle. Un ejemplo notorio es la ya aludida profecía de Malthus sobre la miseria que nos reservaba el futuro *en vista* de que la población aumentaría más deprisa que la disponibilidad de alimentos. Su error —ya se ha dicho— fue creer que una tendencia comprobable en su tiempo, podía ser tenida por una ley universal. En la historia grande, pequeña e incluso en la particular de cada uno, la confusión entre tendencias y leyes es habitual, y es importante reparar en ello porque ambas situaciones obedecen a una lógica muy distinta: mientras que las primeras son proposiciones singulares cuyo recorrido no desborda el campo que abarcan, las normas o leyes sí logran dar el salto hacia una proyección general que justifica hacer predicciones basadas en ellas.

Junto a Malthus, otros pensadores que tropezaron en esta piedra fueron Comte y Mill. Ambos creyeron en “leyes de sucesión”, según las cuales la historia no está abierta a sorpresas y pasos en falso, sino que es fruto de una secuencia concatenada de causas y efectos que explica el presente y preconiza el futuro. Esto es lo que cabe concluir cuando el segundo, confundiendo los dos conceptos que acabamos de diferenciar, nos habla de un método que “consiste en intentar, por el estudio y análisis de los hechos generales de la historia, el descubrimiento [...] de la ley del progreso; la cual, una vez

determinada, debe permitirnos la predicción de acontecimientos futuros”.²⁰⁹

Parece claro, por otra parte, que peor que analizar mal o parcialmente el pasado es *sujetar* el futuro a los equívocos asociados con las tesis exclusivistas antes comentadas. Se trata en este caso de un supuesto que siempre hemos de temer, pues ocurre que cuando los filósofos en el sentido más amplio del término, se arrojan a su vez la condición de científicos y pretenden fijar el estrecho camino por el que hemos de andar todos, caen fácilmente en la tentación de actuar como *ingenieros sociales*, hacia los que haríamos bien en abrigar la mayor de nuestras desconfianzas, tanta, al menos, como la que debemos reservar para quienes desean seducirnos con utopías.²¹⁰ Por ejemplo, allá donde se ha llevado a la práctica política, el marxismo se ha comportado como una doctrina dispuesta a hacer borrón y cuenta nueva en lo que atañe a la naturaleza humana y el modo de configurar la sociedad. Más en general, todos los totalitarismos, sean del signo que sean, buscan su *hombre nuevo* sobre la base del prejuicio de la Tabla Rasa, de acuerdo con el cual el individuo es una mera destilación de lo social, y por tanto susceptible de ser *orientado* en su mente y hasta en sus sentimientos por quienes hacen las funciones de *neuronas* del organismo colectivo. Sin embargo, no hay que ser un Stalin o un Hitler para tener gusto por este tipo de ingeniería social. También desde posiciones que no resultan del todo antagónicas con el liberalismo político puede tenerse dicha tentación.

²⁰⁹ *Logic*, Libro III, Cap. XVI (parecidos juicios se vierten en la nota 191). No obstante, es posible romper una lanza a favor de Mill y suponer que, más allá de la tesis filosocialista que manejaba, sus leyes de sucesión no resultaban deterministas. Tal presunción parece confirmarse cuando él mismo, según hace notar Popper, describe su ley histórica de progreso como “una propensión”. (*Op. cit.* 38. pp. 129-136)

²¹⁰ Aunque a menudo se alimentan mutuamente, las utopías tienden a edificarse sobre el prejuicio del Buen Salvaje, mientras que los *proyectos* de ingeniería social lo hacen sobre el de la Tabla Rasa. Testimonio de lo primero son la ya referida *Utopía* de Tomás Moro o las idealizaciones del no en vano llamado “socialismo utópico”. De lo segundo serían ejemplos extremos la *revolución cultural* emprendida por la China de Mao en los años setenta del siglo pasado, la *Camboya de los jemeres rojos* (una década después) o la ficción *Un mundo feliz* de Huxley. Esta obra, cuyo nombre original es *Brave New World* (1932), contiene una eficaz crítica contra el conductismo social preconizado, entre otros, por el cientifismo de Comte.

Un fiel exponente de ello sería el sueño de Comte de una sociedad gobernada (y lo que es más: *inspirada*) por científicos, tal como, por cierto, había ideado el antidemócrata Platón muchos siglos atrás. El también positivista Neurath, contrario a relacionar la ética con la política y a ver ésta sólo como “una técnica social [...] dirigida a las leyes de tipo causal de medios y fines”,²¹¹ es otro ejemplo, y no menor, porque el “conductismo social avanzado” que defendía hacia los años treinta del siglo XX este filósofo *de izquierdas* bien puede decirse que creó escuela en el marco de ciertas concepciones socialdemócratas que aparentemente son liberales en lo económico (tal vez porque no tengan más remedio) pero no así en su ideario antropológico, donde siguen apegadas a las tesis más primarias de la Tabla Rasa. Una muestra de esto último (...)

Continúa en edición completa

²¹¹ *Op. cit.* 32. p. 313

La verdad que “conviene”

Señalamos antes que además de renunciar a la universalidad, porque el interés se centra ahora no en una dialéctica de alcance general, sino limitada a organismos sociales (pueblos, culturas, civilizaciones, etc.), la versión más moderna del historicismo —la *biologicista*— presenta también la característica específica de que se desentiende de la idea del bien según lo concibe la moral tradicional. Y así parece ser, aunque habrá que ver por qué.

Charles Darwin (1809-1882) fue, quién lo duda, un científico, y su teoría de la evolución de las especies —basada en la adaptación al entorno— se enmarca en este ámbito. Sin embargo, al igual que ha sucedido tras cada gran salto de la ciencia (el heliocentrismo de Copérnico, la mecánica de Newton o la teoría de la Relatividad de Einstein son buenos ejemplos), sus ideas fertilizaron también la filosofía y la cultura en general con el *nuevo sentido*. Y éste iba ahora en la línea de reforzar la noción de organismo, a la par que se le dotaba de una voluntad *egoísta* en la que el fin primordial de la supervivencia justifica el empleo de cualquier medio. La ética que acompaña a esta concepción de la vida es, en principio, inmoral, y subrayamos *en principio* porque hay quien no quiere interpretarlo así. Pero ésa es, cuando menos, la primera reflexión a que da lugar la teoría darwiniana, y de hecho, es la que mayor concreción ha tenido en el campo del pensamiento tanto desde posiciones de *derecha* (el privilegio de los más fuertes) como de *izquierda* (favoreciendo aún más la supremacía del organismo social sobre el individuo).

Si hay un darwinismo aceptable porque se concilie con lo mejor de la condición humana, es una cuestión que dejaremos abierta, no sin antes concederla el beneficio de la duda por lo sugerente que resulta, al ser plausible la idea de que hay un egoísmo *sano* en la especie que motiva al individuo a mostrarse *altruista*²¹⁶ con sus congéneres, en el bien entendido de que tal comportamiento le beneficia indirectamente a él y, muy en particular, a sus descendientes. Mas ahora toca reparar en la interpretación mayoritaria que se ha hecho de Darwin en el campo social, donde con independencia de los diversos

²¹⁶ Es la tesis desarrollada por Richard Dawkins en su célebre obra *El gen egoísta*, que encuentra un alto grado de comprensión en las investigaciones que se llevan a cabo en los campos de la neurobiología y psicología evolutivas. Por otra parte, es también el sustrato que nutre el pensamiento de la llamada “izquierda darwinista”.

clichés de signo político se ha tendido a ver su teoría bajo la misma o similar óptica que defendió Spencer, a saber: es *bueno* todo lo que *evolutivamente* tiene éxito en un individuo o grupo (clan familiar, tribu, pueblo, nación, etc.) de ellos.

Lo inmoral de ese planteamiento es que, en efecto, la elección de los medios se subordina al fin de la conservación y el propio desarrollo, sin que importe si por el camino se atenta contra lo que la razón nos indica que es ilegítimo. El régimen hitleriano decidió exterminar a los judíos porque estaba convencido de que eso era bueno para asegurar la pureza de la raza aria, y Stalin enviaba a los disidentes o *tibios* comunistas a morir de hambre y frío en los *gulags* siberianos con la *buen*a intención de preservar el éxito de su sistema, igual de totalitario que el anterior. Desde la perspectiva a la que se acogían, ambos obraban con eficacia evolutiva, y de hecho estaban convencidos, como la mayoría de los más locos tiranos de todas las épocas, de que la historia futura les daría con cierto retraso su bendición.

Se trata de dos ejemplos demasiado extremos, pero ejemplos al fin y al cabo, de que el llamado darwinismo social, incluso cuando se practica con tonos más suaves y hasta amables, supone retrotraer al ser humano a los tiempos anteriores a la civilización, esto es, a cuando el hombre vivía en *estado de naturaleza* y no había comenzado a organizar su vida en sociedad al amparo de la razón. Esta exclusiva herramienta es lo que permitió a la especie *descolgarse* del reino animal y encauzar su propio destino, pero su condición de uso era clara desde el principio: conllevaba instrucciones de aplicación válidas para todas las personas, pues de lo contrario no nos pondría en condiciones de superar la fase tribal. Y además está añadir que lo que llamamos moral no es otra cosa que la adecuación entre lo que hacemos y lo que nuestra razón entiende como la forma más *sensata* de actuar. De ahí que el darwinismo concebido según la máxima de Spencer sea, por contravenir gravemente el principio de racionalidad universal, un gran salto atrás de la especie.

Cierto es que a menudo no resulta fácil ver las situaciones con la contundencia que se contiene en la última afirmación. Ya hemos aludido a que la versión historicista que se inspira en Darwin no tiene por qué caer en excesos totalitarios, pues su éxito radica precisamente en sugerir consignas que aúnen voluntades, más que en imponerse por las bravas. Y, como cabe deducir, la principal consigna es que no hay una verdad que valga —como decía el poeta español

Antonio Machado— *para Agamenón y su porquero*. Lo que hay en su lugar son *verdades*, y entre ellas sólo una que merezca la pena: lo que conviene al organismo social del que somos parte. La conclusión es que ha de ser la propia comunidad, burda o sutilmente orientada por sus ideólogos y propagandistas, la que establezca lo que debemos pensar y creer, y por consiguiente, las valoraciones acerca de lo que está bien o mal.

La *praxis* intelectual, y *por tanto moral*, que hace eso posible es lo que se conoce por relativismo, que aunque parezca tener un alcance similar, no hay que confundir —ya lo sabemos— con la postura clásica de los escépticos. La diferencia básica, recordemos, es que las dudas de éstos acerca de la probabilidad de llegar a conocimientos ciertos no cuestionan lo fundamental, que es la universalidad de los principios que rigen nuestra capacidad razonadora, mientras que los relativistas invierten esa relación: consideran deseable que la gente crea en ciertas cosas, aunque rechazan que haya un sólo criterio de verdad para todos los humanos. Opinan que cada organismo, que es a lo que para ellos equivale la sociedad en la que vivimos, es libre de fijar el patrón de racionalidad que más convenga a sus intereses. Esto significa que las colectividades o culturas no pueden compararse entre sí. O, como más tarde diría Kuhn, refiriéndose a sus *paradigmas* científicos, que son “inconmensurables”. De ahí, por ejemplo, que un occidental, aun cuando esté convencido del valor de la democracia y de la necesidad de respetar y promover los derechos humanos, *no deba* reivindicar tales *privilegios* para las personas que viven sometidas a las teocracias de Oriente medio o al totalitarismo comunista vigente aún en algunos países. Al relativista le está impedido aspirar a tanto. ¿Quién es él para postular que lo que juzga bueno para sí, hayan de disfrutarlo también los individuos pertenecientes a otro *organismo* social o cultural?. Y no se limitará a mostrarse pasivo al respecto. También querrá imponer esa actitud no exenta de *mala conciencia* a los demás (lo suyo es una pasividad nada inocente, puesto que *sabe* pero una serie de prejuicios mentales le impiden obrar en consecuencia).

Resultado de tal forma de ver las cosas es el concepto, tan querido por los relativistas, de *multiculturalismo*, que aparentemente es sólo descriptivo (nadie niega que hay *muchas* culturas) pero que en el fondo convierte en mil pedazos la tradición racionalista, además de

ser antropológicamente pesimista, pues la carga semántica que ese término lleva implícita va orientada a negar la posibilidad de que los hombres, sea cual sea su raza, lengua o educación recibida, puedan entenderse y considerarse iguales bajos los auspicios del sentido común.

Tan distorsionado modo de pensar hunde sus raíces en el tipo de historicismo que estamos analizando, al que haríamos bien en calificar de *hijo bastardo* de Hegel. Habrá que explicarse: es un *hijo* porque también *historifica* la verdad, en el sentido de que cada época puede tener la *suya*. Hegel hacía depender esa circunstancia, contraria al criterio humano universal, de la voluntad de un Espíritu cuya sabiduría a la hora de conducir la historia está por encima de la comprensión de los hombres, mientras que el segundo historicismo lo relaciona con el derecho que tiene cada civilización a fijar sus propias pautas de actuación, pero ésta es toda la diferencia entre ambos prismas ideológicos, y como se ve no es mucha, pues coinciden en lo más importante, que es descartar que haya una lógica a la medida de las personas capaz de extender un hilo conductor entre, por ejemplo, la época de Aristóteles y la nuestra.

Bien, estamos ante un hijo de Hegel, pero ¿por qué *bastardo*?. Pues porque si en el profesor bendecido por la oficialidad prusiana la correlación entre tiempo y verdad se traduce en un proceso evolutivo que, aunque susceptible de ser contradictorio, es en todo caso lineal y tendente a la superación (no otra cosa es el concepto de progreso), en este otro historicismo el sistema hegeliano, que parece reproducirse por partenogénesis, pierde toda virtualidad. Lo que sigue es que la totalidad evolutiva del primero da paso a una verdad que, por ser intrahistórica y no sujeta a ninguna referencia siquiera sea nominal (como de hecho era el Espíritu hegeliano), termina por disolverse en múltiples verdades que flotan en la historia como manchas de aceite en el agua, esto es, sin fundirse entre ellas y siendo radicalmente reacias a integrarse con la naturaleza que las sostiene, en un claro intento de que nadie pueda arrogarse facultades para juzgarlas. En otras palabras: el todo orgánico de Hegel movido por un Espíritu *que sabe muy bien lo que hace* aunque a la razón humana no le resulte comprensible, estalla en la segunda versión historicista en muchos organismos que son independientes a la hora de fijar los parámetros que sirven de guía sobre lo que está permitido o debe darse por cierto.

Este darwinismo histórico, originario de siglo XIX y para el que las diversas culturas o civilizaciones que han existido en el pasado tienen en última instancia como argumento justificador su propia supervivencia y desarrollo autónomo (lo que haría inútil valorarlas con criterios universales a fin de ponderar lo que aportaron o dejaron de hacer en beneficio del barco común en el que navega la especie), es el trasfondo conceptual sobre el que se proyectó luego la fuerte corriente sociologista, o *ambientalista*, que impregnó el siglo XX, de la que el relativismo es sólo su manifestación en el campo del conocimiento. No obstante, antes de detallar éstos y otros extremos será preciso ampliar el horizonte de los marcos sociales y políticos relacionados con el historicismo, así como reparar en algunos de los pensadores que más influyeron en su desarrollo teórico.

6.1. Nacionalismos tribales

Uno de los modos en que se concreta el ver la historia como escenario de organismos particulares que *progresan*, es el nacionalismo. Y para rastrear su origen hemos de volver sobre nuestros pasos, en concreto hasta el alemán Johann Gottfried Herder (1744-1803), un prerromántico al que cabe atribuir haber sido el primer fundamentador teórico moderno de que el mundo está compuesto de pueblos que encuentran en la esencia de su pasado el derecho a constituirse en estados con fronteras definidas. Se trata de un personaje muy a tener en cuenta, no sólo porque en muchos aspectos actúa de puente entre Rousseau y Hegel, sino también porque en él se da por adelantado (fijémonos que vive en el siglo XVIII) una perfecta simbiosis de los dos enfoques historicistas descritos: el que une a Hegel y Marx, que ve el paso del tiempo como un *camino de perfección* que involucra de una manera u otra a todos los humanos, y aquel otro que vino a continuación y que, reforzado por el darwinismo, no responde a una causa final, siquiera sea de tipo metafísico, sino a las leyes de autoconservación y desarrollo de los organismos. En Herder, en efecto, el concepto de nación contiene ya prematuramente las dos perspectivas, pues alude por un lado a una entidad que se legitima a sí misma y, por otro, al destinatario de un impulso histórico que pugna por materializar en el futuro una determinada potencia espiritual asociada a supuestas singularidades raciales, lingüísticas o ambas cosas a la vez.

En realidad, el pensamiento de Herder no habría dado mucho de sí a no ser por la carga explosiva que encerraban sus planteamientos étnicos. Y hay que reconocer a Kant, del que Herder fue discípulo y amigo durante un tiempo, que captase el peligro que conllevaban las nuevas ideas relacionadas con el predominio de la sangre sobre la razón, y que así se lo hiciera saber a su propagador, quien nunca se lo perdonó.

Herder abordó los nuevos principios de la conciencia histórica en su obra *Algunas ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (1785), donde juega con la resbaladiza tesis de que el curso de ésta no tiene sólo bases racionales (según se habían empeñado en sostener los ilustrados), puesto que también dependería del carácter de

las personas, en lo que se incluyen variables tan aleatorias y poco definidas como los sentimientos, las pulsiones instintivas y, en general, todo ese conjunto de rasgos subjetivos que contribuyen a perfilar la condición particular de cada cual. Ahora bien, dado que los individuos no disponen de ejércitos o de marinas mercantes con los que incidir eficazmente en el progreso del mundo, concluyó que lo que en verdad determina la marcha de la historia es el carácter de los pueblos o naciones que compiten entre sí en orden a hacer valer los intereses a que creen tener derecho.

Este teólogo y crítico literario alemán avanzó también la creencia romántica²¹⁷ en almas colectivas que son emanación de fuerzas telúricas vinculadas a sus respectivos pueblos. Pero no es tanto eso lo que le lleva a tener un sello propio en el panorama de las ideas modernas como el que fuera más allá y concretara que si han de ser todo lo fuertes que requiere su participación activa en la historia, los espíritus nacionales deben constituirse en estados independientes y fijar fronteras que coincidan con los límites naturales del organismo al que representan.

En parte debido al rechazo manifiesto que suscitó en Kant (quien como paladín de una moralidad universal no podía aceptar que las relaciones internacionales estuviesen condicionadas por supuestos tan *subjetivos*), esa tesis pasó prácticamente desapercibida hasta que Hegel la incorporó a su propia filosofía de la historia, aunque para ello tuviera que hacer un ejercicio no exento de cierto funambulismo con respecto a su teoría general. Como sabemos, ésta se sustenta en la acción de un hálito absoluto que sopla sobre *todo* el mundo y cuyo origen se encuentra más allá de la comprensión humana. No parece, por tanto, que ello fuera muy conciliable con el particularismo que supone prestar atención a las ideas de pueblo o nación. Sin embargo, Hegel era capaz de eso y de mucho más, al contar —lo mismo podría decirse de Marx— con el auxilio de un concepto tan versátil como la dialéctica, que obraba, entre otras virtudes, el milagro de permitirle salir airoso de cualquier planteamiento forzado que se le presentara y que por algún motivo le resultara conveniente defender. El móvil de Hegel para asumir la teoría nacional de Herder y utilizarla como la palanca instrumental de que se

²¹⁷ Fue, de hecho, uno de los inspiradores de la *Sturm und Drang* ("Tormenta e impulso"), la vertiente alemana del prerromanticismo europeo. Su influencia fue muy notable, entre otros, en el joven Johann Wolfgang von Goethe.

sirve el Espíritu en su papel de agente transformador de la realidad, estaba claro: si quería llegar a ser, o continuar siendo, el filósofo favorito de las autoridades prusianas, nada mejor que halagarlas con el piropo de que estaban al frente de un pueblo, el alemán, que había sido elegido para ser la última punta de lanza de esa fuerza misteriosa que rige el destino de la humanidad. A partir de ahí, todo entusiasmo era poco, y de su pluma salieron afirmaciones como que “en la existencia de una Nación, el objetivo sustancial es llegar a ser un Estado y preservarse como tal”, o esta otra, donde el historicismo se vuelve redundante hasta el hartazgo: “La historia de una nación es la historia de su esencia o Espíritu que reafirma su existencia sobre la Escena de la historia”.²¹⁸

Ambas frases, a la que hay que unir la muy *blasfema* de que “El Estado es la convención de la idea ética”, remiten a Herder, quien a su vez enlaza con la obra de Rousseau. Recordemos que la idea de “voluntad general” de la que habla este último en el *Contrato social*, y que tanto sigue confundiendo por suponer que fue un llamamiento democrático frente al poder soberano personificado hasta entonces en la figura del monarca, no apelaba al individuo en su condición de ciudadano con derecho a tener criterio y voz en los asuntos relacionados con la administración de los intereses comunes, sino a un pueblo, en abstracto, que a fuerza de mitificarlo parecía cobrar vida autónoma. El error de tener a Rousseau por uno de los padres de las democracias modernas radica en este equívoco: al cuestionar, bien que veladamente, el *statu quo* del Antiguo Régimen, se le tiene por un preconizador de los sistemas políticos participativos, cuando en realidad se limitó a hacer un *juego de manos* cuyo virtuosismo se sustancia en que las tradicionales formas absolutistas de gobierno no desaparecen, sino que se transfieren a una superpersonalidad investida del privilegio de expresar la voluntad *de todos*. Esto no es democracia, sino totalitarismo, justo lo que tantos veneradores de Rousseau se resisten a ver. Además, al insistir en la esencia de un pueblo que habla con voz única, el suizo y parisino de adopción estaba poniendo los cimientos del nacionalismo, pues sólo era cuestión de tiempo, y no hizo falta mucho, para que aparecieran filósofos como Herder dispuestos a extraer consecuencias.

