

IMPRIMATUR

N.º 4

NOVIEMBRE - 2015

JUAN ANTONIO NEGRETE

**UN DIÁLOGO CON
LORENZO PEÑA**

Ápeiron. Estudios de filosofía

ISSN 2386 - 5326



IMPRIMÁTUR

N.º 4

Una edición de

Ápeiron. Estudios de filosofía

en colaboración con

Ápeiron Ediciones



UN DIALÓGO CON LORENZO PEÑA

(JUAN ANTONIO NEGRETE)

1. De la propuesta filosófica de Lorenzo Peña y su lugar en la filosofía actual; analíticos y continentales; otras cuestiones metafilosóficas 5
2. Del sentido de la vida; unidad y grados de la Realidad; de la máxima realidad o Dios; otras cuestiones metafísicas y ontológicas 31
3. Bien común, libertad, justicia... Cuestiones éticas, jurídicas y políticas 69
4. De las virtudes de la filosofía y del valor de una *vita philosophica*. Consideraciones finales..... 99
5. Resumen - Palabras clave / *Abstract - Keywords*..... 107



UN DIÁLOGO CON LORENZO PEÑA

1. De la propuesta filosófica de Lorenzo Peña y su lugar en la filosofía actual; analíticos y continentales; otras cuestiones metafisológicas

Juan Antonio Negrete.- Estimado maestro y amigo Lorenzo, comenzamos aquí un diálogo, al que te prestas muy amablemente, en torno a tu pensamiento y a tu obra.

Creo que sería imposible encontrar a alguien que, después de leer algunos de tus artículos o libros, más allá de que compartiese más o menos tus tesis, no reconociese que son obra de un filósofo sumamente penetrante y original, además de enormemente erudito, sin duda uno de los más importantes si no el más importante filósofo español vivo. Y, sin embargo (¿o quizá sería mejor decir “por eso?”), estás acostumbrado a estar, como dices en tus páginas autobiográficas, “en minoría de a uno”. No se puede decir que tú no hayas hecho todo lo posible por ello: has desarrollado una concepción metafísica, de inspiración leibniziano-hegeliana, (la “on-topfántica”, como la llamas o llamabas), y, recientemente, una filosofía

iusnaturalista del Derecho, con las herramientas de la filosofía analítica en su aspecto más riguroso, lo que en España significa, por lo general, que no puedan ni verte —literalmente: no tienen suficiente competencia para leer— ni los dados a la metafísica ni los dados al modo analítico de filosofar, ni tampoco, desde luego, los “continentales” no-metafísicos-ni-analíticos de diversas layas; eres, además, un pensador sistemático y amigo de la filosofía perenne (que no momia), que has contribuido a revitalizar, lo que te convierte en prácticamente arcaico-a-priori para los amigos del pensamiento débil y del pathos del siempre anunciado fin de todo lo conocido y el paso a otra cosa de la que nadie sabe nada; por si fuera poco, tu construcción lógico-metafísica no se contenta con la lógica clásica o estándar, sino que te has sentido llevado a elaborar una lógica contradictorial y multivalente; si todo eso no bastase, eres un comunista (aunque ya no marxista) y un republicano impenitente (en tiempos militante y exiliado en Francia), que, sin embargo, desde joven considera válido el llamado argumento ontológico de san Anselmo a favor de la existencia de Dios, lo que significa que resultas anómalo tanto para comunistas como, más aún si cabe, para teístas (tampoco entre los teístas es excesivamente popular el argumento ontológico, en estos tiempos poco racionalistas); y —por parar en algún punto con la enumeración de tus “faltas de tacto”— tu escritura es, aunque bastante transparente a mi juicio, intelectualmente exigente y literariamente castizo-manierista a consciencia... En fin, se diría que reúnes muchos ingredientes para merecer una atenta lectura, si no, desde luego, para ser un filósofo mediático. Te formulo una doble pregunta: ¿cómo describirías el ecosistema filosófico de los últimos, digamos, cuarenta años, especialmente el “ibérico”, y qué lugar o “nicho ecológico” crees que ocupa en él, por derecho, la rara avis que eres?; ¿cuál es la “genética” de tu filosofía, y qué dirías que aporta o debería aportar a la historia del pensamiento humano y, concretamente, al medio filosófico español?

Lorenzo Peña.- Respondo aquí a tu primera pregunta; pero déjame desglosarla en dos.

Pregunta 1: ¿Cómo describiría el ecosistema filosófico de los últimos, digamos, cuarenta años, especialmente el «ibérico»? En rigor, tengo que subdividir esta pregunta en dos partes: (1) en el mundo; (2) en España.

Empiezo por lo primero. En estos dos últimos decenios —o sea desde que abracé la filosofía jurídica— poco he seguido las vicisitudes de la filosofía general. Hasta donde he podido ver, sigue en pie, esencialmente, la misma divisoria de los años noventa.

La filosofía contemporánea ha sufrido una partición, una ramificación, un irreconciliable e insuperable cisma, que ha hecho nacer dos disciplinas inconmensurables e incommunicables de lo que antes era una sola: la filosofía mal llamada «continental» y la analítica (a la que por sorna —y en aras de la simetría— Étienne Balibar llama «insular»).

El vocablo «continental» hace las veces de «euro-continental», que se opondría, digamos, a lo anglo-sajón. Mas todo el mundo sabe que fueron filósofos del continente europeo varios fundadores de la filosofía analítica —entre ellos Frege y Wittgenstein, para no hablar ya de Brentano, Mach, Carnap, Tarski, Gödel etc.—, al paso que un número de anglosajones no son analíticos. Creo preferible emplear, menos informativamente, los adjetivos «filosofía analítica» y «filosofía no-analítica».