²¹⁸ *Op. cit.* 1. p. 253. (Las reflexiones de Hegel a que se alude proceden de su obra *Filosofía del Derecho*.)

El paso definitivo a la aceptación de las entidades nacionales como *individuos* históricos llegaría un poco más tarde, de la mano del romanticismo. Durante esta época, que siguió cronológicamente a la Ilustración, se introdujo por primera vez en el pensamiento occidental la categoría de organismo (el término es por tanto anterior a la publicación de los estudios de Darwin), mientras convivían, en relación con ello, dos tendencias sólo en apariencia opuestas. Había una proyección *cósmica* que ponía el acento en el ciclo de la vida y la muerte, en la naturaleza, en el genio artístico o en la libertad y pasión humanas, y, por otro lado, ésa actitud se compaginaba con una exaltación de los valores particulares de cada pueblo, dando como resultado que, en el paroxismo del momento, la historia, lengua o cultura de una nación en concreto fueran fácil y contradictoriamente elevadas a la condición de almas universales a las que había que rendir pleitesía en lo sentimental y conceder plena soberanía en lo político. Como novedad emotiva, no era en sí misma dañina. Prueba de ello es que el nacionalismo, espoleado por la Revolución francesa y las posteriores campañas militares de Napoleón en Europa (con las que pretendía extender, al menos formalmente, los ideales recién enarbolados en París, incluido el nuevo *amour a la patrie*), llegó a ser durante algunos años un credo capaz de suscitar por igual el entusiasmo de *jacobinos* y liberales. Pero esa fuerza renovadora se desinfló hasta desaparecer cuando Hegel, como recuerda Popper, hizo regresar este movimiento “al campo totalitario que le había correspondido desde la época en que Platón sostuvo por primera vez que los griegos se hallaban con respecto a los bárbaros en la misma relación que los amos con los esclavos”.²¹⁹ A partir de ese punto de inflexión el nacionalismo moderno comenzó a presentar su peor faz, que es la de ser un cuerpo teórico reaccionario e irracional, además de propagador de violencia, pues arranca del presupuesto de que los países conformados a su calor han de definirse *necesariamente* por contraste con *los otros*, esto es, por su antagonismo con las naciones vecinas.

Rousseau, por cierto, ya había iniciado en su momento el camino para llegar a una conclusión así cuando dijo que “en relación con lo que le es extraño”, es decir, en comparación con otros pueblos, la *voluntad general* de una sociedad constituida en soberana de sí

²¹⁹ *Op. cit.* 1. p. 242

misma "se convierte en un ser único, en un individuo",²²⁰ frase en la que se contiene ya la simiente de un emotivismo nacional propenso a incurrir en la desviación de fundarse no tanto en los valores propios como en la exacerbación de pretendidas diferencias con otros *espíritus* de su misma categoría.

Ocurre, sin embargo, que cuando tales diferencias descansan en simples prejuicios, no pueden ser amparadas por la razón, de lo que se deduce que la única opción posible es fundamentarlas en elementos *idiosincrásicos* como la sangre, la lengua o los derechos históricos a unos confines territoriales que en la mitología nacionalista equivalen a la tierra prometida por Yahvé a los judíos. Pero, claro está, un pueblo definido de esa forma ya no equivale al conjunto de individuos que se sienten más o menos identificados entre sí en torno a una tradición y cultura comunes, además de por la autoestima que les produce su presente y la voluntad que ponen en que siga siendo así en el futuro. Eso es lo que caracteriza a los nacionalismos de signo liberal, tan bien representados hoy por el multirracial Estados Unidos de América o la políglota Suiza. Frente a estos dos ejemplos, respetuosos ambos con la libertad de los individuos y, no obstante, capaces de generar poderosos sentimientos de reciprocidad y hasta de amor por la tierra y las instituciones que atañen todos, el nacionalismo tribal opta por un camino distinto. Elige unirse a un yugo que por tener como soporte vínculos colectivos de naturaleza mítica, prescinde del libre compromiso de los individuos y en su lugar les *ata* a los requerimientos de la totalidad orgánica en la que viven.

El resultado es la configuración de sociedades que también son violentas hacia sí mismas, al estar predispuestas a un comportamiento maniqueo por el que se premia a los individuos que asumen como propio el ideal nacional, a la par que se discrimina a quienes se muestran *tibios* y, más aún, a aquellos otros que (en un intento de reforzar el mecanismo identitario) se decide catalogar de *extraños*. Por ejemplo, en comunidades bilingües en las que sólo una lengua goza del favor oficial, es frecuente que la muestra de desprecio más visible hacia *los que no son como nosotros* consista en dificultar el empleo del idioma tenido por *extranjero*. Esto, por supuesto, no es casual, ya que está en el ser de los nacionalismos identitarios valorar la lengua como la principal manifestación de su espíritu ances-

²²⁰ *Op. cit.* 1. p. 243

tral, o bien como el rasgo esencial que define y acota a una tribu o pueblo *frente* al resto.²²¹ Y huelga decir que, por extensión, el comportamiento descrito será igual de excluyente en todas las demás expresiones de la cultura, ya sea en el arte, la literatura, la enseñanza o los medios de comunicación. La acción en estos casos se dirige a sustituir su función de vías para el enriquecimiento personal por la de meros instrumentos con los que *construir* y mantener en pie el imaginario colectivo.

Los nacionalismos de signo tribal están obligados a hacer un permanente esfuerzo en este sentido, toda vez que, como se acaba de insinuar, la plataforma de injustificantes históricos y biológicos en que se sustentan no suele resistir el menor análisis racional. Sin ir más lejos, los planteamientos relativos a la raza y el territorio que les pertenece resultan ser sumamente equívocos, y a menudo meras fabulaciones. En cuanto a la cuestión étnica, se ha dicho con mucha sensatez que las colectividades de signo tribal son en realidad un conjunto de hombres unidos no por su origen, sino por un error común respecto a ese origen, de la misma manera que la nación tal como la entendió Herder sería el reflejo del prejuicio que esos mismos hombres tienen acerca de su historia. Por otra parte, la idea del estado nacional ligado a un ámbito territorial propio tampoco es muy sostenible, pues equivale a querer que algo tan abstracto como es un *carácter colectivo* histórico cuadre con... la geometría. ¿Quién, por ejemplo, puede determinar en qué río o valle termina la *esencia* que distingue a un pueblo de otro?. Y, en el caso de que se opte por el criterio de demarcación de la lengua, ¿cómo es posible decidir si las variaciones idiomáticas que surgen a medida que nos distanciamos del centro del *organismo* son sólo dialectos de un mismo habla o cuerpos lingüísticos ya en alguna medida autónomos que sirven de expresión al espíritu de *otra* nación?. Es evidente que todo intento de establecer axiomas al respecto está condenado al fracaso, de lo que se concluye que el primer enemigo del historicismo llevado a la esfera de lo nacional es el pensamiento libre, esto es, el que no renuncia a la capacidad de reflexión y crítica y tiene por fundamento —sobra añadir— al individuo con nombre y apellidos.

²²¹ Una discriminación así es palpable hoy en España, donde hay regiones, como es el caso de País Vasco, Cataluña o Baleares, que niegan a los padres el derecho constitucional a que sus hijos reciban la formación escolar en el idioma común, el castellano, e imponen *cláusulas lingüísticas* para el acceso a puestos de trabajo públicos.

Un “círculo encantado”... y vicioso

El que la gente se haga preguntas —y no digamos si lo hace en voz alta a fin de generar un debate abierto a quien quiera entrar en él bajo el único asidero de la razón— es una permanente y seria amenaza a la que los principales usufructuarios de los nacionalismos tribales harán frente con un antídoto efectivo que aplicarán a dosis tanto más elevadas cuanto mayor sea el riesgo que perciben o más alto pongan el listón de los objetivos corporativos. La medicina o —por utilizar una metáfora quizá más apropiada— herramienta *multi-usos* con que cuentan no es otra que la que permite controlar la respuesta emocional de los ciudadanos. Y lo que asegura su eficacia es la gran inclinación que, a poco que se descuide, tiene el ser humano a huir de la responsabilidad de ser sí mismo para encontrar refugio, calor y, de paso, exoneración de las competencias y responsabilidad que sólo a él conciernen, en el organismo social al que le han dicho que pertenece. Se trata de una tendencia general que es especialmente sintomática entre los jóvenes adolescentes de todas las épocas. La vulnerabilidad de éstos se explica si se tiene en cuenta que, habiendo despertado a la individualidad, aún no han desarrollado en su plenitud los valores de autonomía y libertad de juicio que formalmente caracterizan a los adultos, lo que les lleva a ser muy sensibles (podría decirse que *infantilmente* nostálgicos) hacia aquellos sentimientos que vayan en la línea de generar adhesión al grupo. La similitud llega a tanto que en realidad podría establecerse un paralelismo en el desarrollo de las personas y las sociedades. La fase tribal se correspondería con la niñez, y muy en particular con esa fase indefinida de la adolescencia, mientras que la convivencia en libertad y respetuosa con los derechos inalienables de los individuos equivaldría a la vida adulta.

Las colectividades totalitarias (o “cerradas”, según las definió Popper) se erigen, en definitiva, actuando sobre esos resortes emotivos a los que tan proclive es una sociedad que no haya alcanzado una *masa crítica* de ciudadanos refractarios a la manipulación de sus ideas por la vía de los sentimientos. Cuando no se ha llegado a ese punto, es fácil que una mayoría de sus miembros caiga en la tenta-

ción de hallarse cómodos en un *círculo encantado*²²² de mitos incuestionables, prejuicios y ensoñaciones románticas que les desposee de la condición de seres únicos y dueños de su vida a cambio de la evanescente y *alienadora* sensación de seguridad que proporciona creerse parte de un espíritu colectivo que piensa y actúa en nombre de todos.

La única manera de librarse de ese círculo (que además de encantado es también *vicioso*) consiste, sí, en que los individuos a los que intenta envolver en su tela de araña se valoren a sí mismos como adultos en la más genuina acepción de este término y pasen por el tamiz de su sentido común el cúmulo de irracionalidades en el que se les quiere apresar. No lo tendrán difícil a poco que se lo propongan, pues los nacionalismos de índole totalitaria son seguramente el exponente más claro, y también más burdo, de los grandes errores sobre la entidad de la naturaleza humana a que hemos hecho mención, de modo que bastará con tirar de un hilo de la madeja de sinrazones para comenzar a deshacer con desenvoltura el confuso ovillo. Su naturaleza romántica, por ejemplo, les lleva a identificar a la tribu, clan o pueblo con un Buen Salvaje colectivo que era feliz en su originario paraíso terrenal antes de que *otras gentes*, menos bendecidas por el espíritu de la historia, y por tanto *culpables* de corromper su propia pureza ancestral, se mezclaran con ellos ya sea compartiendo su mismo espacio vital o bien incluyéndoles por los motivos que fuesen (conquista, matrimonios entre monarcas u otro tipo de alianzas) en una esfera de control político de dimensiones superiores a los límites territoriales en los que se reconocen. Lo ilógico de este planteamiento salta a la vista de muchas maneras, empezando porque jamás podrá establecerse el *origen* de un pueblo ni desde el plano cultural (a no ser que haya vivido recluido en una isla o entre valles inaccesibles) ni desde supuestos étnicos, que se deshacen en la falsedad del mito que invocan (la raza) cuando se repara en que no hay ninguna otra gran especie con mayor afinidad genética²²³ que la humana. También es engañosamente romántico, además

²²² Esta expresión, que Popper recoge en *La sociedad abierta y sus enemigos*, fue inicialmente empleada por Bunet en *Greek Philosophy*, donde se abordan cuestiones similares a las aquí comentadas.

²²³ Lo que vulgarmente se denominan *razas* son meras adaptaciones de nuestra *envoltura* corpórea al medio en el que se habita. Se trata, por así decir, de los *disfraces* que mejor convienen a las circunstancias de tipo físico (luz, temperatura, altitud

de contener un manifiesto *tic* religioso (concretamente judeocristiano), creer que en un tiempo pasado hubo una tribu compuesta por hombres immaculados y dichosos. Sabemos que no fue así, y que probablemente esos mismos hombres no tenían empacho en matarse a pedradas por una pata de jabalí o en exterminar a los congéneres de la aldea de al lado para quedarse con sus mujeres. Con todo, no es éste el mayor punto negro de la teoría del Buen Salvaje, sino el desprecio que vierte hacia la cultura, y más en general hacia la civilización, por considerarla responsable de ser el caldo de cultivo en el que ha tenido lugar la degeneración de las virtudes primigenias. Por si no hubiera otras razones, que las hay, bastaría con tener en cuenta tal desatino para entender por qué la calidad de las democracias, o lo que es lo mismo, de la convivencia basada en los valores culturales de igualdad ante la ley y respeto a la vida privada de las personas, decae indefectiblemente —si es que no llega a desaparecer del todo— allá donde tal clase de nacionalismo impregna los modos sociales.

Además de sus estrechas connotaciones con el mito del Buen Salvaje, el comunitarismo de estas sociedades cerradas incurre igualmente en los otros dos grandes errores de apreciación acerca de la naturaleza del hombre. En lo que atañe al definido como Tabla Rasa, se pone en evidencia cuando niega la dimensión ahistórica y transcultural (*universal*, en definitiva) de la mente humana y pasa a verla como la *pizarra en blanco* sobre la que se puede escribir cualquier consigna con la seguridad de que surtirá efecto en el comportamiento de quien la recibe. Por cierto, que acabamos de descubrir por qué el tipo de nacionalismo a que nos estamos refiriendo y los relativistas *trabajan* a menudo *en equipo*. Es así porque estos últimos, o sea quienes se apropian exclusiva de la bandera del progresismo, asumen tanto el principio de la Tabla Rasa como la consideración de que, a falta de una constitución intrínseca a todo ser humano (la misma que, según pensamos otros, nos lleva a nacer como individuos y no como hormigas), es sólo la pertenencia a una comunidad lo que nos legitima en la condición de personas.

Por si todo lo anterior no fuera bastante para desacreditarlo, el historicismo nacionalista impulsado por Herder también participa

sobre el nivel del mar, tipo de alimentación, etc.) en las que nuestros antepasados han vivido durante decenas de miles de años. Y esto sólo tiene que ver de un modo muy marginal con lo que nos constituye *por dentro* (los genes).

del tercer gran error que falta por elucidar: el que amparado en la más pura tradición idealista, cree en espíritus o almas que vienen de no sabe bien donde y a los que hemos de agradecer que se alíen con nuestra naturaleza para guiarla desde la oscuridad de este mundo hacia el *iluminismo* del que proceden. La única diferencia, inapreciable en el fondo, es que en el idealismo de carácter tribal los así protegidos no son las personas individualmente consideradas, sino el conjunto al que pertenecen.

Cabe concluir, pues, que los nacionalismos de tipo étnico o sustentados en alguna otra *singularidad* (la lengua, por lo general) son en realidad creaciones míticas y, más allá de eso, una profunda equivocación en la que se dan cita las variables irracionales que más obstruyen el libre desenvolvimiento de una naturaleza humana cuya definición, si es que necesita alguna, es la de ser el patrimonio común de la especie, fruto de una larguísima evolución durante la cual nos hemos mantenido apiñados en torno a una herencia genética que es básicamente indiferenciable incluso en aquellos pueblos con menor probabilidad de comunicarse entre sí. A la luz de esa dilatada prehistoria (cifrada en cientos de miles de años y en comparación con la cual el periodo del que tenemos recuerdos, o sea *la historia*, es una mínima fracción de tiempo) bien puede ser motivo de hilaridad creernos con derecho a fijar unos orígenes propios que, en el mejor de los casos, han de contarse por unas pocas decenas de siglos.²²⁴ Se trataría, en fin, de un ejercicio ridículo si no fuera porque una superstición así ha sido el estandarte bajo el que se han llevado a cabo los mayores actos de violencia entra la propia humanidad. En el pasado más reciente hay dos pavorosas guerras mundiales que encuentran en ello su espoleta, aunque se trata de sólo dos manchas en un océano de hostilidades que no ha visto el fin desde que el hombre es hombre y, en virtud de su capacidad fabuladora, se ha sentido tentado a sublimar en el espíritu de la tribu su particular miedo a ser libre y por tanto responsable de sus actos. Esto es una cruel realidad, por mucho que Rousseau y el romanticismo nos hayan querido trasladar la imagen bucólica de una naturaleza humana programada para estar en paz consigo mismo. Por tanto, no es la vuelta a ese sueño infundado lo que podrá redimirnos, sino justo la dirección contraria: ver el presente como el primer paso de un futuro levan-

²²⁴ Más atrás se ha comentado que la memoria del pueblo judío, el más antiguo de los que se tienen por tal en la actualidad, no sobrepasa los 6.000 años.

tado no sobre las sombras del pasado, sino siguiendo los indicativos luminosos que emite lo más preclaro de nuestra condición de seres racionales.

Si el hombre ha de hacer honor a su condición, debe empezar por asumir que es su propio producto cultural, y que avanzar por esa vía implica la obligación de superar cualquier clase de atavismo, incluidos los espejismos tribales, que le impidan levantar el vuelo para el que se lleva entrenando desde que rompió amarras con el determinismo del que procede. Somos un artificio hecho a nuestra medida, cierto, aunque no se puede jugar a capricho con él porque está sustentado en una naturaleza que hunde sus raíces en un pasado común y que resulta ser a la vez *única* (en el sentido de la afinidad genética que nos caracteriza), *individual* (al tomar cuerpo en cada uno de nosotros) y *universal* (porque nada nos identifica tanto como la disposición a utilizar una facultad exclusiva, la razón, que nos pertenece por herencia a todos y basa sus fundamentos en una lógica que, por ser precisamente humana, es de alcance general).

6.2. La *pata coja* de la ciencia

Acabamos de hablar de la *ideología* nacionalista, y antes lo hicimos de la puesta en marcha por Marx, como dos ejemplos de lo que hemos dado en llamar historicismo, al que definimos en su momento como la cosmovisión que parte del principio de que el mundo está dirigido por fuerzas que operan en el curso del tiempo y contra las cuales la razón que nos acompaña no puede darse a valer. Pero lo dicho hasta aquí no agota ni mucho menos las manifestaciones prácticas de un modo de ver las cosas que, de la mano primero del romanticismo y del hegelianismo después, rompe con la mentalidad racionalista de la Ilustración y marca con su sello el abigarrado mosaico intelectual del siglo XIX. Así pues, habremos de seguir por el camino iniciado, y si terminamos de aludir a la actitud tribal como una de las variantes más conspicuas del historicismo, ahora deberemos hacer lo propio con respecto a otra tendencia del pensamiento decimonónico que también continúa vigente hoy y que si bien ofrece matices muy distintos, comparte la perspectiva de cifrar la evolución del hombre en una causalidad sobre la que no le es posible intervenir. La nueva concreción historicista a la que nos referiremos es el positivismo cientifista, o sea la teoría según la cual el presente del ser humano, y sobre todo su futuro, se relaciona directamente con el progreso de la ciencia, a la que se valora en gran medida como un nuevo Dios, o lo que es igual, como la verdadera religión que estaba aguardando a los humanos tras siglos de metafísica.

El *positivismo*, al que en una descripción de urgencia cabría definir como aquella filosofía a la que sólo importan los hechos, fue quizá la corriente de pensamiento más poderosa, o al menos una de las dos más importantes, junto con la marxista, durante la segunda mitad del siglo XIX. Su predominio fue desde luego muy claro en el último tercio, impulsado por los constantes avances científicos y técnicos²²⁵ que se sucedieron en esos años, y que en conjunto trasladó

²²⁵ Baste con citar sólo unos cuantos ejemplos de los progresos tecnológicos realizados por esas fechas: celuloide y plásticos (1871), dinamo (1873), teléfono (1876), electricidad (1879), fonógrafo (1880), linotipia (1884), motor de explosión (1886), fotografía con película (1886), motor eléctrico (1887), dirigible o zeppelin (1890), motor de combustión interna (1892), telegrafía sin hilos (1895), rayos X (1896), ci-

al común de la gente la sensación de que se entraba en un nuevo mundo de posibilidades insospechadas. Ocurrió algo parecido cien años después, pues también durante la segunda mitad del siglo XX volvió a sentirse *vértigo* ante los avances prácticos del conocimiento, aunque en este caso la situación fue distinta en un aspecto sustancial: la reedición del asombro ante el poder de la ciencia se produjo tras dos guerras mundiales que socavaron la *fe* en que el progreso conlleva la virtud de hacer más felices a los hombres. En cambio, tal escepticismo no se daba en el XIX. Sucedió más bien al revés: se recuperó el optimismo del siglo XVIII, además del caudal de idealismo aportado por los románticos y el proveniente de Hegel y Marx, dando todo ello por resultado una efervescente visión de la realidad en la que no se sabía muy bien donde acababa el verdadero valor del conocimiento y la experiencia y empezaba el mito sobre la potencialidad de la ciencia para superar las limitaciones inherentes a la naturaleza humana.