A duras penas se aplica esa dicotomía a una zona temporal anterior a la ramificación, aunque los orígenes de ésta sean contornos difusos. Está claro que ni Kant ni Hegel ni Herbart ni Lotze ni Victor Cousin ni Rosmini ni Husserl ni Croce son filósofos analíticos, pero yo tampoco les aplicaría el calificativo de «no-analíticos». Antes de 1910 o así tiene poco sentido la dicotomía (aunque hay filósofos como Schopenhauer y Nietzsche que, remontándome decenios atrás, yo sí

clasificaría como «no-analíticos», a la vez que los escritos de Frege son analíticos desde el principio).

Aun después de ese borde temporal arbitrario, tenemos casos como el del propio Edmund Husserl, Maurice Blondel, Nicolai Hartmann, Lukács y demás materialistas dialécticos (¿y los neomarxistas?), los neoescolásticos (de la escuela de Lovaina a Gilson), los últimos neokantianos como Cassirer y, más problemáticamente, cerca de nosotros, Habermas y Apel. Esos filósofos no son ni analíticos ni no-analíticos. En el ámbito anglosajón lo mismo podríamos decir de los últimos hegelianos británicos, de los pragmatistas estadounidenses, de Whitehead, de Rorty. Sería muy difícil encajarlos en la dicotomía.

No creo que esté fundado decir que las dos ramas se solapan (como lo dice Brian Leiter a quien en seguida me referiré) ni que la frontera es difusa. Más bien, lo que pasa es que del tronco común han brotado esas dos grandes ramas y otras menores, que guardan afinidades parciales con una u otra o con ambas a la vez.

Se han brindado varias caracterizaciones de lo que es filosofía analítica, siendo una de las más recientes la de Brian Leiter. Hay que aclarar que para él la clasificación es inútil y nociva, pero le conservaría un resto de virtud descriptiva si la viéramos como una cuestión de estilo, con tres rasgos: precisión y claridad argumentativa, servirse sin reparos de los instrumentos de la lógica y tendencia a identificarse profesionalmente más con las ciencias y la matemática que con las humanidades.

Pienso que ese concepto es erróneo, pero se acerca un poquito a la verdad. Yo propondría esta alternativa (que no aspira a brindar unas condiciones necesarias y suficientes que acoten el concepto): (1) afán por probar lógicamente (donde «probar lógicamente» significa probar lógicamente, o sea según reglas de inducción, deducción o abducción); (2) afán por dilucidar los conceptos, si no definiéndolos, al menos sí esclareciéndolos inferencialmente (o sea brindando, para cualquier concepto oscuro o problemático, algunas indicaciones de en

qué inferencias puede tener ocurrencias esenciales, ora en las premisas, ora en la conclusión); (3) referirse, en sus discusiones, a otros filósofos analíticos y así entroncar —aunque sea indirectamente— con los fundadores: Frege, Russell, Moore, Wittgenstein, Carnap, etc.; (4) un cierto estilo, que no consiste en los rasgos ya señalados pero tiene que ver con ellos. Notemos que los dos afanes son sólo eso, pautas metodológicas o *desiderata*, no patrones estrictos.

Por el contrario la filosofía no-analítica se caracteriza por: un discurso en el que se siguen las frases sin nexos lógicamente discernibles (aunque puedan a veces usarse locuciones ilativas, como «por lo tanto»); un frecuente recurso a neologismos para los cuales no se brinda una dilucidación inferencial ni definitoria; escasas referencias a los filósofos analíticos (salvo quizá a algunos cultores de la pragmática, como Grice o Searle o al último Wittgenstein), al paso que abundan referencias a filósofos no-analíticos, como pueden ser Heidegger, Jaspers, Bergson, Deleuze, etc.; y, por último, un estilo más afín al del ensayo literario.

Una de las paradojas de la división es que, en su evolución, se ha producido una inversión: la filosofía analítica de 1930 tendía a ser antimetafísica y los metafísicos de entonces, como Heidegger, eran netamente no-analíticos e incluso anti-analíticos. Pero desde 1950, a la vez que ha florecido una frondosísima metafísica analítica, la filosofía no-analítica ha abrazado un positivismo —pues positivismo es el rechazo de la metafísica, aunque se exprese acudiendo al prefijo «post».

Veo condenados al fracaso todos los intentos de trazar puentes. Si Thomas Kuhn hablaba de inconmensurabilidad de los paradigmas científicos sucesivos, creo que aquí estamos ante una intraducibilidad e inconmensurabilidad radicales y hasta dos talentos intelectuales, dos ocupaciones, cuyo único punto de contacto es rememorar la anterior tradición que les es común. Unos y otros nos referimos a Heráclito, a Parménides, a Spinoza, a Leibniz; pero, más acá de la era barroca, hay que tentarse la ropa para saber si se trata de un antepasado común o no.

Somos especies diferentes y ni siquiera nos entendemos. Es más, juzgo ocioso que queramos entendernos, pues me parece que será fuente de malentendidos, contrasentidos y diálogos de sordos.

Mejor que pretender confluir es coexistir. Los filósofos coexistimos con los poetas, con los ensayistas, con los cultores de otros géneros literarios. Yo veo la filosofía «continental» como uno de tales géneros, desgajado del árbol de la filosofía. La miro con ojos de analítico (de un analítico nada laxo, que a lo mejor peca de rigidez).