Lo que tiene de historicista el positivismo del XIX lo toma, en efecto, de los idealistas de la primera mitad del siglo, y no de la Ilustración, cuando la fe en nuestras capacidades se atuvo, salvo excesos provocados por el entusiasmo, al marco del racionalismo realista heredado de Descartes y Locke. Eso significaba, entre otras cosas, que la ilusión que se ponía entonces en el futuro era consecuencia de la confianza en el hombre mismo, más allá del cual —de su razón, en concreto— nada era imaginable. En cambio, el positivismo científico, pese a hacer suyo el materialismo²²⁶ de la Ilustración, siguió en general el camino distinto de soñar el devenir como un *regalo* que le sobrevendría a la humanidad con independencia de su esfuerzo en merecerlo. El principio sobre el que descansa el destino de los hombres no es en este caso el inefable *logos* hegeliano o la muy expeditiva lucha de clases marxista, ni por supuesto el espíritu *darwinista* de los nacionalismos tribales, sino la ciencia contemplada como una nueva deidad recién descubierta y a la que, en justo pago por tanto retraso en reconocerla, ha de entronizarse con todos los honores en

nematógrafo (1896), automóvil de gasolina (1897), torno o fresa (1900). Una lista más amplia de otros *prodigios* finiseculares puede consultarse en la obra de J. L. COMELLAS: *El último cambio de siglo*. Ed. Ariel, Barcelona 2000, pp. 84-85.

²²⁶ Estamos en este caso ante otro ejemplo de por qué el materialismo no es, como se tiende a pensar, un fundamento filosófico antagónico de las actitudes idealistas, pues tanto los ilustrados como los positivistas compartieron esa concepción del mundo, mientras que divergieron a la hora de formular teorías amparadas en el.

el primer altar del mundo. Es precisamente esa idolatría lo que justifica que se denomine también a esta doctrina *cientismo*. En ella la ciencia deja de ser considerada (como empezó a serlo en los siglos XVII y XVIII) uno de los mayores desarrollos de la razón, que no es poco, para ser tenida por el último camino de *redención* de la especie humana.

La sorpresa surge, sin embargo, cuando se piensa que tal valoración no encaja, al menos formalmente, con una filosofía que hizo de la antimetafísica su principal seña de identidad. Pero comprobar e intentar esclarecer contrasentidos como éste es uno de los mayores atractivos del estudio de la filosofía, así que el desconcierto inicial debe dar paso a un análisis que nos lleve a ver algo de luz en un misterio que, por lo demás, puede hacerse extensivo al empirismo en general.

La cuestión en la que vamos a entrar es la siguiente: ¿cómo es posible que a partir de una teoría del conocimiento centrada en los hechos —que *hablan por sí mismos*, solemos decir— se elaboren tramas argumentales y de creencias que terminan soslayando la realidad al modo de la vieja metafísica?. Estamos, sin duda, ante un de las mayores claroscuros del pensamiento moderno. A lo largo de este libro hemos aludido en más de una ocasión a él, aunque el momento es propicio para comenzar a abordarlo directamente.

El fundador del cientismo, el francés Augusto Comte (1798-1857), partió del empirismo. Su criterio era que el método experimental es el único que puede ofrecernos un conocimiento cierto de la realidad, por lo que concluyó que sólo debemos ocuparnos de lo directamente observado, o sea de los hechos, pertenezcan éstos al campo científico, social o personal. En este sentido, y adelantándose al presupuesto básico de la filosofía analítica del siglo XX, de la que no en vano es uno de sus más relevantes precursores, señaló en su *Discurso sobre el espíritu positivo* (1844) que “toda proposición que no es estrictamente reducible al simple enunciado de un hecho, particular o general, no puede tener ningún sentido real o inteligible”.²²⁷ De acuerdo con este principio, pues, no estamos facultados para referirnos a conceptos como alma, inmortalidad o Dios, al situarse todos ellos en un plano ajeno al de la experiencia, lo cual puede ser aceptado por una mentalidad racionalista sin mayor dificultad. Aho-

²²⁷ *Op. cit.* 58. p. 254

ra bien, si este rechazo a la metafísica *teológica* no plantea problemas, otra cosa muy distinta es cuando, yendo más allá, se niega el valor intelectual de reparar en la causalidad de los *fenómenos* observados. Así lo propone Comte, revelando con ello la fuerte influencia kantiana de su empirismo, toda vez que fue Kant, rememoremos, quien para reducir distancias entre la actitud racionalista y el subjetivismo de Hume concedió que únicamente nos está permitido acceder a una realidad aparente (es decir, *fenoménica*) tras la cual, si hay causas (*noúmenos* las llamaba él), no está a nuestro alcance conocerlas. El francés siguió el mismo camino y su apuesta concreta fue sustituir “la inaccesible determinación de las causas propiamente dichas por la mera investigación de las *leyes* [o] relaciones constantes”²²⁸ que se dan en la *única* dimensión del mundo que nos interesa, que es la que captan los sentidos.

En resumen, el positivismo como filosofía no sólo renuncia al absoluto (objetivo de la metafísica tradicional y otras filosofías más recientes, como la hegeliana), sino que nos *reta* además a prescindir de las causas o *porqués* para centrarnos sólo en el *cómo* del funcionamiento de las cosas. Esto no va más lejos de los postulados del empirismo radical. Recordemos que Hume ya había cuestionado veladamente el principio de causalidad en el siglo XVIII. Aunque sí tiene la virtud de afirmar lo que hasta entonces muchos de sus más significados representantes (incluido el escocés) se habían resistido a asumir abiertamente, por más que formara parte de la *letra pequeña* de sus teorías sobre lo que nos es dado conocer.

Lo que queremos decir, en fin, es que un primer acercamiento al positivismo de la segunda mitad del siglo XIX nos lleva a concluir que estamos ante una apuesta decidida por el mismo esquema argumental que desde hacía mucho tiempo venían sugiriendo los empiristas más ortodoxos. De modo que es legítimo sostener que algunas de sus facetas *irracionales* (entre ellas la renuncia expresa a las nociones de causa y explicación, o la inclinación a estigmatizar como metafísica incluso los supuestos teóricos resistentes²²⁹ a la observación) no son achacables directamente a Comte y a sus compañeros de doctrina. Vendrían a ser, por así decir, la herencia menos feliz del empi-

²²⁸ COMTE: *Discurso sobre el espíritu positivo*, III, 12.

²²⁹ Las teorías de la evolución y de los *agujeros negros* son dos ejemplos de planteamientos científicos que damos por verdaderos pese a no disponer de datos *observables* que los justifiquen a entera satisfacción.

rismo, expresada a veces de forma tan *miope* como lo haría algunos años más tarde el científico y filósofo austriaco Ernst Mach,²³⁰ quien aconsejó prescindir de la idea de los átomos *porque no pueden ser vistos*.

Errores propios del positivismo

El cientismo al que estamos aludiendo desborda, no obstante, desde otros ángulos la tradición más radical del empirismo moderno, y es ahí donde comete sus propios errores. Entre ellos hay que destacar dos. El primero en citar guarda relación con el poso racionalista que pervivía en Comte, manifestado en que si bien su pensamiento prescinde del objetivo de *explicar* lo que sucede, y también de cualquier clase de idea sin origen en la experiencia, no por ello renuncia a buscar *leyes* que describan los fenómenos, lo que significa que su filosofía se mantenía anclada *aún* a una cierta proyección universal. Nada hay que objetar —desde nuestro punto de vista— a ese resto de racionalismo, pero sí cuando en su búsqueda de leyes que nos lleven, si no a *conocer*, sí a predecir cómo funciona el mundo, saltó del ámbito de la ciencia al de la sociedad y el individuo. Él estaba impresionado por la solvencia de la física a la hora de fijar normas sobre el comportamiento previsible de *las cosas*, y su entusiasmo le llevó a sostener que también lo humano es susceptible de responder al mismo patrón.

De hecho, Comte elaboró toda una teoría *especulativa* al respecto. Se trata de su conocida tesis de que la historia de la humanidad ha pasado por tres etapas: la *teológica* (hasta el final de la Edad Media), la *metafísica* (desde el Renacimiento a la Ilustración) y la positiva o *física*, de la que se postula progenitor. Estas fases tendrían su correlato en la vida de las personas: la primera correspondería a la infancia, la segunda a la adolescencia y temprana juventud, y la tercera a la edad adulta.

La finalidad de semejante planteamiento teórico, que debe alertarnos sobre lo proclives que pueden ser también a la fabulación (o *simplismo*, se podría decir también) quienes se declaran fieles seguidores de la ciencia, era concluir que había llegado el momento

²³⁰ Como tendremos oportunidad de extendernos más adelante, Mach fue una de las referencias principales de la corriente empirista de siglo XX conocida como "positivismo lógico".

de organizar la sociedad y nuestra propia vida de acuerdo con los parámetros intemporales que rigen el funcionamiento de la naturaleza. En síntesis, el filósofo (y sociólogo) francés se dispuso a *cosificar* tanto nuestra dimensión interpersonal como lo que cabe esperar de nosotros mismos. La propuesta en el primer caso consistía en dar con una *física social* que objetive a través de la experimentación las normas sobre las que basar la convivencia. En cuanto al individuo, huelga decir que lo veía igualmente como una criatura natural que obedece a constantes predeterminadas, de lo que se deduce que bastará con aplicarse a su conocimiento para que sea posible prever (y también *regular*) nuestra conducta.

Sin perjuicio de la parte de verdad que encierran estos planteamientos, no parece necesario insistir en lo equivocados que resultan cuando se tornan absolutos, esto es, cuando se acota el estudio de la potencialidad humana a los estrechos márgenes de actuación que nos deja la ciencia, cuyo rigor qué duda cabe de que casa bien con los determinantes invariables del mundo natural, pero no con la realidad autónoma, y por consiguiente *creativa*, que es el hombre. Baste señalar, para hacer más claro lo que decimos, que así como una piedra nunca nos sorprenderá dejando de rodar cuantas veces la soltemos desde la parte superior de un plano inclinado, bien podemos imaginar que un hombre haga justo lo contrario de lo que se esperaría de él si se sabe *observado* por un científico social, simplemente por el placer de ser *él mismo*, que es como en lenguaje coloquial nos referimos al deseo de sentirnos libres.

El otro gran error no heredado, sino característico del cientismo, es que pretendió constituirse en ideología, tal como habían hecho el marxismo y el nacionalismo. Desde el punto de vista filosófico (y no meramente *político*) las ideologías son *doctrinas* colectivas que pretenden dar un sentido integral a las aspiraciones del ser humano, incluyendo en ellas las más personales, que son las que tienen que ver con la moral, la expresividad por medio del arte y otras formas de cultura o la satisfacción de las inquietudes espirituales. Por lo mismo, las ideas dejan de serlo y se convierten en ideología cuando pasan a formar parte de un sistema cerrado que se nutre a sí mismo y tiene vocación de exclusividad, lo que se traduce en totalitarismo *hacia dentro* y en hostilidad hacia el exterior, pues, como todo or-

ganismo darwinista, ve en la competencia un freno a sus posibilidades de desarrollo.

El cientismo quiso ser algo parecido, hasta el punto de que Comte, que de moderado tenía poco, soñó con convertirlo en una nueva religión. Pero el talón de Aquiles del nuevo doctrinarismo ideológico resultó ser más que evidente. Su flanco débil es que la ciencia no puede valorar lo que está bien o está mal. Puede, sí, transmitirnos seguridad con respecto a si algo es verdadero o falso, poniendo en práctica las categorías de que se sirve el conocimiento para evaluar la correspondencia de los hechos con la realidad, pero no está a su alcance orientarnos acerca de lo que moralmente merece el calificativo de bueno o malo. Los científicos que participaron en el desarrollo de la primera bomba atómica conocían, por ejemplo, que estaban acertando en el empeño de lograr la fisión de los átomos de uranio y provocar con ello un extraordinario estallido de energía capaz de traducirse en una potentísima arma bélica. Desde el punto de vista del conocimiento, estaban en la *verdad*, pero de haber prestado oídos a la voz de la conciencia puede que más de uno (a pesar del deseo de evitar las seguramente muchas bajas de soldados norteamericanos que acarrearía la invasión de Japón para poner fin al último frente de la Segunda Guerra Mundial) se habría negado a seguir adelante ante las dudas que suscitaba la *bondad* de lo que se estaba haciendo. Y lo que parece muy probable es que esa reflexión, aunque no se haya testimoniado ni impidiera la puesta a punto del ingenio infernal, se la hicieron de una u otra manera todos los que participaron directamente en el *Proyecto Manhattan*.²³¹

Las ideologías más extremas se distinguen por ser *sectarias* (no atienden al principio de razón universal) y disponer, en consecuencia, de un particular sistema de valores en virtud del cual sus *adeptos* pueden llegar a parecernos extraterrestres. Nada ejemplifica mejor esta sensación que los crímenes que se cometen en nombre de ellas. Un fanático del Islam que se inmola llevándose por delante

²³¹ Es como se conoce el plan diseñado durante la administración del presidente de Estados Unidos Franklin D. Roosevelt en puertas de la Segunda Guerra Mundial. El objetivo, finalmente conseguido, era adelantarse a los proyectos ya incubados en otras naciones para el desarrollo de la energía atómica con fines militares. Fue Einstein (judío alemán) a quien alertó por carta a Roosevelt de que si no lo hacía Estados Unidos, esta determinante arma bélica podría acabar en manos de países menos respetuosos con la libertad y la democracia.

a medio centenar de personas que estaban haciendo la compra del día en el mercado, o un terrorista, como los de la ETA española, que mata indiscriminadamente a personas indefensas para recordar lo mucho que añora la construcción de una patria socialista en el solar de una nación que nunca existió, se nos revelan inhumanos porque el sentido común indica que ningún ideal (y no digamos si es *de parte*) justifica convertirse en frías máquinas de asesinar. La figura de estos sicarios ideológicos, aun siéndonos siempre detestable, no nos repugnaría del modo que lo hace si viésemos en ellos —y también en sus cómplices— algún signo de pesar, o bien si les contemplásemos como monstruos en el sentido literal de la expresión. Sin embargo, no vemos ni lo uno ni lo otro. Cuando les observamos de cerca, lo que más nos desconcierta es que son personas aparentemente normales... y a la vez capaces de comportarse como autómatas sanguinarios.

Se dirá que este tipo de actitud (compartida por los *revolucionarios* de todo lugar y condición que vuelan una embajada con su personal dentro, o por los miembros de la SS hitleriana que iban de casa en casa buscando judíos) hay que clasificarla en la casilla de *casos límite*, y es cierto, tanto como que dichos casos son reales y reflejan en crudo el hecho de que el ser humano siempre ha estado expuesto a pseudorreligiones políticas o de cualquier otro cariz que reservan a sus acólitos la atribución más *sagrada* que pueda existir: decidir sobre la vida de las personas, y hacerlo con la misma calculada pasión de quien se propone comprar un número de lotería para ver si de una vez se hace rico.

Por supuesto, sería del todo desproporcionado mezclar a Comte, aunque fuera indirectamente, con las abyecciones descritas hasta aquí. El motivo de aludirles es que enfatizan hasta dónde puede llegar la locura del hombre cuando abandona las coordenadas de la lógica universal o común y se echa en brazos de ideales totalitarios, que empiezan a merecer tal calificativo desde el mismo momento en que se arrojan la facultad de dictar creencias y *regalarnos* una nueva moral. El pensador galo intentó también ir por esta vía, y eso es, después de todo, lo que hay que cuestionarle.

Recordemos que al final de su vida quiso crear una *Religión de la Humanidad* basada en los principios del cientismo y con su santoral y *mandamientos* incorporados, en lo que parece ser el sueño, sólo en hipótesis peligroso, de un *profesor chiflado*. De haberse llevado a

efecto, la excentricidad de Comte habría estado a la altura de la pesadilla imaginada años más tarde por Alodous Huxley en la ya citada obra *Un mundo feliz*, integrado por seres que cifran su dicha en la tranquilidad que da no tener que hacerse preguntas porque su única misión es la de ser piezas de un engranaje que se complace en su regularidad y autoatribuida perfección.

Más *acá* de ese escenario de fantasía, la pretensión de que el hombre puede hallar místico consuelo en el progreso tecnológico y científico, y de que eso le ayudará a llevar mejor el presente, revela un profundo desconocimiento de la naturaleza del hombre. Nada nos indica que seamos más felices ahora que hace 2.500 años, a pesar de que desde entonces se han producido espectaculares avances en lo material, y muy concretamente en parcelas científicas tan sensibles a nuestro bienestar como es la medicina. Ni siquiera hace falta mirar tan lejos. A algunos nos es posible saber por experiencia directa, o por el testimonio de familiares próximos, que nuestros antepasados más recientes llevaron una vida muy lejos de las comodidades de que ahora *disfrutamos*, lo cual no impidió que en lo esencial (los sentimientos que experimentaron y el modo en que se condujeron) apenas haya diferencias apreciables entre ellos y nosotros. Esto es así porque, tal como se ha apuntado, en lo que atañe a la singularidad humana la evolución hay que medirla no en décadas o siglos sino en períodos de tiempo a los que no alcanza la memoria.

Frente a esa realidad, la ciencia poco puede hacer, aunque los positivistas de todos los tiempos tengan dificultades en reconocerlo y sigan, en general, porfiando en que es factible transformar con su concurso la naturaleza humana, alineados como están con la teoría de la Tabla Rasa. En cambio, no han tenido más remedio que rendirse a la evidencia de que el cientismo es una ideología incompleta al no estar en condiciones de guiarnos a la hora de legitimar desde el plano moral nuestra conducta. Un vacío así lo percibimos —y habría muchos más ejemplos— en el debate sobre el uso de células embrionarias, o sobre si estaría justificado concebir un hijo con el fin expreso de interrumpir al poco el embarazo y utilizar los recursos biológicos en beneficio de otro niño con determinados problemas de salud susceptibles de ser curados por esa vía. ¿Estaría bien que se llevara a cabo el plan?. De inmediato la gente se divide en dos bandos: a favor y en contra. Pero la ciencia ¿qué dice?. Sólo que *técnicamen-*

te tiene lógica el intento. La decisión —y responsabilidad— de ponerlo en práctica la deja en nuestra manos.

Utilitarismo cognitivo

Así las cosas, y en vista de que la ciencia cojea por donde más necesitamos que ande con paso firme, el positivismo y el resto de escuelas filosóficas afines se vieron obligados a improvisar una respuesta de emergencia, que, como suele suceder en tales circunstancias, era una simple manera de salir del paso. La moral que se consideró compatible con esa forma de pensar fue el... *utilitarismo*, que no era nuevo, puesto que forma parte de la tradición anglosajona que arranca con Locke y desemboca, Hume mediante, en Bentham y J. S. Mill. Antes de nada hay que aclarar que el concepto de *útil* al que nos referimos no equivale a la composición mental que se haría un león *reflexivo* y hambriento a la vista de una gacela. No se trata de un provecho *egoísta* hasta el punto de poner el resto del mundo a disposición de uno. Esto no casaba con el objetivo expreso que los dos pensadores británicos citados en último lugar se marcaron, que era el de conocer cómo la gente puede ser más feliz, lo cual entrañaba para ellos la condición de ser moralmente *buenos*. En consecuencia, y continuando la estela del emotivismo de Hume, el utilitarismo de Bentham y Mill se traducía en una manera de ser y de comportarse que aunque no fuese estrictamente razonable (como no lo es creer en los Reyes Magos), contuviera la virtud de hacernos sentir mejor. A nadie se le escapa la irracionalidad que subyace a un planteamiento como éste, si bien eso no quita para que ambos filósofos consiguieran labrarse una buena fama de hombres ecuanímenes y de demócratas que hacían suyo las bondades del sistema de separación de poderes preconizado por su admirado Locke. Pudieron ser más *sensatos* en este sentido, y en otros relacionados con la dimensión cognitiva del ser humano, porque su utilitarismo lo reservaron para la esfera moral y únicamente con la orientación emotivista que se acaba de señalar.

El francés Comte lo que hizo fue incorporar la irracionalidad comedida del utilitarismo anglosajón a su filosofía cientista. Pero no fue una traslación sin más, pues en el camino la teoría prestada experimentó una mutación o salto cualitativo que la llevó desde el orden moral para el que había sido edificada al del conocimiento. Y

esto sí que son palabras mayores, porque creer en hadas madrinas, esperar confiado que cuando muramos iremos a un paraíso o abandonarse —bajo la influencia del mito del Buen Salvaje— a la convicción de que los hombres somos poco menos que santos por naturaleza, *no debería*²³² tener consecuencias nocivas para conducirnos con cordura en esta vida en relación con nosotros mismos y, por supuesto, con los demás. Sin embargo, cuando el criterio de utilidad se aplica al conocimiento, como hizo Comte, las consecuencias pueden ser desastrosas. Y no, reiteramos, porque predisponga a pensar con la determinación insensible hacia el prójimo en que incurre el león ante la gacela (según lo que acabamos de comentar, de ocurrir esto sería achacable a una desviación del utilitarismo de raíz empirista, y no a al cuerpo doctrinal en sí), sino porque nos empobrece intelectualmente de forma pavorosa. El motivo es que si, tal como proponía el cientista francés, sólo hemos de atender al conocimiento que sea a la vez experimentable y útil, eso significa que se ha acabado de un plumazo con la *salsa* del pensamiento, que es la especulación en el sentido más dilatado (y *alegre*) del término.