Pero no le rehúso a la filosofía no-analítica un lugar en el ámbito académico, como una disciplina docente; ni rechazo que estemos juntos, a efectos tanto de planes de investigación cuanto de evaluaciones (aunque, crispándome toda esa cultura gestocrática, creo que estaríamos mejor sin ella).

Digo yo, como analítico, que ni la entiendo ni me esfuerzo por entenderla; que de ella sólo sé y comprendo que proviene de un tronco común a aquel del que vengo yo y en algún punto tenemos antepasados comunes.

Paso ahora a la segunda parte de la primera subpregunta: lo atinente a España. En estricta honestidad, mi respuesta sería cortísima: no puedo describir la situación filosófica en España porque, sencillamente, no la conozco. Por circunstancias vitales y profesionales y por mi propia inclinación, ni he tenido muchas ocasiones para hacerme una composición de lugar del panorama filosófico español ni tampoco me ha preocupado. Me he dedicado a hacer mi filosofía.

Sería más fácil si, en lugar de hablar de los últimos 40 años, nos refiriésemos a los años sesenta del pasado siglo, ya que sólo se impartía licenciatura en filosofía pura en tres Universidades españolas. Hoy hay tantos departamentos de filosofía que es muy difícil saber qué se hace en todos ellos.

Lo que sí creo es que la filosofía en España ha sufrido una tremenda tragedia, que, si no la ha hundido, es de milagro: la división oficial en áreas de conocimiento, que ha separado los destinos: por un lado,

de la filosofía del derecho, tras subescindir de la ética; por otro lado, precisamente la ética (bautizada de «filosofía moral»); luego la estética (que nos ha abandonado); viene el área de lógica y filosofía de la ciencia; y, por último, el resto: el área de filosofía.

De ahí se ha seguido que los analíticos hayan quedado confinados al área de lógica y un poco a la ética, siéndoles difícil vivir en la macroárea de filosofía; es, pues, difícil cultivar la historia de la filosofía antigua, la filosofía de la naturaleza y, por supuesto, la metafísica siendo un analítico. Al mismo tiempo lo pasará mal un filósofo heideggeriano del lenguaje en el área de lógica. El divorcio se ve agravado por el que se da entre la filosofía jurídica —sólo presente en la Facultad de Derecho, sólo cultivada por licenciados y doctores en Derecho— y las demás, ausentes de esa Facultad y presentes en la de Filosofía, siendo tal el distanciamiento que puede alcanzarse la licenciatura (o ahora «el grado») de filosofía sin saber que existe una filosofía del Derecho.

Pregunta 1.^a, 2: ¿Qué lugar o «nicho ecológico» creo que ocupa en ese ecosistema la *rara avis* que soy?

Si mi pertenencia a la filosofía analítica es clara, rotunda e incuestionable, mi lugar dentro de ella tiene todas las particularidades que tú señalas. ¿Cuántos filósofos analíticos emplean una lógica deductiva no aristotélica? Y peor, ¿una lógica contradictorial y gradualista? Poquísimos y, a lo mejor, sólo yo.

También está entre mis peculiaridades la filiación hegeliana, dejada atrás en buena medida, pero de la cual persiste siempre algo (un algo muy fuerte y muy hondo).

Otros aspectos de mi contribución filosófica no implican rupturas, en tanto en cuanto no soy el único; p. ej. mi axiología, mi realismo modal, mi platonismo de los universales, mi teoría coherencial de la justificación, mi tesis de la ilegitimidad de la propiedad privada, mi jusnaturalismo aditivo, mi panteísmo.

La combinación de todas esas tesis es menos original de suyo que la mencionada opción lógica, con la teoría de los grados de verdad o

existencia. Lo que sucede es que esa combinación (ya de suyo infrecuente, quizá única) articulada con esa lógica es lo que genera la rareza; por otro lado, habría que demostrar si tal combinación es posible dentro de la propia lógica aristotélica; lo dudo.

Para mí es un poco enigmático por qué no han surgido, dentro de la filosofía analítica, otras propuestas de ese tenor u otro parecido; por qué no asoma nada así en ninguno de los cientos de departamentos filosóficos norteamericanos donde se cultiva la filosofía analítica con enorme rigor y potente vitalidad; departamentos al alcance de cuyos posgraduados están los mismos instrumentos que yo he utilizado: desde las obras de Hegel y las de Platón hasta las lógicas paraconsistentes y *fuzzy*, pasando por los libros de Frege, Quine, David Lewis, N. Rescher, etc.

En cuanto a mi lugar en la filosofía hispana, diré, claro, que yo cruzo todas las fronteras de área. Vengo de la lógica, la metafísica y la filosofía lingüística (prefiero decirlo así, porque era una filosofía del lenguaje en conexión con los problemas y métodos de la lingüística estructural); he trabajado mucho en historia de la filosofía, con dedicación a todas las épocas, de Platón al siglo XX; y, sobre la base de esos fundamentos, he acabado consagrándome a la filosofía jurídica —pero a una filosofía jusnaturalista inseparable de sus fundamentos lógicos y metafísicos. No quepo en ninguna de las cuatro áreas.

En cambio, nunca he escrito nada (filosófico) sobre estética; en el transcendental *pulchrum* no me he adentrado (me habría gustado pero no he encontrado tiempo ni he sentido suficiente vocación para ello).

Respondo ahora a tu segunda pregunta; pero déjame, asimismo, desglosarla en dos.

Pregunta 2.^a 1: ¿Cuál es la «genética» de mi filosofía?

En el origen está una preocupación religiosa, siendo así la cuestión de Dios la primera que me planteé.

A poco de haber llegado al uso de razón, me aparté de la ortodoxia católica según el magisterio eclesiástico. No se trató de una de esas

famosas crisis de fe de la adolescencia o la juventud. A los nueve años todavía no se experimenta eso, pero dejé de creer en la Iglesia (si es que antes había creído en ella).

Quedé así a la deriva de mis propias elucubraciones y lecturas de adolescente que, del hilo al ovillo, me condujeron en pocos años al panteísmo.

Llegado a él, leí a Hegel (a los 15 años de edad), quedando prendado de la dialéctica del ser y la nada y convencido (para toda la vida) de la contradictorialidad de lo real.

El estudio del *Fedón* platónico bajo la dirección de Adrados, el temprano amor a la filosofía medieval y moderna —sobre todo al racionalismo y, dentro de él, Leibniz— y mi precoz interés por la lógica matemática determinaron finalmente mi vocación filosófica, abandonando mi proyecto de consagrarme a la filología clásica.

Todo eso sucede entre 1960 y 1962 ó 63; pero es también el momento en el que hago acto de sumisión al materialismo dialéctico e histórico, a algunos de cuyos rasgos ya me había acercado. Digo que fue una sumisión porque yo así la viví. Había varias tesis de esa visión del mundo que no me convencían (p. ej. no me gustaba nada el ateísmo), pero nadie a mi alrededor pensaba como yo y mis posiciones políticas eran sumamente propicias a esa adhesión, que no resultó, empero, confortable; hubo una resignación pascaliana por mi parte: mi tomar agua bendita fue frecuentar la lectura de obras de Marx y Engels; así y todo, no se produjo un destello de fe, sino un acatamiento mental.

Esa sumisión duró más de diez años, la mayor parte de los cuales los pasé alejado de la actividad académica. Retomada ésta, en 1972, se van a ir perfilando en los años siguientes las líneas directrices que han guiado, hasta hoy, mi ulterior trayectoria: racionalismo leibniziano; contradictorialismo hegeliano; teoría de los grados de existencia; formalización lógica.

El producto es eso que llamé durante mucho tiempo «la ontofánica» y, más modosamente, después «el cumulativismo» —si bien hay

matices o acentos que diferencian una etapa de la otra, así como un cierto desplazamiento temático.

Ha sido una síntesis de las muchas influencias recibidas: Platón, San Anselmo, Nicolás de Cusa, Leibniz, Spinoza, Hegel, Frege, Nicolai Hartmann, Quine, Russell, N. Rescher, David Lewis, Gustav Bergmann, Herbert Hochberg, pero también Ferdinand de Saussure (y otros lingüistas estructuralistas como André Martinet, padre del funcionalismo), el ingeniero Lotfi Zadeh (el mesías del movimiento *fuzzy*) y un lógico combinatorio poco conocido, Frederic Fitch (mucho más que mis colegas de las lógicas paraconsistentes, que sólo llegué a conocer cuando ya había yo elaborado la mía contradictorial). De mi época marxista, ¿cómo olvidar la indeleble huella de Georg Lukács?

Mi obra también ha sido una antisíntesis de todos aquellos filósofos con quienes me ha tocado bregar sin conseguir una relación de sintonía: Aristóteles, Abelardo, Descartes, Berkeley, Kant, Dilthey, Husserl, Carnap, Ayer, Tarski y hasta Wittgenstein (a pesar de mi serie de artículos sobre el *Tractatus*). Si (evidentemente metamorfoseadas) hay tesis incorporadas a mi propuesta de cada uno de los pensadores citados en el párrafo anterior, con respecto a éstos otros se da, preferentemente, un pensar-en-contra: contra el hilemorfismo aristotélico, contra el nominalismo, contra la duda metódica y el idealismo gnoseológico en general —incluyendo el transcendental—, contra el esencialismo (la afirmación de que hay verdades supraexistentiales) y contra todas las formas de positivismo y relativismo.

No menciono a los irracionalistas —de Nietzsche al posmodernismo— porque con ellos ni siquiera he tenido ese acercamiento de la confrontación, sino un rechazo en la lejanía.

Cabe preguntarse si el producto —la ontofántica o el cumulativismo— es reducible a la combinación de esas influencias positivas y negativas. Seguramente no, pues parecen posibles otros sistemas con ese mismo doble alineamiento. Aun así, posiblemente tendrían en común con mi propuesta al menos un aire de familia.

El recorrido de los años 1972 a 1996 desemboca en mi dedicación a la filosofía jurídica, en la cual no he renunciado a nada, habiendo construido sobre los fundamentos aportados por mis precedentes estudios filosóficos.

En el campo de la filosofía jurídica contemporánea he hallado pocos amigos, pues reina el juspositivismo; y aun con los no-positivistas de hoy encuentro escasas convergencias (su no-positivismo me suele parecer inconsecuente, ya que no quieren asentar su filosofía jurídica en cimientos metafísicos). Tengo que retrotraerme a mis clásicos, sobre todo a Leibniz.

Dentro de la actual filosofía del derecho, siento afinidades metodológicas con los analíticos (positivistas o no), pero echo en falta que tomen en consideración las contribuciones de la filosofía analítica en otros campos; p. ej., es importantísimo en derecho el problema de las omisiones, pero no se puede abordar con hondura sin plantearse la cuestión russelliana de los hechos negativos (que en realidad ya suscitó Aristóteles, aunque los rechazara). Asimismo, ¿qué sentido tiene plantearse la responsabilidad jurídica de los colectivos si no se afronta la cuestión ontológica del ente supraindividual?

Para mí hay una continuidad entre mis reflexiones jusfilosóficas y mis precedentes trabajos de filosofía, especialmente de metafísica.