La aversión que sentía el positivismo hacia la metafísica fue una de las claves que condujo a cometer este exceso, que lo es a todas luces si reparamos en que, de acuerdo con lo sugerido por Robert Nozick, el hombre es el único animal que se interesa por cosas tan *baladíes* como las propiedades de los alimentos, muchos de los cuales nunca ha comido ni formarán parte de su dieta jamás. Estamos aquí ante un buen ejemplo de que la razón tiende hacia la comprensión independientemente de la utilidad que nos reporte. De otro modo, Galileo nunca habría optado por desafiar a los poderes del tiempo en que vivió, y su ciencia, además del valor por sí misma, no habría inspirado a Descartes en la tarea de colocar los cimientos de la filosofía moderna.

El error del positivismo en este punto (y también de la constelación de corrientes adláteres, como es el caso del pragmatismo) radica en equiparar la libertad de pensamiento con la metafísica y elaborar un tabú que nos obliga a desechar de nuestra mente todo aquello que no resulte práctico, útil o *conveniente* según reglas que

²³² Cuestión distinta es que este tipo de prejuicios de carácter sentimental hayan sido, y lo sigan siendo, muy peligrosos. Pero esto sólo ocurre cuando rebasan el ámbito de las creencias personales y se proponen (o peor: se *exigen*) como modelo a seguir.

en el mejor de los casos dictará el sentido común, y en el peor, los hombres *sabios* de la comunidad. La alternativa que nos debe asustar es, claro está, la última, pues si se tiene éxito en el empeño de organizar doctrinalmente a la sociedad con criterios positivistas, el resultado será personas adocenadas en vez de individuos con una libertad de pensamiento tan vasta como esté a su alcance explorar. Por cierto, que sobre la actividad especulativa cabe señalar lo mismo que antes se dijo con respecto a las creencias condicionadas por factores *sentimentales*: no hacen daño mientras no obnubilen la razón o queramos organizar el mundo con arreglo a ellas. Pero es que además está en la naturaleza de nuestra disposición cognitiva, o sea del pensamiento, no poner límites al vuelo de la imaginación. Otra cosa es que ese ejercicio libérrimo deba acotarse oportunamente cuando se trata de adaptarlo a la vida concreta. Ésa es precisamente la labor de la inteligencia, y ha de ser el propio individuo quien haga valer por sí mismo tal virtud.

Lo contrario, es decir, limitar el vuelo de nuestra mente a supuestos de utilidad *inspirados desde fuera*, resulta, sí, empobrecedor. Y no es éste el único efecto nocivo, con serlo ya en grado muy preocupante. Hay consecuencias aún peores, puesto que el utilitarismo llevado a la esfera del conocimiento nos empuja a andar por un camino plagado de aberraciones, entre las que destaca la que consiste en tener por verdaderas las mentiras que *conviene* creer. Podemos dar un rodeo y hablar, de un modo vago, de *postulados que no se corresponden con la realidad*, en vez de recurrir a un verbo tan directo y poco amable como es *mentir-se*, pero el intento de quitar hierro al asunto no cambia las cosas, porque de las dos formas estamos diciendo lo mismo: que las ideas pueden perder su fundamentación racional para transformarse en *creencias* sustentadas en el principio subjetivista y circunstancial de lo que es *oportuno* dar por bueno.

6.3. El valor de las mentiras

Los principales auspiciadores de la ética utilitarista, Bentham y J. S. Mill, se centraron en defender el derecho de los individuos a *sentirse* buenas personas y felices, sin que les importara mucho las creencias de que se valían para ello. Tan *filantrópico* deseo es lo que impulsa a ser generosos y calificar las tesis por las que apostaron (ancladas en las dudas de Hume con respecto a que podamos ser guiados por la razón) de inofensivas hasta cierto punto. En efecto, no tiene nada de malo creer en Dios si nos reporta beneficios a nivel estrictamente personal y huimos de imponer nuestra fe a los demás. Comte, en cambio, fue más allá al extender el *sentido de conveniencia* desde el ámbito emotivo al del conocimiento. De hecho, se le tiene por el introductor del principio metodológico de que *importa el cómo pero no el por qué*, equivalente a dar por buenas todas las ideas que funcionan y sirvan al fin propuesto, con independencia de que estén o no justificadas en el orden lógico. Este salto es ya muy significativo, porque con él se nos está invitando a engañarnos *a sabiendas* o a hacer caso omiso de nuestra capacidad de intelegir, lo que siempre conlleva un alto precio en forma de irracionalidad que termina por repercutir más pronto que tarde en algo tan directamente experimentable, y por tanto objetivo, como es el modo en que organizamos nuestra vida para conseguir esas aspiraciones (bienestar, seguridad, libertad, etc.) que por ser gratas a todos bien pudieran merecer la consideración de universales.

Pero, aun así, no es el autoengaño *personal* lo que más hay que temer. Incluso insistimos en estar dispuestos a mostrarnos comprensivos en este punto, porque tener una cierta capacidad de *autosugestión* es poco menos que inevitable. Por ejemplo, un fumador al que cada día atormentan decenas de informaciones y comentarios sobre el riesgo a que se expone, tenderá *por su bien* (de su mente, claro está) a asistirse de excusas que le permitan continuar con el vicio sin angustiarse más de lo debido. Se dirá a sí mismo que su tabaco tiene menos alquitrán, que él apaga el cigarrillo cuando sólo se ha consumido la mitad para no absorber los últimos acúmulos de nicotina, o que conoce a una persona de noventa años con buena salud pese a que... Asimismo, unos padres siempre se resistirán a admi-

tir que su hijo es el peor alumno de la clase o que le gusta robar chocalatinas en los supermercados. Si no optan por negar la realidad, siempre tendrán a mano una explicación que, cuando menos, exonere al pequeño del mayor de los defectos que ven en él los demás. Como el fumador, a esos padres también les resulta útil engañarse, pues abordar con lucidez el poco prometedor futuro de su hijo les dejaría anonadados.

Así pues, el utilitarismo (al que quizá sería más apropiado denominar *funcionalismo* para que no nos equivoque la acepción *egoísta* e inescrupulosa con que carga, en su versión negativa, el término *útil*), aun resultando claramente sospechoso a la luz de la razón, no resulta imposible de asumir siempre que se circunscriba a la órbita personal. Después de todo, el autoengaño del fumador quedará con él, y lo peor que puede pasar es que terminen por tener razón los que le atosigaban con tantas advertencias. Y en cuanto a los padres del chico, si andando el tiempo se hacen realidad las presagios nada alentadores de vecinos y conocidos, al menos no cargarán con la responsabilidad que habría supuesto conocer sus tempranas tendencias y no haber hecho nada por evitarlo. En ambos casos, como vemos, el autoengaño es útil porque *funciona*.

El verdadero problema se presenta cuando las mentiras saltan las fronteras estrictamente relacionadas con el equilibrio emocional de los individuos y se transforman en *fenómeno*²³³ social. ¿Por qué?. Pues porque por fortuna nuestra naturaleza está dotada de la suficiente perspicacia o sentido común para no dejarse engañar con facilidad, de modo que el objetivo de *encarrilar* por la senda de la impostura a mucha gente sólo puede conseguirse a expensas de una presión que puede terminar perturbando la salud de la comunidad, medida ésta como la suma de la capacidad que tienen para estar *despiertos* los individuos que la forman. El ejemplo más característico de las mentiras sociales lo representan los totalitarismos, y quizá, de entre todos ellos, es en las sociedades organizadas en torno al *espíritu* nacionalista donde mejor se comprueba, dada la sarta de mitos y prejuicios de toda laya que ponen en danza. El principio rector de las colectividades totalitarias lo reflejó a la perfección Geor-

²³³ En este caso el concepto de fenómeno se ajusta mucho al de *apariencia* que nos legó Kant.

ge Orwell en la novela *1984*,²³⁴ donde la principal institución, aparte del "Gran Hermano" que nos vigila durante todas las horas del día, es un "Ministerio de la Verdad" que tiene por misión formular las creencias —no importa si contradictorias— a que deben prestar seguimiento las personas so pena de ser expurgadas del organismo en el que cohabitan. La "neolengua" impuesta servía a ese fin: lo blanco pasaba a significar lo oscuro y el negro, la claridad del día, sin que nadie tuviera derecho a advertir de que se estaba haciendo mal uso del lenguaje convencional. ¿Una locura?. Sí, desde luego, pero con lógica *totalitaria*, puesto que ese disparate tenía por fin preparar a la gente para que asumiera sin escandalizarse que el concepto de verdad equivalía a obediencia ciega.

En los estados y organizaciones totalitarias el recurso a las mentiras *colectivas* alcanza un especial virtuosismo, pero eso no implica que tal proceder lo tengan por competencia exclusiva. También en *nuestras sociedades* hay lugar para ello. No en vano Comte puede ser visto como el padre del sociologismo actual, y los impulsores de la vertiente filosófica conocida como pragmatismo, los norteamericanos Peirce, James y Dewey, con gran proyección en el pensamiento del siglo XX, tuvieron también una clara decantación a contemplar a los individuos, antes que nada, como miembros de una colectividad. Quizá dé la impresión de que hasta ahí no hay mucho aire viciado que respirar, pero seguramente cambiaremos de opinión al percibir que *unos y otros* concluyen que el individuo es en gran medida el mero reflejo del *sentir* social. En el caso de los pragmatistas nos estamos refiriendo, por cierto, a intelectuales de ideas políticas liberales, o lo sumo socialdemócratas, que hacían suyos los principios del sistema de convivencia que ha definido de siempre a los Estados Unidos, y esta salvedad hay que hacerla notar para dejar sentado que sus ideas no proceden de un lugar remoto con el que no podamos identificarnos. ¿Pero qué dijeron?. Pues afirmaciones y postulados concernientes al valor de *contar mentiras*, o a que importan los medios y no los fines, todo ello bajo la justificación de ser *positivos*, es decir, de ver la verdad desde la óptica de su utilidad práctica en la búsqueda de un equilibrio funcional que *integre* al mayor número

²³⁴ Tal como se ha insinuado antes, la *contrautopía* orwelliana parece ir dirigida expresamente a criticar las prácticas del régimen estalinista en la Unión Soviética.

posible de ciudadanos y dé tranquilidad a la sociedad en su conjunto.

Más adelante aludiremos a las formulaciones más reseñables del pragmatismo (visto por algunos, no sin motivos, más como movimiento cultural que como una filosofía propiamente dicha, la cual se incardina en todo caso dentro del positivismo), porque en este momento lo oportuno es detenernos a valorar los falsos soportes argumentales en que se asientan las sociedades donde vivimos. El espejo de ello es el propio Comte, quien recela del concepto convencional de libre albedrío y propone reemplazarlo (recordemos la *neolengua* de Orwell) por una libertad *científica* de la que cabe sospechar lo peor, máxime si se tiene en cuenta que quería erigir a la sociología como una de las ciencias fundamentales, esto es, con el mismo rango que la matemática, la física o la biología. Su modelo de sociedad era un estado tecnocrático gobernado por científicos, tal como el idealista Platón había propuesto en la *República*. Y el objetivo consistía no en garantizar la libertad abstracta y metafísica con la que, según él, se conformaba la mayoría de sus conciudadanos, sino en llevar a la práctica los ideales que están estampados en la bandera del Brasil que construyó su capital con regla y cartabón: "*Ordem e progresso*".

Frente a esas tesis, que al fin y al cabo procedían de alguien a quien se le adjudicaban modos y actitudes un tanto extravagantes, las correspondientes a los tres pragmatistas citados (en conjunto supusieron la primera aportación de relieve de intelectuales de Estados Unidos al pensamiento occidental) eran, por así decir, más *democráticas*, si bien, en su condición de acérrimos empiristas, tampoco estaban libres de prejuicios contra la naturaleza humana. Como los sofistas griegos, tipo Protágoras, contra los que reaccionó Sócrates reivindicando la intuición intelectual y la conciencia individual, el pragmatismo fundado por Charles Sanders Peirce (1833-1914) subordina el concepto de persona al de sociedad, a la vez que ve a ésta como un ente con autonomía y atribuciones para establecer el marco referencial en el que se desenvuelven sus miembros. Por un lado —y no es el peor— este punto de vista conduce a una moral concebida como mero instrumento de participación en la vida pública, que es el camino que han seguido hasta hoy filósofos como John Rawls o Jürgen Habermas, mientras que por otro tiende a favo-

recer la disolución de los valores éticos (y por extensión cognitivos) del individuo en lo que la cultura oficial tiene a bien determinar por modelo a seguir. En ambos casos, aunque de forma más suave en el primero, donde la presión ambiental para que nadie se autoexcluya de la pauta dominante se traviste con el lenguaje formalmente democrático del *consensualismo*, el resultado es coincidente: las prerrogativas e insobornabilidad de la razón individual (entre cuyos derechos no es el menor la facultad de elegir entre equivocarse solo o hacer causa común con la opinión de los demás) se evaporan en una atmósfera que bajo el pretexto de responder al sentir de la mayoría, es de hecho un trasunto *civilizado* de la noción de organismo social en su acepción darwiniana.

La ventaja con que, en principio, cuenta la óptica que prima a la sociedad sobre el individuo es que se predica a sí misma de moralmente mejor, en la medida que *parece* dar preferencia al interés colectivo sobre el de las partes. Sin embargo, a estas alturas nos encontramos ya en condiciones de entrever lo mucho que hay de falacia, cuando no de engaño, en este argumento. Y la crítica vale también para la premisa de que el factor cuantitativo de la mayoría ha de ser la vara de medir a la hora de fijar el patrón de lo que es *verdadero* o *bueno*. Lo espurio de tales planteamientos se torna evidente cuando comprobamos que, en realidad, en este tipo de sociedades (en apariencia liberales) el objetivo central consiste en modular primero la opinión pública²³⁵ para utilizarla después como coartada. Ni que decir tiene que en esta labor de control de la respuesta ciudadana juega un papel destacado el sistema de educación, aunque sin lugar a dudas la acción más importante se lleva a cabo desde los medios de comunicación, cuya alta eficacia al respecto se debe a dos motivos: *a)* por lo general sus hacedores principales, es decir, los periodistas, son proclives, como el resto de los intelectuales *de humanidades*, a socializar la realidad, y *b)* nadie como los *socializadores* entiende mejor la relevancia de estos instrumentos conformadores de la conciencia colectiva y el modo de ponerlos al servicio de sus ideas y prejuicios.

²³⁵ Por supuesto, este concepto es muy amplio y en él tiene cabida desde los criterios mayoritarios sobre asuntos cotidianos a la valoración ética que merecen las cuestiones más controvertidas o delicadas.

El “buenismo” como coartada moral

El éxito de estos modelos de organismo social se pone de relieve cuando se comprueba que prácticamente ningún país occidental se libra de su influencia, aunque naturalmente sea mayor en unos que en otros. Hay una categoría política, la *socialdemocracia*, que es la que más se ajusta (con franqueza además, lo que siempre es de agradecer) a sus postulados. No obstante, esta etiqueta ha perdido —si es que alguna vez lo tuvo— su carácter diferenciador con respecto a la opción a la que habitualmente disputa el apoyo de los ciudadanos, que es la liberal-conservadora. Estas dos alternativas con mayores posibilidades de formar gobiernos tienden a converger actualmente en sus ofertas a los ciudadanos, comenzando por las de tipo económico, que son las que en teoría más deberían hacer patente la distinción en el caso de que existiese. En tal sentido, resulta muy significativo que el distintivo *liberal*, al que cabe tener por el más opuesto a la inmersión del individuo en el magma social,²³⁶ esté hoy en Europa tan en desuso que apenas se menciona en los reclamos electorales, mientras que los pocos partidos políticos que siguen haciendo bandera de él hasta el punto de incluirlo en sus siglas, cosechan por lo general un discreto porcentaje de votos.

A la hora de identificar los motivos que ayudan a intelegir por qué esto es así, conviene reparar en uno que, por estar en el *ambiente*, no es sencillo de detectar, siendo precisamente esa ubicuidad y la facilidad con la que pasa desapercibido sus mejores bazas para tener éxito en la acción de *allanamiento* social que tiene encomendada. En concreto, el factor al que aludimos es de índole moral, y podríamos darle el nombre de *buenismo*, aunque habrá que ser más explícitos. Los sistemas en los que el individuo se subordina a lo social, y que según acabamos de apuntar son hoy predominantes en la mayoría de los países occidentales, han hecho suyo sin excepción el prejuicio teórico de la Tabla Rasa, consistente, como sabemos, en

²³⁶ Esta calificación política sólo tiene vigencia en Europa. El término *liberal* nació en España durante el siglo XIX en oposición al absolutismo político. Luego ha seguido nombrando aquellas actitudes *lockianas* contrarias al intervencionismo del Estado en la vida pública. Sin embargo, por una curiosa *transustanciación* que seguramente tiene que ver con las connotaciones morales o religiosas del término, en Estados Unidos ha pasado a identificarse con posiciones *de izquierda*, donde lo social (y el Estado por tanto) prima sobre el individuo. La misma palabra, pues, tiene acepciones radicalmente opuestas a uno y otro lado del Atlántico.

sostener que las personas son moldeables al antojo de un buen artesano doctrinal. Esto, como tampoco desconocemos, es consecuencia de la concepción empirista del ser humano, de acuerdo con la cual en las ideas, conceptos o principios que tenemos no media ninguna clase de herencia innata, sino que son resultado exclusivo de la experiencia, en la que se incluye la educación. En tales condiciones el hombre es, pues, simple *plastilina* dispuesta para hacer figuraciones con ella, y está claro que quienes defienden por vocación o por alguna otra razón menos confesable (intereses *muy* particulares) el prototipo de organismo social, verán con muy buenos ojos que el mayor número posible de personas se adapten al patrón modelo, que —obviamente— es el de un individuo con *natural* inhibición a valorar sus propios criterios, por muy puestos en razón que le parezcan, cuando van contra lo que él comprueba o le dicen que piensa *la mayoría*. Ahora bien, este modo de juzgar la naturaleza humana no es el único error de partida en el que incurre la mentalidad *progresista*, que es justo a la que se acogen (sin importarles lo impropio de reservarse una idea, cual es la del progreso *a mejor*, a la que nadie en sus cabales renuncia) quienes adoptan un papel más activo en la tarea socializadora. También, y es donde queremos llegar, se favorece la creencia en el mito del Buen Salvaje, al que hemos definido como el *cuento* de que el hombre es bueno por naturaleza y sólo deja de serlo cuando la sociedad le corrompe.

Esta creencia es, para empezar, insostenible desde la lógica, pues si todos los hombres tienen una naturaleza angelical, la sociedad, que la forma un grupo de ellos, no debería ser diferente. Pero entrar en tales disquisiciones no merece la pena, pues la fábula del Buen Salvaje, al ser de índole romántica, no tiene necesidad alguna de fundamentarse en la razón. De ahí que llame tanto la atención el que sea socio habitual del prejuicio definido como Tabla Rasa. La extrañeza surge porque este último se deriva de la teoría del conocimiento a la que denominamos empirismo, y tiene, por tanto, una base racional, sólo que equivocada.²³⁷ Pero misterio o menos (no faltará quien diga que los errores conceptuales, con independencia de su origen, participan de un mismo fondo irracional), el hecho cierto

²³⁷ El error de quienes se apuntan a la concepción de la Tabla Rasa no es tanto creer que el hombre es moldeable como que se puede hacer en *cualquier sentido* que se estime conveniente.

es que ambos mitos trabajan juntos en las sociedades conformadas según el punto de vista de lo colectivo.

Aun siendo de raigambre racional, el mito de la Tabla Rasa da un *buen trato* al del Buen Salvaje porque le sirve de justificación moral. Dicho en otras palabras: si el hombre es manipulable, entonces *está bien* actuar sobre él, y si alguien pone en duda esa legitimidad, se dirá que es para *devolverle* la naturaleza virginal perdida. Asimismo, encuentra también en ello la coartada perfecta de su vocación socializadora, toda vez que en el imaginario del mito realizado por Rousseau sobresale como nota distintiva la añoranza de una sociedad tribal primitiva en la que se compartía todo y lo colectivo dotaba incluso de personalidad a los miembros del grupo. Ya vimos en su momento que este aspecto alimentó también al marxismo, con respecto al cual los patrocinadores del nuevo ideal *social* que resulta compatible con las democracias occidentales continúan teniendo en buena medida la nostalgia que se siente ante lo que fueron bellos sueños imposibles.

La *utilización* que hace la Tabla Rasa del Buen Salvaje le permite llevar a cabo una doble moral, cuya vertiente amable o *positiva*, según el lenguaje al uso, es lo que de un modo caricaturesco hemos calificado de *buenismo*. Significa, para ser directos, que si el hombre tiene un fondo angelical, el daño que haya podido hacer no es atribuible a sí mismo, sino a las malas influencias que contaminaron como manchas de petróleo las aguas cristalinas de su mente. Aunque a la hora de llevar adelante este principio la teoría de filiación empirista se topa con el problema lógico de que, por esa *regla de tres*, debería absolver a todas las personas que le llevaron por mal camino, al ser igualmente *salvajes* irresponsables influenciados por otras, y así sucesivamente.

El problema, como se ve, no tiene fácil solución, así que ante la imposibilidad de fijar responsabilidades particulares que tengan nombre y apellidos, la respuesta favorita (y única) consiste en culpar del delito a una abstracción: *la sociedad*, sin más. No obstante, si nos detenemos en ello, tal vez lleguemos a la conclusión de que no se trata exactamente de una abstracción, sino de tomar el todo genérico de *sociedad* por la parte (o modo) que de ella se detesta. Es decir, desde esta perspectiva la sociedad *culpable* no sería la que abarca al conjunto de sus miembros, incluidos los buenos salvajes

irrespetuosos con los derechos del vecino, sino la representada por quienes actúan de freno al ideal que de ella tienen los progresistas.