Pregunta 2.^a 2: ¿Qué diría que aporta, o debería aportar, mi filosofía a la historia del pensamiento humano y, concretamente, al medio filosófico español?

Lo que aporta es la vuelta al racionalismo y a la filosofía sistemática. Hablábamos más atrás de la divisoria entre la filosofía analítica y la no-analítica.

Hay que confesar, no obstante, que —tal vez después de M. Blondel, quien acaso fue el último en intentar una empresa así— no se han construido sistemas filosóficos, ni por los unos ni por los otros; sistemas en el sentido de la filosofía perenne, con una metafísica, una teología filosófica, una teoría del conocimiento, una axiología, una

filosofía de la historia y una filosofía del derecho, engarzado todo ello en una teoría axiomática o con tendencia a la axiomatización, deductivamente trabada, que se sirva del instrumental lógico y que —pese a esa generalidad y esa abstracción teórica— también aporte —desde esos fundamentos— respuestas concretas a problemas agudos de la filosofía práctica, a grandes interrogantes humanos.

Mi actual labor jusfilosófica aporta una restitución del jusnaturalismo de la Ilustración sobre cimientos metafísicos de raíz platónica, pero articulado con el instrumental de la moderna lógica matemática.

Mi contribución no se circunscribe al ámbito hispano. Curiosamente, cuando oteo el panorama filosófico mundial para divisar, en lontananza, otras propuestas con tales ambiciones, he de confesar que no se me ocurren más que tres posibles candidatos (cuya obra conozco tan superficialmente que no podría estar seguro de la atribución): José Ferrater Mora, Gustavo Bueno y Mario Bunge, o sea los tres de nuestro mismo ámbito lingüístico (aunque Bunge y Ferrater hayan publicado la mayor parte de su obra en inglés, son medularmente filósofos hispanos).

¿Qué filósofos anglosajones han hecho una aportación así? Claro que Bertrand Russell produjo muchísimos e interesantísimos libros y ensayos sobre todos esos temas; pero, cuando escribe sobre una cuestión, ya ha abandonado el enfoque que presidía su reflexión sobre una cuestión diferente. También Nicholas Rescher es un autor extremadamente prolífico, de envidiable erudición y capacidad de trabajo —siendo, además, uno de aquellos a quienes más debo—, pero le falta perseverancia: se va, con volatilidad, de un paradigma a otro y así, a la postre, sus obras no constituyen una obra. Me pasan por la cabeza muchos otros nombres y a ninguno consigo, sinceramente, adscribir una pretensión sistemática según la he definido: ni Popper, ni Quine, ni Sellars, ni B. Williams, ni D. Armstrong, ni...

En el terreno jusfilosófico, mi contribución reverdece las glorias del racionalismo jurídico de la Ilustración, aunque con una lógica

contradictorial y gradualista que no estaba al alcance de los ilustrados. Esa vuelta al Leibniz como filósofo del derecho es, creo, uno de los marchamos distintivos y característicos de mi trabajo.

Juan Antonio Negrete. - *Eres, pues, uno de esos filósofos analíticos que no se hacen ninguna ilusión respecto a una posible confluencia o diálogo entre los dos grandes continentes filosóficos, el de la filosofía hecha más desde los métodos de la ciencia y la lógica matemática, y el de aquella otra hecha más con los recursos de la interpretación historiográfico-literaria. No esperas que pensadores como Jacques Derrida, Giorgio Agamben o incluso Alain Baidou (a pesar de que este dice inspirarse en la matemática cantoriana) aporten nada a la filosofía como tú la entiendes. Sin duda, eso lo compartes con la mayor parte de los grandes filósofos analíticos, de antes y todavía de ahora, y también –lo que no deja de parecer paradójico– con los cabeza de equipo de la filosofía no-analítica: tampoco estos dedican un minuto a, ni tienen muy buena opinión de, autores como Quine, Kripke o van Inwagen. En lo único en que se entienden es en que no se entienden en nada, digamos. ¿Quizá, por seguir con la metáfora biológica, dirías que se trata propiamente ya de dos especies distintas, que no pueden inter-fecundarse, o solo pueden engendrar algo estéril? ¿Tendríamos que decir, en otros términos, que analíticos y no-analíticos buscan diferentes aspectos o (tomando la imagen de Derek Parfit acerca de consecuencialismo y kantismo), suben por diferentes caras la montaña de la gran palabra Verdad (si esto es posible –y no sé si ahí tu ontología, que contempla diversos aspectos de una realidad única, tenga un recurso para entenderlo–), o bien que sendas super-escuelas buscan inconmensurables sentidos de la Verdad (que sería una cordillera, no un pico único), o incluso que al menos una de las corrientes no busca siquiera la Verdad, sino otra cosa o ninguna otra cosa (como tal vez algunos no-analíticos estarían dispuestos a reconocer)?*

Lorenzo Peña.- Resumo (o reformulo) tu pregunta. He afirmado precedentemente un divorcio entre los analíticos y los no analíticos. ¿En qué estriba ese divorcio? ¿Es como el de dos especies del mismo origen genético? Y, de haber sido así, ¿cuál es, exactamente, la diferencia específica? O sea, ¿cuál es, concretamente, el obstáculo que les impide cruzarse fecundamente? ¿Consiste en que buscan aspectos diversos de la verdad? ¿O en que buscan sentidos diferentes de la verdad? ¿O en que ya al menos una de las dos corrientes no busca la Verdad?

Respuesta: La metáfora de la especiación biológica ya estaba implícita en mi respuesta a la primera pregunta; en efecto, me parece muy pertinente (sin olvidar que es una metáfora). La división en dos especies se consuma entre fines del siglo XIX y comienzos del XX, en ese período en que surgen, por un lado, Nietzsche y Bergson (por mucho que los separe), pero, por el otro, Frege y Russell.

Habrás, efectivamente, citas cruzadas, generalmente baldías y estériles. No estamos ante un genuino y fecundo diálogo (ni siquiera uno difícil, como podía ser el que entabló Leibniz con Locke), por mucho que, a lo mejor, un *paper* analítico mencione a Deleuze o un ensayo no-analítico (uno, p. ej., de Žižek, A. Badiou o B. Latour) cite a Kripke. Lo más verosímil es que tales referencias desfiguran lo referenciado.

Ahora bien, es difícilísimo determinar exactamente en qué estriba esa oposición entre las dos especies resultantes, la de los analíticos y la de los no analíticos. Contestar con solvencia requeriría conocerlos bien a los unos y a los otros, poder caracterizar certeramente, sobre la base de evidencias, a ambas corrientes o —para mí— disciplinas diversas.

Eso presupone poseer un utillaje hermenéutico adecuado. Dudo que los analíticos dispongamos de un método exegético válido para leer a los no-analíticos, y viceversa. A lo sumo podemos avizorar, conjeturalmente. O podemos decir, los unos, qué es lo que, en nuestros intentos de lectura de los otros, nos impide avanzar. (Aquellos que se

ufanan de haber conseguido avanzar es dudoso que hayan entendido y aún más dudoso que hayan sacado provecho alguno.)

En general, no creo que quepa caracterizar a la filosofía, ni a la una ni a la otra, como busca de la verdad. Tú lo dices: unos cuantos no analíticos rechazarían ese propósito. Si —como se lo ganó a pulso— incluimos, entre los no analíticos, al difunto Richard Rorty, está más claro que el agua que ni busca la verdad ni la quiere ni le interesa.

Pero es que, dentro de la filosofía analítica, además de haber algunos que —como el último o el penúltimo Putnam— sólo buscan, en realidad, un sucedáneo de la verdad (la verdad, no con relación al mundo, sino con relación a un modelo ideal de investigación), además de eso, tenemos a los pragmatistas, como R. Brandom, para quienes la verdad es destronada por la aceptabilidad. (No se me oculta que el pragmatismo radical reduce la primera a la segunda.) Admiten, incluso, que ese mismo aserto suyo no tiene por qué ser verdadero, sino que basta con que sea aceptable.

Viene ahora lo más fuerte: hay, dentro de la analítica, filósofos iconoclastas como Stephen Stich que rehúsan a la verdad valor alguno —intrínseco o extrínseco, sustantivo o instrumental—. Para Stich la verdad es una de muchas relaciones semánticas entre oraciones y cosas; otras de esas relaciones pueden ser mejores.

Por añadidura, hay tantos conceptos divergentes de verdad que ese denominador común ni siquiera, en el fondo, es un fuerte aglutinante de los filósofos que sí otorgamos valor intrínseco y extrínseco a la verdad y hacemos de su busca el fin de nuestra misión.

Es muy difícil definir la filosofía. Modestísimamente propondría yo definirla como aquel quehacer intelectual que aspira a desempeñar dos tareas. La primera es hallar respuestas acertadas o válidas a preguntas que no pertenecen a ningún campo del saber para el cual se disponga de un *corpus* acotado de datos empíricos o de un método deductivo delimitado y preciso. P. ej., la zoología tiene su *corpus* empírico mientras que hay una delimitación deductiva exacta y fija para

la teoría de grupos (y para la de retículos y para la de los cardinales transfinitos y para el cálculo integral).

No caeré en la paradoja de Sacristán de que ser filósofo es ser especialista en todo, o sea en nada (versión moderna de la dialéctica hegeliana del ser y la nada). Ese todo es algo y —aunque negativamente— está deslindado, pero no acotado. Así, el problema de si existe un mundo exterior o si, por el contrario, la vida es sueño es filosófico porque no puede hallar la respuesta ninguna disciplina acotable («ninguna ciencia», si se quiere decir así).

La segunda tarea de la filosofía es descubrir, a partir de esas preguntas, otras nuevas que antes no se le habían ocurrido a nadie; y, naturalmente, tratar de contestarlas con un criterio válido.

Espero que esa doble caracterización se aplique, por igual, a la filosofía analítica y a la no analítica. Ahí termina la coincidencia entre ambas.

La analítica acude a la razón, o sea a la lógica: inductiva, deductiva y abductiva. Para aplicar la lógica, tiene que dilucidar los conceptos, ora con definiciones, ora explorando su potencia inferencial. De ahí que la filosofía analítica sea reglada, pautada, con mayor o menor tendencia a la formalización o formalizabilidad. Su concepto de respuesta válida (o correcta) es el de una respuesta que se alcance con un criterio racional, razonando; por «razonando» se entiende: infiriendo lógicamente.

Hasta donde me han dejado columbrar mis infrecuentes excursiones, los no analíticos no proceden así, porque no comparten el mismo concepto de qué sea una respuesta válida o correcta. No me atrevería ni aun a sugerir cuál es el concepto que tienen; dudo que tengan criterio alguno común, compartido por Jaspers, Guattari, Onfray, Lyotard, Baudrillard, Agamben, Vattimo, Sloterdijk etc.

Con enormes vacilaciones arriesgaría la conjetura de que sus múltiples conceptos de qué sea una respuesta válida o correcta tienen que ver con una dinámica del discurso rayana en sus cualidades estéticas; o, alternativamente —para los oriundos de la fenomenología y

corrientes afines—, una vivencia o intuición (eidética, precategórica, prejudicativa).