De ahí que el mecanismo exculpatorio descrito se limite por lo general a dos tipos de casos: *a*) cuando las circunstancias (pobreza, infancia difícil, un espíritu demasiado indómito para atenerse a las convenciones, etc.) permiten presentar a quien ha causado daño objetivo como un genuino buen salvaje, y *b*) cuando concurren motivaciones *antisistema*, en las que caben desde roturas de farolas y demás mobiliario público por parte de jóvenes supuestamente *inadaptados*, a los crímenes indiscriminados de una banda terrorista que *busca* imponer su propio modelo de *convivencia*. Las bendiciones, en cambio, se mantienen distantes de los ricos y poderosos *de siempre*, y tampoco alcanzan a la amplia proporción de ciudadanos de clase media que sienten instintivo rechazo a abrazar el nuevo ideario.²³⁸

Sin embargo, unos y otros también tienen mucho que ganar en caso de habérselas con la justicia, pues la flexibilidad moral que requiere lo anterior se traduce en una relajación legal, o en la aplicación de las normas, que *beneficia* a todos. Por ejemplo, en España el ciudadano medio no sale de su asombro —aunque ahí suele quedar todo— cuando se entera de que un pederasta ha matado a un niño tras haber salido de la cárcel sin cumplir una condena previa (en virtud de una política penitenciaria enfocada únicamente a la “rehabilitación social” del criminal en el menor tiempo posible, incluso si el beneficiario no está por la labor), pero su estupefacción puede que sea superada un par de días después cuando se entera de que un terrorista ha vuelto a asesinar después de pasar no más de veinte años de reclusión por idéntico motivo. Y las cláusulas *garantistas*²³⁹ que protegen a estos *buenos salvajes* terminan extendiendo su manto protector sobre todas las demás *perlas* sociales: un mafioso traficante de cocaína que *vuela* al concedérsele un permiso de fin de semana, unos grandes estafadores acusados con pruebas por el fiscal pero

²³⁸ Este sentimiento está muy vivo entre comerciantes, trabajadores autónomos y personal cualificado de empresas privadas, así como en sus familias, mientras que se reduce notablemente en quienes obtienen su sustento de la *cosa pública* (lo que incluye a la mayoría de los políticos).

²³⁹ En el argot jurídico supone garantizar la presunción de inocencia y demás derechos de los encausados, aunque en no pocos casos, y atendiendo a los *hechos*, las cautelas al respecto son percibidas por muchos ciudadanos como permisividad con, al menos, ciertos delincuentes.

que no terminarán entre rejas porque el juez se demoró más de lo debido en los plazos establecidos para abrir el juicio, etc.²⁴⁰

Por supuesto, el *buenismo* de quienes se arrojan en exclusiva la consideración de progresistas (¿pero es que los demás no estamos empeñados también en conseguir un mundo *mejor*?) no se limita sólo al trato dispensado hacia quienes contribuyen a hacer la vida del resto más dura y difícil, aunque sea en estos casos, especialmente si conllevan violencia física, donde evidenciamos de un modo *sangrante* el sinsentido de la lógica moral que sirve a algunos de burladero.

Quizá el mayor ejemplo en la historia occidental de tolerancia hacia el crimen al amparo de la buena intencionalidad de quien debe ponerlo coto (ya vemos que la sombra de Kant es alargada) se dio cuando a finales de los años treinta del siglo pasado el primer ministro británico, Neville Chamberlain, y su homólogo francés, Edouard Deladier, condescendieron ante Hitler después de que hubiera iniciado sus primeras maniobras anexionistas en Europa.²⁴¹ Ambos se *entregaron* a él (que firmaron un pacto no deja de ser un eufemismo, pues no obtuvieron ningún tipo de compromiso a cambio) en nombre de una paz futura que ya se sabía imposible, y con ello contribuyeron a que el *buen salvaje* del Rhin ganara un par de años para poner a punto la maquinaria bélica con la que luego intentaría engullir buena parte del Continente.

No estamos nada seguros de que ambos políticos actuaran así impelidos por una teoría errónea de la naturaleza humana. Es muy probable que la causa de su vergonzosa claudicación fuese la cobardía, que no llega a teoría y se queda en simple postración de la voluntad ante un sentimiento de miedo, pero, en cualquier caso, la argumentación a la que se acogieron los estadistas británico y francés, consistente en que el bien supremo de la paz justificaba *ciertas* renunciaciones, si no cae por entero dentro de la categoría del mito del Buen Salvaje, se le acerca mucho. Y el término *mito* recobra aquí su genuina significación, que es la de nublar la razón (ésta indicaba entonces que era necesario parar los pies a quien más pronto que tarde haría de Europa un mar de fuego) en nombre de unos buenos de-

²⁴⁰ Todos los casos a que se acaba de aludir son reales. Sucedieron en España mientras se escribía este libro.

²⁴¹ Nos referimos a la invasión de Austria y la región de los sudetes checos, llevada a cabo antes de la Segunda Guerra Mundial.

seos que las personas más juiciosas de la época intuían irrealizables y suicidas.

Algo así, esto es, olvidarse de la razón si ello es condición necesaria para parecer un *buen progresista*, se pone también de manifiesto en las motivaciones que impulsan las leyes aprobadas en algunos países (España entre ellos) para que a las parejas homosexuales le esté permitido adoptar niños. *¿Y por qué no van a poder hacerlo?*, se preguntará enseguida el bienintencionado contertulio. A lo que sólo hay respuesta: tal vez sea admisible que lo hagan... pero cuando estemos seguros de que a esos niños, cuyos derechos están por encima de quienes aspiran a ser sus padres, no les supondrá ningún problema en el futuro el hecho de haberse criado con dos papás o dos mamás. *Pero, oiga, ¿y por qué habrían de tener problemas?*, ataca el susceptible progresista. Respuesta: Quizá no los haya, pero es imposible asegurarlo porque no hay experiencia suficiente para salir de dudas, luego lo exigible es aprobar este tipo de leyes sólo después de tener claro que se da un paso correcto. Sin embargo, pese a la falta de conocimiento sobre las consecuencias de una medida tan decisiva para el futuro de algunas personas, en lugares como Holanda y España se ha ido adelante enarbolando el exclusivo derecho de los adultos a adoptar. Esto puede parecer muy *moderno*, pero lo que realmente hay que esperar —y desear— es que también los niños lo vean así en su momento.

Los ejemplos anteriores indican que la ética progresista más visible, o sea el *buenismo*, tiende a resultar falsa en la medida que está más interesada en la apariencia positiva de los actos que en las razones que los amparan. Igual que no debemos alimentar a un niño a base de tartas y otros dulces (por mucho que le queramos y él lo pida), al decirnos el sentido común que esa dieta le será perjudicial, tampoco está justificado conformarnos con la presunta bondad de nuestras acciones sin *pensar* en los resultados que puedan deparar. Lo contrario implica, en el mejor de los supuestos, abonarse a la *ética de la intención*, que es, en efecto, la que defendió Kant tras ceder al escepticismo de Hume y renunciar al *imperativo* de la razón (que él sustituyó, como ya sabemos, por el *imperativo categórico* moral, fundamentado en sí mismo). El despropósito de comportarse así lo recoge a la perfección el dicho castellano ya citado de que el infierno está lleno de bienintencionados, esto es, de *almas* que cre-

yeron hacer el bien cuando en realidad, de atender a las sugerencias de su entendimiento, habrían comprendido que obraban mal.

La verdad, ya sea en sentido cognitivo (como cuando decimos “me consta que ayer llovió”) o moral (cuando además de describir hechos, reales o potenciales, los *juzgamos*), ha de estar apoyada en la razón porque si no es así y se fundamenta en el bien o lo bueno como único criterio, entonces se hace pragmática y sale malparado el estatuto de la lógica. El caso anterior ayuda a comprender lo que decimos: si para que deje de llorar, al niño que sólo comería dulces le contentamos con un caramelo, es probable que el acto lo acompañemos de la sensación de estar haciendo lo correcto a fin de evitar la frustración del pequeño, pero ese sentido *práctico* de la cuestión (que a su vez tiene efectos *positivos* para la tranquilidad de nuestros oídos) está guiado por una moral circunstancial que prescinde de lo que indica la sensatez.

Las reflexiones que plantean situaciones así quedan sintetizadas en el siguiente comentario de Steven Weinberg:

“...uno oye a menudo a la gente explicar que cree en esto o aquello porque le hace mejor o más feliz... pero [y aquí llega la importante conclusión] si se *sabe* que ésta es la fuente de las propias creencias, ¿cómo podemos continuar creyendo?.”²⁴²

La cuestión de fondo es que ninguna categoría moral, por bienintencionada o *positiva* que sea, debe erigirse en criterio único de nuestras actuaciones si soslaya a la razón, cuya lógica va más allá de la inmediatez de los sentimientos y es muy capaz de aconsejarnos (sus motivos tendrá) no ser *aparentemente* buenos ni satisfacer nuestros deseos de última hora. Si de ello deviene, como por otra parte sucede a menudo, un efecto a corto o largo plazo que podríamos calificar de útil porque se traduce en un bien experimentado como tal (un ejemplo sería el del estudiante que no sale a divertirse un sábado por preparar el examen del lunes, que luego aprueba), entonces entendemos fácilmente la conveniencia de seguir las propuestas de la razón. Por supuesto, esas experiencias gratificantes no siempre se producen, y sin embargo... *no por ello la razón deja de tener razón*. Por ejemplo, llevar la contraria a un dictador o un tirano con suficiente poder para condicionar la vida de la gente, sin du-

²⁴² *Op. cit.* 92. pp. 55-56

da complicará mucho la existencia del que protesta, pero con independencia de que ese gesto resulte muy poco *útil* (desde el punto de vista de no buscarse problemas), quien lo emprende siempre sabrá en su fuero interno que hizo *lo que tenía que hacer* de acuerdo con los postulados de la razón y, por extensión, de la dignidad que ésta confiere al ser humano.

Inmoralidad, después de todo

Es de temer, por otra parte, que pequemos de ingenuos al creer que la moralidad de las sociedades que ponen el énfasis en el sentido comunitarista se ajusta a la ética de la buena intención kantiana. Decimos esto porque es legítimo sospechar que la complementación que llevan a cabo entre el prejuicio de la Tabla Rasa y el correspondiente al mito del Buen Salvaje tiene por única meta disimular la genuina inmoralidad en que se asientan sus principios, resumidos en la premisa de que el fin justifica los medios. En efecto, si lo que se pretende es que los individuos pierdan los resortes que les hacen indóciles al objetivo último de que se tengan por partes de un organismo que actúa en representación de todos, es claro que puede merecer la pena prescindir de consideraciones éticas. Esto lo vio muy bien el conductismo, en concreto uno de sus más significados adalides, el norteamericano B. Frederic Skinner (1904-1990), para quien lo esencial, según su visión positivista, es poner en práctica un plan de *doma de la personalidad* que relegue la conciencia al ámbito de lo metafísico y tenga como única meta conseguir hombres cortados por el patrón de lo establecido como idóneo. De ahí que el conductismo haya sido, y continúe siendo, la teoría psicológica que mejor se aviene con los sistemas totalitarios que desean tener ciudadanos (o *súbditos*) domesticados. Su plan de actuación se basa en que las personas somos máquinas de cuyo manual de instrucciones se sigue que si *estimulamos* tal o cual mecanismo, obtendremos una respuesta determinada.

Por supuesto, este mecanicismo determinista se revela *infantil* (calificativo que no es precisamente el más preciso, al estar ante un *niño* muy poco considerado con el respeto debido a los adultos) cuando se le enfrenta a la complicada alquimia de motivaciones que está detrás de la conducta de las personas, y que es imposible de conocer —y manipular— incluso por el más *listo* de los ingenieros sociales. Esa alquimia nosotros la relacionamos con el sustrato de la

libertad, pero los positivistas tratarán de desacreditarla como *metafísica* al ser éste el comodín semántico que emplean para todo aquello que no entienden. Sin embargo, el concepto de metafísica ha de ser algo más que un *sambenito* con el que marcar al adversario ideológico. Desde la perspectiva de un racionalista, alude sólo a aquello que se opone a la razón, y no simplemente a lo que está más allá de la experiencia, de lo que se deduce que él ve factible hablar de instancias inobservables sin por ello salirse de los márgenes del sentido común.

Lo peor de supeditar la legitimidad de los medios a los fines, sean cuales sean éstos (en las sociedades que analizamos con frecuencia se orientan a que quienes detentan el poder lo sigan haciendo en el futuro), es que la inmoralidad de ese esquema de actuación exige, como condición previa, poner en cuarentena la soberanía de la razón. En otras palabras, y exagerando el planteamiento: se corre el riesgo de tener que asumir que dos y dos son *cinco* porque, de otro modo, la fidelidad del conocimiento a los postulados objetivos —y por tanto universales— en que se sustenta, llevaría aparejado una rebelión contra los que quieren darnos *gato por liebre* en el terreno de la ética (que es, nunca nos cansaremos de repetirlo, una de las formas en que se manifiesta la racionalidad).

La teoría del conocimiento que hace suya la pretensión de inocular en nuestra mente la misma confusión que subyace al utilitarismo moral es —seguro que lo adivinamos— la que se conoce por *relativismo*, donde la cláusula primera es que no hay una razón universal, sino tantas como se estime oportuno. El origen de tal disposición, que ha llegado a predominar en Occidente tras la efusión del movimiento *posmoderno* a partir de los pasados años ochenta, tiene mucho que ver con la actitud de los positivistas, y más en concreto, con la del pragmatismo predicado por los tres filósofos norteamericanos antes reseñados. Sobre Peirce, fundador del mismo, ya se ha dado alguna pincelada. En cuanto a William James (1842-1910) ²⁴³

²⁴³ La asociación entre Peirce y James dentro del campo del pragmatismo no debe llevar a olvidar sus grandes diferencias. El primero era kantiano (veía la realidad como una circunstancia fenoménica sobre la que se podía sacar *provecho*) y se apoyaba en la lógica y las ciencias formales, como la matemática o la geometría, de lo que se deduce que no renunciaba a los universales. En cambio James aborrecía a Kant, era un estricto nominalista y sus fuentes de conocimiento las hacía depender de disciplinas *inexactas* como la psicología.

baste recordar, y así comprenderemos mejor por qué Russell se refirió a su pensamiento como “una muestra más de locura subjetivista en la filosofía moderna”,²⁴⁴ que intentó defender la religión desde supuestos ateístas con el argumento de que se trata de la manifestación *empírica* del principio de que cualquier clase de creencia es buena si resulta útil. Fue así como concluyó que “ciencia y religión no son dos representaciones incompatibles del universo, sino dos creaciones humanas que satisfacen distintas necesidades”.²⁴⁵ Con todo, el representante más genuino de este trío de intelectuales (con ellos, lo acabamos de decir, Estados Unidos comenzó a tomar cartas en la *partida* del pensamiento occidental) es John Dewey (1859-1952), cuya orientación relativista cae de lleno en el *instrumentalismo*, al que podríamos definir como aquella práctica mental que despoja conscientemente a la razón de toda referencia a la verdad y la transforma en un medio para la consecución *pragmática* de fines. Su punto de partida es que todos los conocimientos, desde los más abstractos a los más concretos, son *instrumentos* mediante los que el hombre responde provisionalmente a las dificultades de encaje que le plantea la existencia, y no tienen por horizonte la verdad (esto es, la correspondencia entre lo que pensamos y la realidad), sino ayudarle a sobrevivir mejor. Como se ve, Dewey también hacía suyo el *precepto* darwinista aplicado a los organismos sociales, de acuerdo con el cual sólo hay un *a priori*: la lucha por la vida, a lo que se subordina todo lo demás, incluido ese valor en principio autónomo con respecto a nosotros mismos al que invocamos con el nombre de razón.

Dewey dio al pragmatismo una nueva dimensión social y política. Fue, de hecho, uno de los primeros progresistas en la acepción integral de este concepto. Se inclinaba por el socialismo y la democracia *popular* (término que asumieron con gusto, por lo que tenía de engañoso, las sociedades totalitarias de signo comunista) y criticó con dureza al sistema en el que vivía, que no era otro que el liberal-conservador norteamericano. Por lo demás, su oposición a conceder estatus propio a la razón le sumió en una notable confusión de ideas. Llegó a sostener, por ejemplo, que la separación entre medios y fines o entre hechos y valores sería algo similar a la *superes-*

²⁴⁴ *Op. cit.* 95. p. 436

²⁴⁵ GARRIDO, VALDÉS, ARENAS y Col.: *El legado filosófico y científico del siglo XX*. Ed. Cátedra. Madrid, 2005. Pág. 116.

tractura marxista, o sea la destilación en el campo cognitivo y moral de estructuras sociales injustas ancladas en la noche de los tiempos. Bien es cierto que puso buen cuidado en no incidir en la desigualdades económicas de clase como causa y efecto determinante de esa cuestión, aunque se le nota que también quiere ir por ahí. En todo caso, y enlazando con lo anterior, su más que dudosa claridad de ideas le llevó a mantener que el racionalismo (en tanto que teoría del conocimiento capaz de diferenciar entre metas y procedimientos para alcanzarlas, o entre verdades y creencias) no es otra cosa que la vieja *metafísica* de siempre, lo cual vuelve a ponernos en antecedentes de lo mucho que ha abusado el positivismo del término que Aristóteles puso en circulación para referirse, por simple exclusión, a lo que está *más allá de la física*.

Es indudable que a Dewey no le faltaban buenas razones para reaccionar contra la inmovilidad y aire enrarecido de un mundo bastante esclerotizado en lo social y en lo mental (y por añadidura en lo moral), pero las perdió todas, de un solo golpe, cuando en lugar de apelar a ellas para presentar *su* alternativa, decidió que lo mejor que podía hacerse era renunciar a lo más salvable de la tradición, que es la lógica intemporal en la que siempre nos hemos movido. Su principal tesis fue que en el nuevo mundo por él sugerido la verdad no debía tener más entidad que la que se desea atribuir a tenor de las circunstancias. Por supuesto, sabía que una posición así es muy poco defendible, pero intentó, como antes había hecho Hegel, darla una pátina intelectual recurriendo a Heráclito. La teoría del *conflicto* promocionada por el filósofo presocrático le sirvió para concluir —y llevar de paso el agua a su molino— que la inteligencia se pone a prueba con los obstáculos que encontramos en nuestro caminar, pero no en el sentido de conocer mejor la realidad, sino de ofrecernos *atajos* y soluciones experimentales a los problemas con los que continuamente tropezamos. En definitiva, el norteamericano llegó donde quería: a decirnos que la verdad no existe, pues hay tantas como en cada ocasión se necesiten.

De todos modos, querer seguir en Dewey el rastro de un pensamiento sistemático es perder el tiempo, toda vez que llevó a gala colocarse al margen de cualquier tipo de fundamento, incluido el que pueda haber detrás de la naturaleza humana. Es más, parece obedecer al deseo expreso de no dar nada por sentado, dispuesto como estaba únicamente a contemplar el actuar del hombre como el

de un equilibrista que hace ejercicios sobre el soporte no siempre consistente del criterio de utilidad. El carácter ambiguo y poco nítido de su literatura no contribuye a hacerle atractivo, pero él pagó con agrado ese precio con tal de librarse del *riesgo* de hablar claro. Según el relativista Rorty, que le admiró hasta el punto de tenerle por su principal fuente de inspiración, estaba convencido de que “la ausencia de compromiso y las síntesis difusas suelen ser políticamente menos peligrosas que la claridad cartesiana”, toda una declaración de intenciones²⁴⁶ en la que se aprecian, compendiadas, las actitudes conservadoras que caracterizan al pragmatismo actual. Y si eso no es conservadurismo, en lo que tiene de burlar el riesgo que conlleva ver las deficiencias del presente como paso previo a proponer soluciones de mejora, entonces es pusilanimidad, aunque no se reconozca así. El propio Rorty viene a decirnos que tener ideas firmes es un acto de *violencia*. Alude, por ejemplo, a que una de las *virtudes* de la nueva mentalidad pragmatista (en la que él dice situarse) es que se considera imposibilitada en principio para decidir si una idea o hábito cultural es mejor que otro, puesto que no hay criterios preestablecidos (universales) que nos permitan salir de dudas. Todo lo que se atreve a afirmar es que en el caso de que estemos “etnocéntricamente convencidos” de la perversidad que implica lapidar a una mujer adúltera, habremos de fiarlo todo a que “la persuasión y no la fuerza” logre algún día que quienes cometen ese hecho criminal reconozcan su error (aunque las lapidadas, ay, ya nada podrán decir).

Perspectivismo social

La mención a Richard Rorty (1931-2007) no es casual, pues nos alecciona de la mejor manera posible acerca de la profunda relación entre la variante del positivismo que es la mentalidad pragmatista y la *posmodernidad*. En su momento ahondaremos en ello, aunque ésta puede ser una buena ocasión para ir atando cabos por la vía de establecer las conexiones que ligan en el ámbito del conocimiento a maestro (Dewey) y discípulo. En efecto, el relativista que se sentía incómodo con este término y prefería calificarse de pragmático, o sea Rorty, coincidió con su mentor en que la verdad se mide únicamente por su éxito, lo que significa que no importa si es falsa mien-

²⁴⁶ *Op. cit.* 27. p. 285

tras resulte operativa o funcional para el propio individuo o grupo social. Esto, claro es, plantea de entrada un lío no sólo terminológico, pues parece muy inadecuado recurrir a expresiones como *verdad* o *falsedad* cuando de lo que se trata es de poner el interés particular por encima de cualquier otra consideración. Por mucho que se intente lo contrario, el concepto de verdad, y por supuesto también el de falsedad, siempre permanecerán asociados a la idea de razón, cuya imparcialidad la lleva a ponerse lo mismo a favor nuestro que al del vecino. Ni que decir tiene que esta encrucijada conceptual nunca la han resuelto quienes piensan como Rorty, si bien encuentran mucho alivio cuando les es posible (y no siempre lo es) sustituir la claridad de la palabra *verdad* por el término *creencia*, que ya no alude a un juicio racional, sino a cualquier idea, deseo, prejuicio, hábito o convención que resulte *de interés* tener.