De ser acertada mi caracterización, en eso estriba la diferencia. Por eso la filosofía analítica —sin forzosamente estar mirando al paradigma de las ciencias empíricas, ni siquiera de las matemáticas, y sin tener que estar apartada de las humanidades (ahí está la floración de estudios analíticos sobre filósofos de la Antigüedad que pueblan revistas como *Apeiron* y *Ancient Philosophy*)—, sí posee una semejanza con las ciencias, con todas ellas (y, si se quiere, es ella misma una ciencia), en tanto en cuanto comparte con todas las disciplinas científicas la pretensión de usar sólo la razón.

En cambio, los filósofos no analíticos, por mucho que adornen o salpiquen su prosa con referencias a contenidos científicos, emplean otros métodos, que no se dejan sujetar a reglas y que resultan enigmáticos para un filósofo analítico.

La disensión va más lejos todavía, ya que, si las preguntas iniciales vamos a dar por sentado que eran las mismas (de no serlo, resultaría misterioso el origen común), desde luego no lo van a ser las derivadas, toda vez que el proceso de derivación —racional para los unos, intuitivo o discursivo para los otros— conduce a interrogantes que no se solapan. Resulta seguramente inútil trasplantar, de la filosofía analítica a la otra, cuestiones como la de los designadores rígidos, las relaciones de accesibilidad entre muchos posibles, la lectura sustitucional del cuantificador o la defendibilidad de una lógica paraconsistente. Del mismo modo es dudoso que un analítico pueda entender conceptos como los de desconstrucción, diferencia, hostipitalidad, topoigrafía, hibrididad y otros por el estilo. (No sé si exagero pensando que un analítico que se adentre en la espesura del bosque no-analítico —especialmente en el posmoderno o hipermoderno— se sentirá tan desconcertado como leyendo grimorios de alguna ciencia oculta.)

Para concluir: no sólo veo difícilísimo —por no decir imposible— que se entiendan los analíticos con los no analíticos, sino que me

parece condenado al fracaso el intento de quien, practicando la en sí fructífera historia conceptual cara a Reinhart Koselleck, extreme su osadía al punto de aspirar a una historia conceptual comparada de las dos filosofías contemporáneas.

Juan Antonio Negrete. - *Es verdaderamente sorprendente este cisma filosófico contemporáneo. Personalmente soy más esperanzado al respecto. ¡Acaso una revolución con un nuevo paradigma permita, mediante métodos y términos impensables ahora, reformular las preguntas de unos y otros de una forma que haga “justicia” a ambos, semejantemente a como en Física se sueña con una teoría que logre unificar la relatividad y la mecánica cuántica! Pero dejemos eso, si te parece. Permíteme, no obstante, que siga preguntándote en torno a cuestiones metafisológicas, en su aspecto más histórico (¡parece que no podemos eludir esta hiper-reflexividad y este historicismo de la filosofía de los últimos tiempos!), pues me gustaría escuchar tus consideraciones acerca del futuro de la filosofía. Cuando empezó la escisión de la que has hablado, uno de los pocos motivos casi completamente comunes a ambas corrientes (aunque entendido en diversos sentidos en cada una) era el de la superación de la metafísica. Pero, mientras que en la filosofía no-analítica, este acabamiento de la metafísica (en una definición del término, a mi juicio, errónea, pero procedente del venerable Kant y sancionada por los profetas Nietzsche y Heidegger) sigue plenamente vigente, en el mundo analítico, en cambio, y como recordabas hace un momento, se ha producido, desde hace varias décadas, un claro renacimiento de la metafísica (entendida en su sentido más clásico, pre-kantiano, de especulación del ser en cuanto ser —y no meramente acerca de la existencia o no de seres trascendentes o del “ente como presencia”, etc.-). Es, sin duda, asombroso que, mientras en las principales cátedras americanas, por ejemplo, se volvía a discutir y se sigue discutiendo, con tanto fervor como rigor, de los criterios de existencia, del argumento ontológico, del problema mente / cuerpo o del asunto de si los valores éticos son*

objetivos o no, cognitivos o no, etc., los filósofos no-analíticos contemplan todo eso como quien contempla auténticos espectros que se creen aún vivos porque no se han enterado de la “muerte de Dios”. Aquí, en el “continente”, es un axioma o, más bien, un dogma, que vivimos en tiempos post-metafísicos y, con ello, post-históricos y, en definitiva, incluso post-filosóficos. Paradójicamente, al mismo tiempo los profesores de filosofía y la UNESCO reclaman una mayor presencia de la filosofía en la sociedad que queremos... ¿Qué crees tú que deparan los próximos años o decenios a esta labor a la que has dedicado tus desvelos: se confirmará o falsará la muerte de la metafísica e incluso de la filosofía, entendida al menos como empresa cognitiva y, concretamente, racional; el revival metafísico-analítico será solo un estertor?, ¿o la filosofía es, incluso en su forma más clásica de metafísica, algo imperecedero e incorruptible, o una especie de ave Fénix?

Lorenzo Peña.- Tu pregunta me lleva a pensar que era, en parte, incorrecta mi respuesta a tu cuestión precedente. Sin habérmelo cuestionado, daba yo por sentado que las dos disciplinas filosóficas contemporáneas, la analítica y la no analítica, compartían al menos los problemas básicos de la filosofía —aunque luego buscaran la solución por vías discrepantes, que las conducirían a problemas derivados no coincidentes y verosíblemente intraducibles. Reflexionando sobre lo que ahora me planteas, caigo en la cuenta de que ni siquiera se da esa coincidencia de punto de partida.