Confusiones semánticas al margen, lo cierto en todo caso es que por muy obligados que a menudo se vean los herederos del pragmatismo a emplear la palabra verdad, nunca lo harán con el sentido que tiene para un racionalista: correspondencia entre una afirmación y la realidad, o bien entre el pensamiento y la lógica.

Y si ya no se puede hablar en esos términos, la consecuencia es que deja de haber fundamentos del conocimiento, la moral, la política o la cultura, toda vez que los criterios compartidos (o al menos entendibles) por todos ceden el paso ahora al *según* acomodaticio y circunstancial. Dicho de otra forma: en la mente pragmática del relativista se ha retirado el espejo que refleja la realidad y su lugar lo ocupa un caleidoscopio que devuelve imágenes caprichosas a voluntad.

Si bien se pueden encontrar precedentes remotos de esta manera de ver las cosas (que a partir de ahora nos acostumbraremos a asociar con el relativismo o pensamiento posmoderno), lo cierto es que es un producto algo tardío de la Modernidad iniciada con Descartes. Como referencias lejanas, siempre será posible aludir a los sofistas griegos (quienes prescindieron de las verdades *físicas* de la naturaleza para, a su modo, centrarse en las *creencias* sociales), o al también presocrático Jenófanes de Colofón, cuyas críticas al antropomorfismo en el que incurría la mitología (el *conocimiento* de su época) permiten verle algo forzosamente²⁴⁷ como el primer cuestiona-

²⁴⁷ Frases suyas son: "Si los bueyes, los caballos y los leones tuviesen manos y pudiesen utilizarlas para pintar y crear obras de arte como lo hacen los hombres, los

dor de la objetividad del saber. Pero ni esos ecos lejanos, ni el escepticismo de los siglos XV y XVI (que como todos los de su género, admitía la verdad aunque viera muy complicado dar con ella), permiten avanzar gran cosa al respecto, porque antes de Descartes la idea de una realidad ajena al hombre era lo suficientemente sólida para que el subjetivismo cognitivo se mantuviera discretamente acotado cuantas veces se esbozó.

Fue, sí, el *Cogito ergo sum* lo que abriría la puerta al relativismo como inquilino indeseado de la nueva racionalidad, pues si con el francés del siglo XVII la realidad dejó de ser *lo exterior* para comenzar a enjuiciarse desde el sujeto, qué duda cabe de que a partir de ese momento cabía la posibilidad de que alguien, en uso de su discrecionalidad valorativa, renunciase a encontrar más orden en el mundo que el que él *quisiera* ver.

El emotivismo moral del empirista Hume fue por esa vía. No obstante, sería Kant el primero en trasladar tal perspectiva al campo de conocimiento. La epistemología que nos legó en *Crítica de la razón pura*, según la cual las formas (*y no hay más*) del razonamiento sólo son aplicables al mundo no tal como es, sino según se presenta al individuo, insinuó el camino a seguir por las teorías que a partir de entonces subordinaron el valor *racional* de la verdad a lo que tiene de valor *personal* para nosotros. Hegel, por su parte, avanzaría un paso más. Para él, la dialéctica de lo total es la realidad por excelencia, de manera que las personas particulares únicamente pueden acceder al grado más elevado de conocimiento (el *espíritu objetivo*, según su vocabulario) a través del pueblo o nación del que son parte. La conclusión de esta tesis, o al menos así ha sido captado por el relativismo posmoderno, es que para ser verdaderamente humano se ha de estar *socializado*, lo que significa a su vez que si —por los motivos que sean— el *organismo* al que se pertenece adopta una creencia como propia, los individuos deberán renunciar a su capacidad de crítica y aceptarla como si de una verdad real se tratara.

caballos dibujarían a los dioses con forma de caballos, y los bueyes en forma de bueyes, y cada uno los dibujaría según su propia especie”(Fr. B15). O esta otra: “Los etiopes dicen que los dioses son negros y chatos; los tracios, que son de ojos azules y de rubio cabello” (Fr. 16). Sin embargo, siempre persistirá la duda de si con ello se abonaba tempranamente al relativismo que impide toda objetividad, o bien se limitaba a advertirnos de que hemos de ser más rigurosos a la hora de tener un conocimiento por fundado.

El idealismo hegeliano con respecto a la verdad es el que hacen suyos los totalitarismos de diverso signo (estatalistas, nacionalistas o marxistas), y ello hasta resulta *lógico*. En cambio, llama la atención que sociedades en principio respetuosas con la libertad de los individuos, y a las que por eso mismo calificamos vagamente de *liberales*, respondan también en buena medida al legado epistemológico de Kant y Hegel. La *ética social* de los utilitaristas de mediados del siglo XIX, es decir, la de J. S. Mill y Bentham, iba por ese camino, y lo mismo puede afirmarse del positivismo que tiene por piedra de toque a Comte, en relación con el cual el pragmatismo formulado después desde el otro lado del Atlántico es sólo una versión esquematizada. La *vocación social*, entendida no en el sentido aristotélico de ver al hombre como una realidad volcada hacia la convivencia con sus semejantes, sino como una concepción de la vida en la que lo colectivo determina lo individual, está presente en todas esas corrientes filosóficas. La única matización obligada concierne a Kant. Su influencia, muy patente en el fundador del pragmatismo, Pierce, no sigue una línea socializadora, aunque sí la favorece indirectamente al impedir que el individuo utilice su razón (universal y por ello *rigurosa*) como contrapeso o antídoto a las mentiras de tinte colectivizador que se le quieren imponer.

Inmunes a las contradicciones

A quienes, como Rorty, son herederos del pragmatismo de Dewey y se hacen eco también —por una asociación de ideas nada sorprendente— de las implicaciones cognitivas del pensamiento de Hegel y Kant, es legítimo calificarles de relativistas, lo cual ya se ha dicho que no suele ser de su agrado. Tratan, en consecuencia, de obviar este término, o bien de revestirlo con significaciones que no vienen al caso y que confunden más que aclaran. De hecho, tal vez su objetivo sea precisamente la confusión, por lo que conviene advertir las trampas conceptuales en que incurren. En realidad lo tienen fácil, pues la palabra *relatividad* goza de una amplia y muy extendida aureola de prestigio desde que Einstein bautizó con ella a principios del siglo XX sus teorías revolucionarias en física. Muchos intelectuales que se dedican a las humanidades —y que por lo mismo no están obligados a ser competentes en ciencias de la naturaleza— han creído ver en las tesis del físico *de los pelos alborotados y mirada bur-*

lona el mejor respaldo al relativismo cultural. Sin embargo, esto es un gran error, cuando no una profunda mistificación, pues la consideración *extraña* del tiempo y el espacio que nos legó Einstein sólo rige a velocidades equivalentes o superiores a la de la luz (y tal vez también a escala cuántica), de lo que se deduce que no sirve para la perspectiva del mundo *mediano* en el que nos movemos los hombres, donde sigue siendo básicamente cierta la mecánica previsible de Galileo y Newton.

Por otra parte, el relativismo se beneficia de la justificada aprensión que suscita el término *absoluto*, al que relacionamos con concepciones teológicas y políticas periclitadas, así como con disposiciones mentales nada proclives a valorar el punto de vista de los demás. Dado que esto es odioso, tendemos a caer en la tentación de ponderar la actitud relativista como un antónimo conceptual con el que nos avenimos mejor. Mas se trata de un nuevo error, ya que una cosa es la admisión de que hay pocas verdades que merezcan la calificación de absolutas y otra sostener que las certezas en general no dependen de la razón y puede haber, por tanto, tantas como se deseen, sin importar incluso que entren en contradicción una con otras. Cabe hablar de que la mayoría de las verdades son relativas en el sentido de que sólo ostentarán la condición de tal en tanto en cuanto las luces de nuestra razón no iluminen unas nuevas con mejor fundamento, pero este tipo de *relatividad* nada tiene que ver con la interpretación que se da en el otro supuesto. La diferencia clave está en el valor que se concede a la racionalidad. Mientras que una perspectiva la asume como condición necesaria del saber, la otra, o sea el *relativismo*, hace en el mejor de los escenarios imaginables un uso instrumental de la razón, cuando no se limita a prescindir de ella por la vía de colocar a su mismo nivel facultades humanas no cognitivas como la voluntad, los sentimientos o las apetencias instintivas.

Por sorprendente que pueda parecer, uno de los principales motivos de que las actitudes relativistas hayan campado a sus anchas en el pensamiento occidental desde el último tercio del siglo XX es que su irracionalidad las hace fuertes. ¿Cómo?. Siendo inmunes a las contradicciones, las cuales sólo se ponen en evidencia cuando anda la lógica por medio. La mayor contradicción es, justamente, decir que *todo es relativo*, en la medida que con ello estamos formulando una afirmación que se niega a sí misma. A partir de ahí, el corolario de

insentidos puede no tener fin. Por ejemplo, la concepción antropológica que tiene el relativismo nos deja sin saber muy bien a qué atenernos. Rorty, al que seguiremos citando como uno de los exponentes más esclarecedores de esta muy extendida corriente de pensamiento contemporáneo, se abona a la idea de que “los seres humanos son [simples] nexos de creencias y deseos *carentes de centro*”,²⁴⁸ lo cual hace compatible con la sugerencia de Wittgenstein de que cualquier noción que podamos tener de una “realidad *independiente*” debe permanecer “dentro de los límites fijados por nuestra forma de vida humana”.²⁴⁹ La conclusión es que si no hay *centro*, y éste es un buen modo de referirse a la razón, el hombre continúa siendo (como para Protágoras) la medida de las cosas, lo que significa en definitiva que le bastará con *crear* que algo es cierto para tenerlo por verdadero. Y si alguien se pregunta en este punto que entonces para qué sirve el afán *ilustrado* tratando de deslindar lo aparente o especulativo de lo científico, el relativista contestará que es esa diferencia la que ya no se sostiene en pie. En efecto, ante la imposibilidad de elevar el resto de la cultura al nivel metodológico de las ciencias naturales (pese a los sucesivos intentos que se han hecho con ese fin desde finales del siglo XIX), el relativismo ha optado por rebajar el estatus de la razón hasta igualarlo con el del arte, la religión o la política. El propio Rorty llega a equiparar algo tan subjetivo como la crítica literaria con la física, lo cual nos abre los ojos de par en par acerca de lo lejos que es capaz de llegar una teoría del conocimiento (el relativismo pese a todo lo es) cuando hace *tabla rasa* de la razón.

El nuevo proceder que hace posible esa cuadratura del círculo, consistente en la nivelación de las ciencias naturales con las humanas o sociales, deja de estar basado en los conceptos de *hecho* y *prueba* (específicos de las disciplinas de la naturaleza), y pasa a hacer suya una regla de acción que lo puede todo y siempre tiene éxito, cual es la de no distinguir entre creencias y verdades. Es así como el relativismo se pone en condiciones de ver en la religión y la ciencia dos “formas alternativas de resolver los problemas de la vida, diferenciadas por el éxito o el fracaso, más que por la racionalidad o irracionalidad”. Se trata, en fin, según añade Rorty, de “con-

²⁴⁸ *Op. cit.* 27. p. 260. (El subrayado no es del autor.)

²⁴⁹ Esta interpretación de Wittgenstein corresponde a Thomas Nagel, según recoge el propio Rorty (*Op. cit.* 27. p. 96)

cebir toda la cultura, desde la física a la poesía, como una única actividad continua e inconsútil en la que las divisiones son meramente institucionales y pedagógicas”.²⁵⁰

La paradoja que encierra tal modo de enjuiciar la realidad es que supone dar entrada, por la puerta de atrás, a la metafísica. Esto es lo último que les gusta oír a los relativistas, pues como herederos del positivismo su mentalidad debería ser, en principio, incompatible con ella. Pero lo cierto es que (...)

Continúa en edición completa

²⁵⁰ *Op. cit.* 27. p. 97

6.4. Creencias según “contexto”

El darwinismo cultural no entiende de verdades objetivas, sino de *creencias* relativas a la necesidad de adaptarse al entorno. En otras palabras: la realidad deja de tener identidad propia para transformarse en la expresión acomodaticia a los *deseos* del individuo o grupo social. Según Rorty, filósofos como Peirce, Dewey o su coetáneo y también compatriota Davidson, están en esa posición, en la que él mismo —ya lo hemos dejado caer— se encuentra muy cómodo. “Desde un punto de vista darwiniano, simplemente no hay manera de dar sentido a la idea de que nuestra mente o nuestro lenguaje [pueden estar] más allá de nuestra piel”,²⁵¹ nos dice para que no haya dudas de que, tal como él lo ve, el contacto con la realidad es imposible.

El pensamiento *posmoderno*, que es, según sabemos, uno de los modos que tiene de autodesignarse el relativismo, no suele referirse al *entorno*, pero sí, y mucho, al *contexto*, que viene a ser lo mismo. El propio Rorty nos ilustra sobre ello. Concibe la mente humana como una “trama” o “red” de “creencias contextualizadas” que se “retejen” continuamente y para las que no hay explicación, sino, en todo caso, interpretación. “Igual que las sinapsis neurales están en continua interacción entre sí, tejiendo constantemente una configuración diferente de descargas eléctricas, nuestras creencias y deseos están en interacción continua, redistribuyendo valores de verdad entre enunciados”. Y aquellos que ponen reparos a esa manera de entender el pensamiento pecan, según él, de esencialismo. “Nosotros los antiesencialistas”, dejó escrito, “no distinguimos entre objetos hallados antes del proceso de formación de creencias y objetos creados en el curso de ese proceso”. Es decir, sostiene que no hay sustratos de verdad a salvo de contingencias, como de forma *natural* tendemos a dar por sentado cuando, por ejemplo, valoramos la democracia frente a la tiranía o defendemos que la raza o el sexo no debe suponer motivo de discriminación entre las personas.

Para el filósofo norteamericano, este tipo de convicciones y otras similares son *esencialistas* porque atribuyen propiedades intrínsecas a la naturaleza humana, o lo que es lo mismo: por creer que hay criterios por encima del contexto o entorno en el que se aplican. Él,

²⁵¹ *Op. cit.* 27. p. 29

claro está, no lo ve así, por lo que nunca tendría fuerzas para criticar el atropello sistemático a los derechos humanos que sigue siendo la norma en las culturas no occidentales. A lo más que llegaría es a sugerir que prefiere los patrones de convivencia de *su* mundo (el occidental, o el de Estados Unidos para ser más exactos), pero cuidándose mucho de decirlo en voz alta ante la ausencia de un fundamento definitivo (la razón) que le permita hacerlo sin complejos. Lo que nos ocurre, en su opinión, a quienes sí estamos convencidos (esto sería para él y también para Dewey un *jacto de violencia!*) de que la cultura de Occidente tiene sobrados motivos para reconocerse superior a las que se burlan o directamente pisotean los modos democráticos, es que seguimos estando influenciados por un dualismo caduco empeñado en distinguir entre “apariencia y realidad, mente y cuerpo, lenguaje y hecho”, todo un error de principio que (vaticina sin mucha convicción, a tenor de lo abstracto de su argumento) se derrumbará tan pronto como se supere la distinción “entre esencia y accidente”.²⁵²

En comentarios como los anteriores podemos apreciar, una vez más, el riesgo de cuestionar *alegremente* el dualismo cartesiano, heredero a su vez del realismo aristotélico, donde el cambio inherente a las cosas es compatible con tener una *noción* de ellas. Hasta el propio Heráclito, inspirador de la mayor parte de las concepciones filosóficas monistas (entre ellas la del pragmatista Dewey), admitía que un río, por el que el agua fluye sin interrupción, es a la vez cambiante y siempre el mismo, lo que entraña una perspectiva *dual* de contemplar el asunto que no genera contradicción alguna a la luz de la lógica, y que por eso mismo resulta más realista que el punto de vista de quienes sostuvieran, según sus inclinaciones, que el río es siempre diferente o bien tan invariable como una foto fija.

Rorty incurre en el tópico de ver al dualismo como un comportamiento intelectual esquizofrénico y anulador de sí mismo, cuando lo cierto es que, al menos en la mejor de sus versiones clásicas, se trata de un modo operativo de trabajar con la realidad. El dualismo no escinde el mundo, o no tiene por qué hacerlo, sino que propicia los ángulos de visión que necesitamos para comprender de una manera más cabal su complejidad, de la misma forma que apreciamos mejor

²⁵² *Op. cit.* 27. p. 139. (Las dos citas anteriores se recogen, por este orden, en págs. 168 y 147.)

los objetos cuando los contemplamos con los dos ojos en vez de con uno. Por otra parte, con respecto al esencialismo aristotélico Rorty es víctima de parecidos errores a los que se suscitaron en la Baja Edad Media sobre esta cuestión. Según hemos visto, antes de que se tradujeran sus obras en Toledo y gracias a ello Tomas de Aquino y otros tuviesen la oportunidad de hacerse un juicio más certero acerca de su filosofía, se había propagado una cierta idea de Aristóteles, procedente de los primeros comentarios en árabe, que incidía en el *esencialismo*, esto es, en ver algo así como un espíritu detrás de cada cosa, que sería su *propiedad intrínseca*. Averroes contribuyó lo suyo a esa confusión. Pero un nuevo análisis más próximo al sentido del pensamiento de Aristóteles dejó ver que ese supuesto animismo no era tal, puesto que el filósofo macedonio afincado durante años en Atenas lo que defendía es que para comprender los objetos, y con ellos la realidad, ha de ser posible tener una idea o representación mental de los mismos que los convierta en *únicos* como el río *cambiante* de Heráclito. En definitiva, Aristóteles abogaba por el poder de la abstracción como motor del conocimiento, y el dualismo que estableció entre esencia y accidente iba en esa dirección.

Lo que Rorty niega cuando apunta contra el esencialismo es esa capacidad intelectual que abstrae relaciones estables en medio del cambio al que están sometidas las cosas. Y ha de negarlo si es que desea evitar que se le venga abajo como un castillo de arena la tesis (en su caso *creencia*) de que no hay significados universales de las cosas, al depender todo lo que podamos decir sobre ellas del contexto en el que se insertan. “Nosotros los antiesencialistas”, proclama, “diremos que toda indagación [de la realidad] es interpretación, que todo pensamiento consiste en recontextualización [...] No admitiremos que exista un contraste útil entre materias en las que hay una verdad objetiva y materias en las que no [...] Podemos dejar de ver una diferencia interesante [...] entre los procedimientos del físico y del sociólogo”. Todo esto, por cierto, lo dijo después de resistirse a aceptar que la filosofía relativista cae de lleno, en virtud de pronunciamientos como los anteriores, en el más radical de los idealismos. Con todo, se trata de un prurito nominal, pues no pierde ocasión de cargar de razón a quienes ven en él a una de las representaciones más genuinas del mentalismo actual. Digamos que se empeña en no dejar dudas al respecto, como sucede cuando afirma que “para [nosotros] los antiesencialistas todos los fines posibles compiten entre sí en pie de igualdad, pues ninguno es más *esen-*

cialmente humano que los demás”,²⁵³ lo que es una forma de postular que a falta de criterios estables, somos libres de inventar la realidad, tal como han hecho suyo los idealistas de todas las épocas.

El talón de Aquiles del relativismo es que al tratarse al fin y al cabo de una teoría del conocimiento, quienes se sitúan en su órbita han de *manejar* la razón incluso para negarla. No pueden prescindir de ella, y así lo reconocerán a poco que se les plantee esta contradicción —ahora sí— insalvable. Sin embargo, sólo están dispuestos a aceptar *la menor*. Entienden la razón como la *virtud* que nos lleva a ser ecuanímes y dispuestos a buscar puntos de encuentro con los demás, pero rechazan su acepción complementaria de compromiso metodológico con el conocimiento, es decir, de adecuación a unos criterios o reglas preestablecidas (no otra cosa es la lógica, el sentido común o los parámetros que siguen los científicos para llevar a cabo sus investigaciones). El relativismo se abona, pues, al *pensamiento débil*, esto es, a la razón sólo como *talante* y no como método. Es preciso, según Rorty, dejar de ver al científico y la ciencia “como el lugar en el que la mente humana se enfrenta la mundo”. Es su forma de cuestionar que conocimiento e ideas deban fundamentarse por su correspondencia con una realidad exterior a nuestra propia mente. Y resulta coherente en esta pretensión, porque acto seguido nos incita a despojarnos del lado *fuerte* de la razón, que consiste en buscar la verdad con objetividad *impersonal*, o, como él dice, con “criterios de éxito fijados de antemano”. Las ciencias naturales son el mejor ejemplo de ese método que *asegura el éxito*, y en consecuencia son también el exponente máximo del tipo de racionalidad que Rorty desea dar de lado para “limitarnos a ver lo racional sólo como lo que es sensato o razonable”.

Lo cierto es que en principio cuesta comprender por qué Rorty hace incompatibles ambas acepciones del término razón, si bien puede captarse el origen de ese maniqueísmo cuando advierte, en la línea de lo comentado más atrás, que ser metódico equivale a ser proclive al “dogmatismo”, la “actitud defensiva” y la “radical indignación”. Y pasamos a entender —que no compartir— ese modo de enfocar el asunto al observar que para él es “un error” diferenciar entre verdades objetivas y subjetivas, o cuando hace suya la recomendación de Dewey de que nos quedemos sólo con las formulacio-

²⁵³ RORTY: *La indagación como recontextualización*. (Op. cit. 27. pp. 131-153)

nes de la razón “más tenues y superficiales”, o con sus “estándares más libres y flexibles”.²⁵⁴

Por otra parte, y como quiera que la diferenciación entre conocimiento y moral no deja de ser otro de los dualismos con los que acertamos a nombrar una única realidad, el proceder del relativismo descrito hasta aquí tiene una exacta traslación al campo de la ética, donde se admiten los sentimientos personales pero no su valor universal. Nos está permitido, por ejemplo, lamentar la suerte de un monje tibetano que ha visto a su país y su idea del mundo aplastados por el expansionismo chino, pero, por lo visto, no podemos apelar a los *derechos humanos* que le asisten, porque éstos serían para Rorty valores universales que hay que ver “como puntos muertos a los que apelamos cuando nos faltan [...] argumentos verdaderamente concretos y eficaces”.²⁵⁵ Y en lo que atañe a la ética social (cuando pedimos, pongamos por caso, que se investigue para salir de dudas la legitimidad democrática de un gobierno), ni que decir tiene que tampoco podremos recurrir al concepto de verdad, puesto que únicamente existen “opiniones mayoritarias”.²⁵⁶

El *paraíso* relativista, en fin, queda muy bien definido en la siguiente propuesta de Rorty:

“[Se] mencionaría más logros concretos particulares (...) y menos *método*. Se hablaría menos de rigor y más sobre originalidad. La imagen del gran científico no sería la de alguien que acierta a encontrar, sino la de alguien que inventa de nuevo. La nueva retórica se inspiraría más en el vocabulario de la poesía romántica y de la política socialista y menos en el de la metafísica griega, la moralidad religiosa o el cientifismo de la Ilustración. Un científico confiaría en el sentido de solidaridad con el resto de la profesión más que en una imagen de sí mismo atravesando los velos de la ilusión, guiado por la luz de la razón... Si sucediese todo esto, podría desaparecer gradualmente el término *ciencia* y con él la oposición entre las humanidades, las artes y las ciencias. Una vez se privase a la *ciencia* de su sentido honorífico, podríamos no necesitarla para la taxonomía... [En un mundo así] nuestra lealtad última sería para con la comunidad general que permite este tipo de libertad y despreocupación. Esta comunidad no

²⁵⁴ *Op. cit.* 27. pp. 59 y 67

²⁵⁵ DEL CASTILLO, Ramón: Comentario sobre Rorty en *El neopragmatismo americano*. (*Op. cit.* 245. p. 598)

²⁵⁶ *Op. cit.* 27. p. 16

serviría a un fin mayor que [la] conservación y mejora de [su propia] civilización. Identificaría la racionalidad con ese esfuerzo, en vez de con el deseo de objetividad. Por ello no sentiría necesidad de un fundamento más sólido que la lealtad recíproca.”²⁵⁷

La pregunta es si nos gustaría vivir en esa *utopía* relativista, aunque, bien mirado, quizá el interrogante preciso es si estamos conformes con vivir en un mundo, como es el occidental, que en buena medida ya ha hecho suyas gran parte de esas premisas tan imaginativas y... *despreocupadas*. En cuanto a la “lealtad recíproca” a la que alude, donde vemos asomar la faz del *buenismo*, cabe interrogarse si no estamos ante algo similar a la fidelidad que los miembros del rebaño deben (por conveniencia mutua) guardar entre sí.

La historia como “ecosistema”

El historicismo de signo darwinista también favorece las actitudes relativistas porque hace depender la búsqueda de certezas de las circunstancias del momento. Se sostiene que salvo en lo que hace a cada período histórico, es imposible hablar de leyes universales al estarnos vedado saber si fueron siempre válidas en el pasado o si lo seguirán siendo en el futuro. De acuerdo con esta perspectiva, quien conoce no es el sujeto cartesiano (que se plantea a la sola luz de la razón lo que puede saber del mundo), sino individuos “concretos e históricamente delimitados, con poderes intelectivos condicionados, de una parte, por la unión poderosa de la propia voluntad y de los sentimientos y, de otra, por el horizonte [temporal] en que les ha tocado vivir”.²⁵⁸ La diferencia, según se intuye, estriba en que el sujeto de la filosofía de Descartes cree que hay verdades capaces de trascender el tiempo en que se vive (como, por ejemplo, que no podemos servirnos de cualquier medio para obtener lo que deseamos, o que todo hombre merece vivir con libertad y dignidad), mientras que en el otro caso no se acepta que haya una naturaleza racional común, de lo que se deduce que tampoco habrá principios intemporales que defender, sino sólo una serie de valoraciones cognitivas o morales ajustadas al marco de cada época o cultura concreta, y que haremos bien en no juzgar, no sea que... caigamos en la tentación de sentir que estamos autorizados a mostrarnos críticos.

²⁵⁷ RORTY: Ensayo *La ciencia como solidaridad*. (Op. cit. 27. p. 65)

²⁵⁸ Comentario crítico de FAZIO y LABASTIDA. (Op. cit. 159. p. 201)

La plasmación de este relativismo con respecto a la historia se fue abriendo paso poco a poco durante el siglo XIX. Uno de sus precursores, al principio de esa centuria, fue el ya mencionado teórico del nacionalismo Herder, para quien los pueblos guardan en sí mismos toda la verdad que necesitan saber, que no es otra que la que les lleva a imponerse en la competencia con otras naciones. Luego, con Hegel y Marx, que pasaron a ver la historia como un todo que evoluciona movido por fuerzas universales, el biologicismo *avant la lettre* de Herder decayó hasta que el impulso que significó la divulgación de las tesis de Darwin volvió a catapultarlo de nuevo. Entre los pensadores que lo retomaron se encuentran el británico Herbert Spencer (1820-1903), volcado igualmente en medir el valor de las civilizaciones por el éxito obtenido en la supervivencia dentro del *ecosistema* de la historia, y el alemán Oswald Spengler (1880-1936), quien en su principal obra, *La decadencia de Occidente*,²⁵⁹ defendió que las culturas son unidades orgánicas (como las plantas o los animales) que siguen un ciclo vital. También se reveló en ella como el primer multiculturalista contemporáneo: sostuvo que la civilización occidental ni es la *única* ni puede presumir de haber alcanzado cotas morales (la igualdad ante la ley o el sufragio universal, por ejemplo) o racionales (el desarrollo de la ciencia hablaría bien a favor de ello) más altas que las demás, al tratarse, eso vino a decir, de apreciaciones *no objetivas*.

Otro antecedente historicista que también terminaría influyendo en el relativismo que vino luego es el de los *neokantianos*. A caballo entre los siglos XIX y XX se produjo en círculos intelectuales europeos una reacción contra la racionalidad científica, real o *figurada*, que abarcaba en una mirada tan amplia como poco definida desde la Ilustración al positivismo e incluía a la dialéctica hegeliana (se supone que por sus imposturas formales sobre la *ciencia* de la lógica). Representado por pensadores como Hermann Cohen, Paul Natorp, Ernst Cassirer, W. Windelband, H. Rickert o Georg Simmel, el *neokantismo* hacía bien en colocarse el prefijo *nuevo*, ya que sólo asumía al maestro de referencia a medias. Del autor de *Crítica de la razón pura* recogieron su escepticismo sobre la posibilidad de que podamos postular verdades universales ni siquiera a partir de la ex-

²⁵⁹ Esta obra fue publicada poco después de la I Guerra Mundial y sus compatriotas germanos creyeron ver en ella una explicación de la derrota que acababan de sufrir. Pero su orientación, claro, va más allá.

perencia, y aceptaron asimismo el sistema de *categorías* (de cantidad, calidad, relación, etc.) de que se sirve el cerebro o soporte material de nuestra mente (ya hemos comentado que Kant distinguía nítidamente entre *intelecto* y *conocimiento*) para estructurar *al modo humano* el aluvión de información que nos llega por los sentidos.

Recordemos que para el profesor de Königsberg la realidad se compone de *fenómenos* (apariencias), por lo que queda descartada la posibilidad de inferir certezas capaces de mantenerse a salvo de una percepción humana que es limitada y contingente por naturaleza. Su única concesión a la escuela racionalista de la que procedía consistió en sostener que hay, por así decir, unas condiciones previas para pensar (las citadas categorías, más la idea intuitiva que tenemos del tiempo y el espacio) que son comunes a todos los hombres porque ya están ahí, al menos en potencia, desde que nacemos. Sin embargo, y es aquí donde comienzan los matices, los nekantianos no fueron en esto fieles discípulos de Kant, ya que propusieron relativizar esa herencia compartida y hacerla depender en alguna medida de las variaciones culturales y del cambio histórico. Fue así como nació a principios del siglo XX la teoría de las “concepciones del mundo”, según la cual las civilizaciones no pueden medirse por un rasero universal (la razón *de la especie*, en el supuesto de que se crea en ello), dado que cada una hace primar un tipo de categorías sobre otras a la hora de manejar una realidad que, además, no tiene por qué ser percibida igual por todos los hombres. La obra del historicista Arnold J. Toynbee (1889-1975) cabría incluirla en esta estela, aun cuando sea preciso reseñar que el énfasis puesto en la voluntad y otros valores espirituales como explicación de que unas culturas tengan más éxito que otras, proporciona a su obra un sello propio. En cambio, la teoría de que en el mundo se suceden variables concepciones de la realidad sería plenamente recogida y vigorizada bastantes años más tarde por el filósofo de la ciencia Thomas Kuhn,²⁶⁰ cuyos famosos *paradigmas inconmensurables* ejercieron una influencia sobre los teóricos del relativismo posmodernista que ha llegado muy viva hasta nuestros días.

²⁶⁰ De hecho, él mismo reconoció haberse inspirado en la obra del médico y biólogo polaco Ludwik Fleck (1896-1961), acuñador en los años treinta del pasado siglo del concepto de “pensamiento colectivo” y cuya filosofía de la ciencia está imbuida de la tradición historicista germana sobre las *concepciones del mundo*. Tendremos ocasión de referirnos a él más adelante.

Rivales como eran en la misma época (finales del siglo XIX) del positivismo, los neokantianos se sintieron motivados a plantear el debate en el terreno de sus *enemigos*, que era (en un sentido laxo) el científico, y ello fue origen de que incurrieran en una nueva desviación con respecto a Kant. Fue así porque su apuesta, contraria a reconocer a la ciencia como el único modo de adquirir certezas, en lugar de derivar hacia una actitud escéptica sobre el alcance de tal metodología racional, les llevó a reclamar idéntico procedimiento para las disciplinas humanas, lo cual favorecía sus fines (pues equiparar la física con, por ejemplo, el derecho o la historia de las religiones es una sutil manera de restar valor a la ciencia) a la vez que formalmente les alejaba de la tesis, muy propia del maestro al que invocaban, de que sólo nos está permitido tener un conocimiento *aparente* de la realidad.

Dilthey y las “ciencias del espíritu”

El debate entre positivistas y neokantianos está en el origen de la obra del alemán Dilthey, a quien se le considera uno de los padres de la versión historicista contemporánea. En su obra *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883) recogió el planteamiento anterior, aunque complicándolo aún más, puesto que si por un lado asumió con entusiasmo la aplicación del método científico a lo específicamente humano, por otro parecía renegar de ese objetivo al sostener que el estudio del hombre debe ir más allá de su dimensión racional y abarcar también los aspectos volitivos y afectivos. Esta contradicción lógica para Dilthey no era tal, adelantando así la facilidad del relativismo actual para pasar sin *mancharse* por encima de los contrasentidos.

Hay que admitir, no obstante, que se esforzó en disimularlo. Según él, puede haber varias concepciones del mundo, ninguna de las cuales anula a las demás porque todas encierran algo de verdad. En concreto habló de tres: 1) *Materialismo científico*, representado por los observadores del mismo signo, entre los que cita a Arquímedes, Ptolomeo, D’Alambert o Comte, 2) *Idealismo de la voluntad* (Platón, san Agustín, Kant, Schiller, etc.), cuyas señas de identidad serían el ideal de la libertad y el heroísmo de la voluntad, y 3) *Idealismo objetivo* (Heráclito, Spinoza, Schelling, Hegel, Goethe, etc.), caracterizado por postular la unidad immanente de un universo concebido a la manera panteísta. Estas tres ideas del mundo conceden preemi-

nencia, respectivamente, a: 1) la materia y, con ella, el estudio objetivo de la naturaleza, 2) la libertad entendida como voluntarismo y no como un ejercicio de la racionalidad, y 3) el sentimiento *místico* de formar parte de una totalidad que nos arrastra hacia un destino que haremos bien en aceptar de buen grado porque no está en nuestras manos evitarlo ni es sensato que lo intentemos.

El planteamiento general de Dilthey, en fin, es que el hombre debe encontrarse cómodo a la hora de compatibilizar dichas perspectivas, que forzando seguramente demasiado la síntesis podríamos resumir en el binomio *realismo/idealismo*. Aunque, sobra decir, se trate de un objetivo más que controvertido, pues si bien es cierto que tal propuesta *funciona* en el plano existencial, desde el de la lógica resulta a menudo inasumible. Él, no obstante, lo intentó, y con cierto éxito a juzgar por la notable proyección que tuvo en muchos filósofos posteriores.

Yendo al detalle de su teoría, la tesis que le sirvió para meter con calzador en el panorama de las ideas el criterio de que las *ciencias del espíritu* también son susceptibles de atenerse a los métodos de las ciencias naturales, es que la única diferencia entre ambos *corpus* doctrinales se limita a que éstas últimas *explican* la realidad, mientras que las primeras la *comprenden*. Aparentemente se trata de un mero juego de palabras, y lo cierto es que no contribuyó a disipar dudas acerca de que estemos ante algo más que simple retórica cuando él mismo mantuvo que ambos conceptos vienen a ser sinónimos porque *los dos* se fundamentan en la experiencia. Con ello buscaba ganarse el respeto de los positivistas de su tiempo y de los empiristas en general, quienes valoran la observación directa de los hechos como la madre del conocimiento y, por supuesto, de la ciencia.

Sin embargo, a Dilthey se le notaba que quería ir más lejos. El criterio que defendió es que hay dos tipos de experiencia: una *exterior*, centrada en captar el mundo que está más allá de nosotros mismos, y otra *interior*, ligada al sujeto y que se manifiesta en el ámbito de la conciencia. Las ciencias de la naturaleza, que analizan las relaciones causales entre los objetos, se corresponden con el primer supuesto, mientras que reserva el segundo para ese enjambre de disciplinas culturales, humanas y sociales (arte, literatura, sociología, etc.) que él englobó bajo la denominación de *ciencias del espíritu*. Y es en este punto donde podemos empezar a ser críticos con él. En concreto, el recurso al concepto prestigiado de *expe-*

riencia para fundamentar el valor científico de estas últimas materias tiene bastante de falaz, pues si lo que las define, como él propone, es la “vivencia” personal de la realidad, entonces estamos ante *particularismos* que no tienen derecho a acogerse a lo esencial de toda ciencia, que es formular leyes con valor predictivo. Otra cosa es que pensara que esas vivencias pueden objetivarse por ser atribuibles más a la sociedad en su conjunto que a los sujetos singulares que la forman, en cuyo caso volveríamos a la idea de organismo, que es a buen seguro el terreno en el que el historicista Dilthey se encontraba cómodo.

Por otro lado, la matización meramente nominal que establece en cuanto a la finalidad de las respectivas ciencias, según la cual las naturales “explican” (*Erklären*) y las del espíritu “comprenden” (*Verstehen*), continuamos sin entenderla bien, a no ser —y es lo más probable— que fuera su forma de sugerir que los fenómenos humanos o sociales obedecen *también* a unas causas determinadas, lo que significaría que todo lo que ocurre no ha tenido más remedio que producirse. Pero, como se intuye, la falacia científica de este segundo argumento es que en las disciplinas del espíritu las causas se *designarían* a partir de los efectos y según la mayor o menor discrecionalidad que se ponga en ello. Es decir, justo el procedimiento inverso que se sigue en física, química, biología y demás ciencias de la naturaleza, donde la norma es que a partir de unas premisas o hechos primeros se deduce lo que sucederá después.

Las leyes *a posteriori* que entraña el *comprender* encierran una trampa lógica muy al gusto del historicismo, cuya vocación favorita consiste en interpretar por qué ha pasado lo que ha pasado en el transcurso de las culturas y civilizaciones y elevar esas conclusiones (que obviamente dependen de quien las haga) a predicciones futuras. Ni que decir tiene que uno de los corolarios más sombríos de esta visión es que el hombre individual pasa a ser el resultado, y no el origen (como lo son las partículas elementales en las ciencias físicas) de los nuevos campos científicos, que él distribuyó en dos subconjuntos: las “formas de organización” (sociología, economía, derecho, etc.) y los “sistemas culturales”: antropología, literatura, arte, etc.²⁶¹

Como es de suponer, la pretensión de igualar el estudio de lo humano con las ciencias de la naturaleza sirvió para despistar duran-

²⁶¹ *Op. cit.* 245. p. 92

te un tiempo a los positivistas, a cuyo club se accedía invocando el santo y seña de la *experiencia*, si bien no tardó en queda claro que el verdadero fin de las alambicadas teorías era uno muy a tener en cuenta: sacar a Hegel del ostracismo en el que había caído a medida que comenzó a ser fatigosa la mucha metafísica y sinsentidos que inundaba su obra. Claro está que reactualizar el idealismo hegeliano era impensable. No obstante, Dilthey consiguió revertir la situación e impulsar un renovado espiritualismo que es aceptable cuando se basta a sí mismo (pues no deja de ser una dimensión humana), pero que él quiso incardinar otra vez bajo parámetros *cuasicientíficos* respecto a los cuales no hay gran cosa que esperar y sí mucho de lo que precaverse.

Los seguidores de este filósofo germano tuvieron el buen tino de renunciar a la pomposa calificación de *ciencias del espíritu* y sustituirla por un término más apropiado: *filosofía de la vida*, lo suficientemente genérico para que encontraran cabida en él desde los planteamientos clásicos tendentes a hacernos *sabios* en el manejo de la realidad, a aquellos otros según los cuales lo mejor que puede hacer el hombre es distraerse de su razón y ahondar en el proceloso mar de los sentimientos, el misticismo, la mera voluntad y demás modos irracionales del ser (...)

Continúa en edición completa

6.5. Construyendo la verdad: *socialconocimiento*

El *contexto* como soporte del historicismo tiene una de sus más acabadas expresiones en las teorías que consideran a las *ciencias del espíritu* (o sea al hombre), e incluso a la ciencia en su acepción más clásica (el estudio de la naturaleza), como *productos* del medio social. A la posición intelectual que parte de que todas nuestras ideas, opiniones y patrones morales dependen de la sociedad y de su estado histórico, se la conoce con el nombre muy descriptivo de *sociologismo*, aunque este término no sea el favorito de quienes lo profesan y prefieran recurrir al circunloquio “sociología del conocimiento” (que tiene la virtud de entenderse) o a otras denominaciones que de primeras nos dejan perplejos, como “constructivismo” o “programa fuerte de la sociología de la ciencia”. Estos dos últimas formas de aludir a lo mismo han hecho fortuna a partir de los pasados años setenta, y vienen a ser una versión del sociologismo tan *ambiciosa* que hasta se siente tentada a cuestionar el alcance universal de las leyes científicas, por ser éstas, se dice, una variante más de las creencias *contingentes* que acompañan a las culturas y períodos históricos.

Sobre esta actitud extremada hablaremos a luego, pero antes puede merecer la pena hacer un breve recorrido por los antecedentes del sociologismo en la filosofía moderna. Una de las primeras referencias la encontramos en el idealismo maximalista de Berkeley, quien, empirista como era, tenía a la experiencia directa por única fuente de conocimiento, aunque acto seguido, dando un triple salto mortal, añadía que lo único real son las ideas de cada uno, puesto que el proceder a la hora de captar la realidad a través de los sentidos y *metabolizar* a continuación esa información en nuestra mente, es algo tan personal como subjetivo. Para Berkeley, por tanto, la realidad no existe por sí misma, sino que es tal cual la configuren los individuos, y por extensión, la cultura en la que viven. Su idealismo cognitivo coincide, pues, con el del sociologismo, aun cuando el clérigo irlandés de la primera mitad del siglo XVIII nunca hubiera oído hablar de ello ni seguramente le interesara lo más mínimo, recluido

como estaba en el subjetivismo y su apuesta principal, que era salvaguardar la fe en Dios de cualquier reserva racional que pudiese ponerla en entredicho.

Mencionar a Berkeley en este punto quizá parezca un tanto fuera de lugar, pero lo cierto es que resulta ilustrativo al ser el exponente máximo de las consecuencias a que puede dar pie el empirismo *ortodoxo*, ése que hace derivar todo conocimiento de la experiencia sensible. Lo que queremos decir es que ya Locke tuvo dificultades para explicar (de hecho renunció a ello) cómo lo que captan los sentidos se transforma en conceptos e ideas, y que el *problema* del coetáneo de Descartes ha sido heredado por todos aquellos empiristas *puros* que se definen a sí mismos en oposición al racionalismo deductivista. La cuestión, en efecto, tiene que ver con el procedimiento cognitivo asociado al empirismo: si sólo cuenta la experiencia de los hechos, que en sí mismos son singulares, nada impide ampliar esa lógica al propio sujeto que percibe, al que estaríamos facultados a ver como un particular más con todo el derecho (por naturaleza y voluntad) a tratar la información que recibe de una manera subjetiva. Dicho de otra manera: frente al criterio de que los rayos de luz que atraviesan la retina, o los sonidos que llegan al cerebro a través de los oídos, son todos ellos estímulos que cuando se combinan y se suceden en una secuencia concatenada de experiencias, tienden a proporcionarnos a la mayoría de los hombres una visión coincidente u *objetiva* del mundo, hay otra tesis según la cual en última instancia los estímulos provenientes de la realidad exterior pasan en su camino a la mente por un estadio intermedio en el que adquieren la forma de *impresiones* o *sensaciones* condicionadas por la especificidad de quien los recibe. No cabe duda de que esto es en gran medida así, pero la gran cuestión (la que separa al racionalismo y empirismo clásicos, después de todo) es si a pesar de lo singulares que somos como individuos, nos asiste una razón o sentido común capaz de ponernos a la generalidad de los hombres en disposición de formular juicios muy similares sobre la realidad. El empirismo *tradicional* nunca ha tenido claro este extremo, y cuando ha intentado resolverlo no es raro que lo haya complicado más, pues las fuentes de la doctrina son las que son, y si se trata de ser fiel a ellas la única vía expedita es la que conduce a Berkeley y al idealismo en general, del cual el sociologismo es la variante que hace depender

las ideas no de la subjetividad de los individuos, sino de lo que la sociedad piensa por todos nosotros.

Sería impropio concluir que del empirismo sale una línea directa que prescinde del sujeto en beneficio de lo social. No obstante, sí es legítimo achacar a esta teoría del conocimiento que al cuestionar el poder de la razón para sostenerse por sí sola, facilitó la apertura de ésa y otras sendas que se pierden en la irracionalidad. Hume y Kant son a este respecto esclarecedores. Desde posiciones iniciales distintas (el escocés era empirista y el alemán fue un racionalista deseoso de tender puentes hacia el primero) convergieron en decirnos que no es posible tener ninguna certeza sobre la realidad. Bien es cierto que tanto el escepticismo de Hume como la idea de Kant de que el mundo hemos de verlo sólo como *aparencia*, no pretendían rebasar el campo de la mera formulación teórica, como prueba el que ambos asumieran que *desde un punto de vista práctico* sí podemos estar seguros de muchas cosas. Sin embargo, esta posición tácita en pro de la ecuanimidad no impidió que filosóficamente dejaran diáfano un inmenso portón a través del cual se hizo imaginable *construir* la realidad a partir de teorías mentalistas.

Por otra parte, no han sido pocos los empiristas que han sentido la inclinación de postular una organización de la convivencia de acuerdo con parámetros políticos que hoy calificaríamos de socialdemócratas, y que son aquellos que a fuerza de justificarse en la protección de los individuos desde *lo público*, terminan por desposeernos del bien máspreciado: la responsabilidad y consecuente sentimiento de libertad que genera la convicción de ser dueños de nuestra vida y de toda la potencialidad que esto encierra. Locke y Mill son dos ejemplos válidos en este caso. Al cimentar la ética social en la *felicidad* de la mayoría, y no en que las personas tengan la máxima libertad posible para desarrollar sus capacidades con el único límite de ser respetuosas con el prójimo, propendieron hacia un Estado intervencionista al que corresponde *acunarnos* desde que nacemos y hasta que morimos, con el resultado de que tal tratamiento infantil, incluso siendo bienintencionado, que no siempre lo es, inevitablemente tiende a achicar espacios al ejercicio autónomo de la individualidad (que es, cabría añadir, la vocación más genuina de la naturaleza humana). Desde luego, habrá que convenir que lo que nos sugiere el concepto de *vida plena* implica algo más que la confianza de contar con un manto protector que vela porque comamos calien-

te tres veces al día y disfrutemos de medio mes de vacaciones a la orilla del mar una vez al año durante el resto de nuestra vida.

Otro pensador de la escuela del empirismo que se orientó hacia similares planteamientos fue el positivista Comte. En la organización *científica* de la sociedad que propuso, el hombre sólo cuenta como pueda hacerlo el grano de trigo para el panadero que está amasando la harina, y encima pretendió que diéramos gracias al nuevo dios del *Progreso* por ello. Según hemos visto, su meta declarada era una *física social* que, objetivada mediante la experimentación, se tradujera en normas de conducta individual y de organización colectiva. Pero de ahí al conductismo y a otros modos más sutiles de *ingeniería* humana sólo hay un paso, que dieron con gusto todos los que concebían ya al hombre como una pizarra en blanco sobre la que rescribir a su antojo.

Esta mentalidad positivista, coincidente en buen medida con el utilitarismo moral (el que busca la *felicidad* de los más) de Mill y Bentham, cuajó en las democracias occidentales bajo la forma, fundamentalmente, de una visión pragmatista en la que no importa tanto que algo sea verdad como que cumpla una finalidad *social*. Recordemos, por ejemplo, que James defendía creer en Dios no porque intelectual o personalmente respetase la fe en un ser infinitamente superior a los mortales, sino por el pobre y sospechoso motivo de que la sociedad *funciona* mejor cuando muchos de sus ciudadanos abrigan tal sentimiento. Y Dewey incidió en parecidos argumentos al justificar cualquier tipo de creencia siempre que dé lugar a corrientes de opinión mayoritarias que tengan la virtud de ser integradoras, esto es, de auspiciar la cohesión social, hacia la que él se inclinaba desde planteamientos ideológicos que podríamos etiquetar de *socialismo democrático*.

A su vez, la disposición positivista a relativizar la naturaleza del hombre en favor de lo que socialmente se considera *útil*, alcanzó uno de sus más descarnados desarrollos con el marxismo, tanto en el teórico como en el que tuvo oportunidad de *materializarse* en la práctica política. Hablar de sociologismo relacionándolo con Marx y la política comunista es pura redundancia, claro está. Baste con citar el siguiente juicio del autor de *El Capital*: "La esencia del hombre no es una abstracción inherente de cada individuo particular, [puesto que su] verdadera naturaleza [...] es la totalidad de las rela-

ciones sociales”, para que no haya necesidad de abundar más en la cuestión. Sí merecen en cambio algún comentario dos aspectos lateralmente relacionados con el marxismo. Uno es su entronque —vía Hegel— con la concepción inmanente del mundo, propia de los románticos y también del panteísmo de Spinoza, de acuerdo con la cual la naturaleza, y con ella la sociedad humana, es una unidad espiritual que, como tal, no admite más sujeto que el *todo*. Se dirá que el universo de Marx era de índole material y que esto casa mal con lo anterior, pero la verdad es que esa matización no cambia nada el fondo del asunto, pues, según hemos tenido ocasión de apuntar, lo importante es que la materia cumple aquí el mismo papel que el espíritu hegeliano: ambos actúan como principios activos conformadores de la realidad. El segundo aspecto a reseñar es que el marxismo no sólo ha contribuido a dar preeminencia a la sociedad sobre el individuo en aquellos países donde logró imponerse políticamente. Su proyección en este sentido ha sido cuando menos igual de relevante, si no más, en el resto del mundo que se mantuvo al margen de las experiencias comunistas, y muy concretamente en Europa occidental. De hecho, la cultura del siglo XX en los países europeos no *satelizados* por la URSS es imposible de entender sin tener en cuenta la gran influencia de la teoría marxista en la mayoría de sus intelectuales, sobre los que ejerció (como mínimo hasta la caída del muro de Berlín) un magnetismo tan irracional que impedía ver la *prueba* de realidad que se estaba dando tras el *Telón de Acero*.

La “versión social” del idealismo

Fueron precisamente intelectuales de Europa occidental seducidos si no por la práctica, sí por la doctrina marxista, quienes alentaron en el último tercio del siglo XX el “programa fuerte” de la sociología (conocido asimismo, como acabamos de señalar, por el escueto y un tanto desorientador nombre de “constructivismo”). Anclada en la verdad *funcional* de los pragmatistas, esta tendencia del pensamiento contemporáneo tiene la virtud de no perderse en matizaciones y sostener, por las bravas, que son las fuerzas más *dinámicas* de la sociedad, y no la razón, lo que explica la realidad. La conclusión de tal premisa, que firmaría cualquier positivista (y también Hegel), es que es *real y verdadero* lo establecido, independientemente de que choque con la lógica intemporal a la que nos agarramos otros. Bird

llama a eso de un modo muy significativo la “versión social del idealismo”,²⁶³ puesto que el mundo así concebido es antes una creencia o elaboración *imaginativa* que el resultado de un análisis racional.

En síntesis, el constructivismo es una versión radical de la *sociología del conocimiento* impulsada, entre otros, por Emile Durkheim (1858-1917). La diferencia estriba en que ésta (al margen de exacerbaciones, como las vinculadas directamente al marxismo) tiende a autolimitarse y explicar la mayor parte de nuestro saber en términos sociológicos (es decir, de *contexto*), mientras que el primero intensifica dicha perspectiva y *ataca* frontalmente el único reducto que parecía mantenerse a salvo: la razón científica. El constructivismo proclama, sí, que las causas y el contenido de las tesis de la ciencia “son sociales de principio a fin”, incluida “la teoría de la relatividad *propriadamente dicha*”,²⁶⁴ según dejó dicho Bruno Latour, uno de sus más destacados representantes.

Que se cuestione la universalidad de las leyes científicas y se termine dando la razón dos siglos después al escepticismo (nunca explícito) de Hume sobre la ley de causalidad, llama la atención por sí mismo, pero lo que resulta más que sorprendente es que la corriente actual de pensamiento que ha hecho bandera de ello llegara a ser dominante a fines del siglo XX. No en vano, uno de los sobrenombres del *constructivismo* ha sido el de “Teoría Estándar de la Ciencia Social”, lo que pone de manifiesto su autoconfianza en merecer la consideración de doctrina *oficial* sobre la naturaleza en general y, por supuesto, sobre la condición humana, para la que reserva un diseño prefigurado de acuerdo con el más estricto patrón de la Tabla Rasa.

Como decíamos, el francés Durkheim no llegó a tanto pese a que sus teorías forman parte del semillero del que más tarde brotaría el constructivismo. Este fundador de la sociología moderna explicitó las tesis del padre de la antropología moderna, Franz Boas (1858-1942), de las que se deducía la negación de la naturaleza humana y la apuesta por una cultura, digamos, *independiente* de las personas. En concreto, llegó a asumir de buen grado la doctrina de la “mente superorgánica”, formulada así por Albert Kroeber (discípulo de

²⁶³ *Op. cit.* 51. p. 195

²⁶⁴ SOKAL y BRICMONT: *Imposturas intelectuales*. Ed. Paidós. Barcelona, 2006, traducción de Joan Carles Guix Vilaplana. Pág. p. 135.

Boas), y que como su esclarecedor nombre da a entender, postula la existencia de una personalidad colectiva capaz de pensar, sentir y actuar por sí misma. Sin embargo, el sociólogo galo nunca llevó estos extremos, ya de por sí radicales, al punto de hacer depender el razonamiento científico de la sociología. Quizá le faltase poco para dar el paso, pero lo cierto es que no lo dio. Quien sí lo hizo, poco tiempo después, fue el polaco Ludwik Fleck. Sus tesis contrarias a la autonomía del conocimiento fueron plasmadas en *Génesis y desarrollo de un hecho científico* (1935), donde se perciben influencias de Lucien Lévy-Bruhl, discípulo a su vez de Durkheim. En contraste con la opinión de los sociólogos y antropólogos del momento, Lévy había llegado a la conclusión de que no hay una razón común a todas las culturas —presentes o pasadas— que se superponga a las diferentes costumbres y creencias de que se acompañan. Quedaba así preparado el terreno para el advenimiento, posterior ya a la Segunda Guerra Mundial, del *Nuevo Paradigma*, que fue a más y redujo la objetividad de la ciencia a *creencias* determinadas en su fundamento y alcance predictivo por el contexto en el que surgen.

Paul Feyerabend (1924-1994), discípulo del racionalista Popper (más adelante tendremos ocasión de comentar lo sorprendente de tal relación) es una de las referencias inexcusables en esta deriva del pensamiento hacia el relativismo. Frases suyas como que la ciencia es una “superstición particular”,²⁶⁵ o su anarquismo metodológico resumido en el célebre “todo vale”, unido a la forma un tanto histriónica de exponer sus ideas (recogidas en obras con títulos tan llamativos como *Adiós a la razón* o *Contra el método*), le valieron ser tenido por una especie de *bufón* de la filosofía de la ciencia. El problema que plantean sus *maneras* es que no se sabe dónde empieza y terminar el juego, pues él mismo insiste en que sus palabras no se deben interpretar literalmente. Hay quien sostiene, por ejemplo, que nunca abandonó del todo el racionalismo de su maestro. Y quizá sea así, pero lo cierto es que su *ludismo* (en el caso de que quepa hablar en esos términos) fue tomado muy en serio y contribuyó a crear el clima propicio para que bien entrada la década de los sesenta del siglo pasado se produjera el *acontecimiento* que ha marcado el curso de la posmodernidad durante los últimos decenios: nos referimos a la publicación por parte de Kuhn de *La estructura de la*

²⁶⁵ *Op. cit.* 264. p. 203

revoluciones científicas, donde se consagró el término “paradigma” como sinónimo de la concepción del mundo que predomina en cada época.

La obra de este físico y profesor de filosofía de la ciencia (en la que más adelante nos detendremos) ha tenido poca repercusión en la marcha de la ciencias naturales, pero en las ciencias sociales su impacto continúa siendo extraordinario, pese a que el norteamericano sólo aludió a ellas de un modo más que tangencial. La gran influencia de Kuhn se debe a que sus tesis relativas a que la ciencia no es un lenguaje universal (puesto que, según él, es “dependiente de teoría”, o sea de las *creencias* del momento) allanaban el camino para que los cultivadores de las disciplinas sociales creyesen que había llegado el momento de *rebajar los humos* a los científicos. Quiere decirse que arraigó con fuerza la idea de que si la labor primordial de historiadores o sociólogos se limita a interpretar, y no a *explicar*, porque esto último les está vedado, tal cometido no significa que estén un escalón por debajo de los hombres que hacen ciencia, pues *tampoco* en su caso cabría hablar de un método que garantice resultados.

Fue éste el argumento que caló hondo entre los profesionales de los saberes sociales, quienes ahora más que nunca podían atribuirse la condición de *científicos* a sabiendas de que tendrían algo bueno que replicar a quien tuviese dudas sobre lo apropiado de tal apelativo. Ciertamente, fueron muchos los que quedaron impresionados por el planteamiento de Kuhn de que las revoluciones en la ciencia (como la que tuvo lugar con Galileo y Newton respecto a la astronomía de Ptolomeo, o la que sobrevendría después con Einstein) no obedecen a razones intracientíficas, esto es, a avances del conocimiento por acumulación y desarrollo, sino a motivaciones sociales, culturales, políticas, religiosas y hasta personales. Se venía a decir, para entendernos, que la diferencia entre el fracaso o éxito de una teoría científica no equivale a lo que hay de *verdad* o *falsedad* en ella. Para hablar en esos términos hay que partir de métodos universales de conocimiento, y Kuhn niega que los haya. Sólo admite los relacionados con un paradigma o situación histórica concreta, de modo que no podemos decir que los antiguos se hallaban equivocados al creer que el espacio se componía de éter, no al menos sin tener en cuenta que también nos encontramos *atados* a una visión —la nuestra— que a buen seguro cambiará en el futuro y deparará entonces grandes

sorpresas en relación con lo que ahora aceptamos sin rechistar. En definitiva, Kuhn, acuñó el término *inconmensurabilidad* para expresar la idea de que lo que pensamos ahora y pensaron lo antiguos no es *medible* bajo un mismo patrón de verdad.

Para algunos teóricos de materias culturales o humanísticas, la vía abierta por Fleck, y continuada luego por Kuhn, de considerar lo científico no como *hechos*, sino como *fenómenos* establecidos (o creencias *aparentes*), fue todo un revulsivo que les llevó a apostar más que nunca por la fundamentación social del conocimiento. Entre los adalides del constructivismo hay que citar al ya mencionado Latour, además de a los profesores británicos Steve Woolgar, Barry Barnes y David Bloor. Ciertos comentarios de estos dos últimos (expresados a comienzos de los años ochenta, cuando trabajaban juntos en la Universidad de Edimburgo) indican la radicalidad con la que el *nuevo paradigma* se impuso en las disciplinas sociales:

“El relativismo, lejos de representar una amenaza para la comprensión científica de las formas de conocimiento, es necesario para dicha comprensión. [...] Los que se oponen al relativismo y conceden un estatuto privilegiado a ciertas formas de conocimiento constituyen la verdadera amenaza para una comprensión del conocimiento y de la cognición”. [Pág. 21] “El relativista, como todo el mundo, está obligado a seleccionar sus creencias, aceptando algunas y descartando otras. Como es natural, tendrá sus preferencias que, en general, coincidirán con las habituales de otras personas que viven en el mismo lugar. Los términos “verdadero” y “falso” constituyen el lenguaje en el que se expresan estas valoraciones, y los vocablos “racional” e “irracional” tendrán una función similar”. [Pág. 27] “Según nuestro postulado de equivalencia, todas las creencias están en un plano de igualdad en lo que se refiere a las causas de su credibilidad. Eso no significa que todas las creencias sean igualmente verdaderas o igualmente falsas, sino que, independientemente de su veracidad o de su falsedad, se debe considerar su credibilidad como igualmente problemática. La postura que vamos a defender es que, sin excepción, la incidencia de todas las creencias reclama una investigación empírica y que hay que dar cuenta de ellas hallando las causas específicas, locales, de dicha credibilidad.” ²⁶⁶

²⁶⁶ Citas del artículo *Relativism and the sociology of knowledge*, de Barry Barnes y David Bloor, publicado en 1981 en *Rationality and Relativism* (págs. 21-47), de Martin Hollis y Steven Lukes (comps.), Oxford, Blackwell.

Cientifismo formal

El criterio del que hacen bandera el *constructivismo* y muchos posmodernos es que la ciencia viene a ser un sistema alternativo de creencias, es decir, *una forma más* de conocer el mundo. Sería, pues, una práctica cultural como cualquier otra, y esto es lo que Rorty interpreta *ad nauseam* cuando afirma que entre la física teórica y la crítica literaria “no hay diferencias epistemológicas”, o que carecemos de base para ponderar la astrofísica sobre la astrología.²⁶⁷ Pese a todo, es curioso comprobar que la devaluación de la ciencia por *generalización* (o sea por sostener que su método es aplicable desde la química al estudio de las tradiciones folklóricas) ha ido en paralelo al intento de servirse de su prestigio tradicional, lo que redundo en una tendencia al cientifismo en las disciplinas culturales que a menudo cae en el despropósito. Es lo que sucede, por ejemplo, cuando al socaire de las teorías físicas del caos o de la relatividad se ejercitan especulaciones al albur de la libre imaginación o del menos noble fin de *epatar* al lector con divagaciones que se pueden tomar fácilmente por la última frontera del conocimiento mientras no advirtamos que sólo hay aire bajo ellas. Sokal y Bricmont, sobre los que volveremos en el último capítulo para comprobar hasta qué punto han metido el dedo en la llaga de tales *imposturas*, tienen sobrada razón cuando concluyen que las materias sociales o humanísticas deben tener sus propios métodos y no depender de supuestos o reales *paradigmas* científicos para expresarse. “Los psicólogos, por ejemplo, no necesitan apoyarse en la mecánica cuántica para sostener que en su ámbito de saber *el observador influye sobre lo observado*; esto es una perogrullada”. Y recuerdan, por otra parte, que hay muchos fenómenos en las ciencias naturales que se comprenden de manera imperfecta, al menos por el momento, lo que es otra buena razón para no imitarlas cuando se desean abordar problemas humanos complejos.²⁶⁸

En todo caso, la proyección de *lo científico* sobre los estudios humanísticos no suele ir más allá del aspecto formal cuando quien lo lleva a cabo está imbuido de que el conocimiento es un *producto* social, en el sentido de que se halla determinado por el contexto en el que vivimos. Lo que pretendemos significar es que el intento de re-

²⁶⁷ *Op. cit.* 27. pp. 15 y 22

²⁶⁸ *Op. cit.* 264. pp. 88 y 207

vestirse con el prestigio de la ciencia no conduce a que se acepte el principio de una razón objetiva y universal, de la que el método seguido por Galileo, Newton o Einstein sería su concreción más reconocida. Más bien está orientado a beneficiarse de los resortes admirativos (interés, credibilidad, etc.) que pese a todo continúa desperdiciando la ciencia en el ser humano. En definitiva, la tesis fundamental, que es la construcción social del conocimiento (entendido no como las aportaciones de los creadores individuales, que en potencia somos todos, sino como lo que impone el *stablishment* cultural bajo la apariencia de consenso), permanece en pie, y con ello una forma de ver la realidad en la que resulta difícil distinguir entre lo que es información verdadera acerca del mundo y lo que es... *propaganda*.

Los desvaríos a que lleva el *socialconocimiento* han sido tan pronunciados que que (...)

Continúa en edición completa