En efecto, ¿cuáles son esos grandes problemas iniciales de la filosofía? Son los que los filósofos han ido inventando desde los presocráticos (y que, de otro modo, se plantearon también en las civilizaciones china e hindostana). Problemas como: ¿qué es existir? ¿Qué existe? (No el banal interrogante de si existen mamíferos de 35 metros sino el de qué grandes clases de entes hay en la realidad.) ¿De dónde sale todo lo que hay? ¿Por qué existe algo en vez de que no haya nada?

¿Hay sólo cosas individuales, como las piedras y los peces, o también hay un algo que tengan en común las piedras, la petreidad? Si lo hay, ¿qué es? Si no, ¿en qué consiste que las piedras sean piedras y no otra cosa? ¿Cómo distinguir lo verdadero de lo falso? ¿Qué criterio tenemos para conocer, para decir que sí o que no? ¿Cómo sabemos que no nos engañamos? Y ¿qué es eso de conocer? ¿No difieren la realidad y la apariencia? ¿Para qué nos sirve el conocimiento? En general, ¿para qué nos sirve lo que creemos que nos sirve? ¿Qué es eso de servirnos? Y, en definitiva, ¿qué sentido tiene la vida, si es que tiene alguno? ¿No es pura ilusión o mero capricho considerar que unas cosas valen la pena y otras no? Y así sucesivamente. Las grandes cuestiones de la metafísica, la teoría del conocimiento, la axiología y demás ramas de la indagación filosófica.

Hete aquí que, dándoles vueltas a esos problemas, los filósofos descubren otros secundarios. Muy alegremente, había yo sobreentendido que la escisión sobrevinida hacia comienzos del siglo XX nos había hallado a los filósofos dándoles vueltas, los unos y los otros, a esos mismos problemas básicos. Ahora, hecha la reflexión, me percaté de que no fue así. Al menos los no analíticos no partían ya de esos problemas, sino de otros secundarios o terciarios. No adoptaban la mirada ingenua, la *intentio recta*, sino la *intentio obliqua*. Partían de problemas suscitados en la tradición kantiana y en otras afines, que no se preguntan tanto por los problemas filosóficos en sí cuanto por la propia filosofía. El principal asunto que suscita su interrogación no es qué sea la Verdad, o qué exista, sino qué buscan los filósofos al formular esas preguntas y si tiene sentido formularlas; de tener sentido, si puede haber verdad en las respuestas y cómo podríamos averiguarlo. De ahí surgen otros problemas, terciarios, sobre el fenómeno y el noumenon, sobre el sentido del sentido. Todo muy hiperreflexivo.

Los filósofos no analíticos de fines del XIX y comienzos del XX —pero también no pocos filósofos analíticos de por entonces o algo

después— parten, pues, de problemas derivados y secundarios. Quizá en el transfondo de todos esté Kant (aunque un aserto tan perentorio es arriesgado, estando sujeto a revisión).

Ahora bien, no concuerdo con una afirmación del planteamiento de tu pregunta, a saber: que, en el momento de producirse la escisión, la filosofía analítica se pronunciaba, igual que su contrincante, por la superación de la metafísica. Sólo podemos verlo así si pasamos por alto que, entre 1891 y 1919, las dos figuras principales de la naciente filosofía analítica (sus genuinos fundadores) son Frege y Russell, quienes, a lo largo de esos seis lustros, están elaborando sus teorías metafísicas, igual que es Russell quien plantea el problema del cognitivismo ético (desde un punto de vista anticognitivist, ciertamente, pero ya abordando, en pos de Moore, la cuestión de en qué consiste esa especial cualidad de ser bueno). Sólo después de sus conferencias de 1917-18, «La filosofía del atomismo lógico» —expresión última de su metafísica—, emprenderá Russell una senda neo-humeana que lo acercará al naciente neopositivismo vienés.

Llevas razón en la formulación que has dado a la pregunta si nos plantamos en los años 20 del siglo XX. Entonces ya están pasadas de moda las metafísicas fregeana y russelliana. En su *Tractatus*, Wittgenstein había ofrecido una versión propia del atomismo lógico (para algunos intérpretes, no metafísica, aunque yo lo veo de otro modo). Pero en los años veinte ya se alejaba de esa fase de su pensamiento. Conque la filosofía analítica entre 1920 y 1950, aproximadamente, también va a partir más de cuestiones secundarias que primarias. Todos son antimetafísicos y anticognitivistas en ética: Carnap, Neurath, Schlick, Popper, Ayer, Austin, Ryle, el segundo Wittgenstein, Reichenbach, Hempel, Tarski. Apenas un par de polacos (herederos de la escuela austríaca) hacen pinitos que podríamos (¿generosamente?) considerar metafísicos: Leśniewski y Łukasiewicz. Nadie les escucha y pocos los leen. Desde luego está Gödel, pero por entonces sólo se conocen sus trabajos técnicos (su obra filosófica es esencialmente póstuma).

Quine va a zarandear esas convicciones antimetafísicas con su primer artículo de 1935, «Truth by Convention»; era un jovenzuelo de 26 años; su maestro Carnap apreciaba mucho al respondón discípulo; de momento no halló un gran eco ese artículo, que merecería haber causado un terremoto intelectual. Desde 1950 cambia el ambiente. Esta vez ya no pasan desapercibidos los trabajos de Quine, especialmente su libro *Desde un punto de vista lógico*. Su teoría del compromiso ontológico revoluciona toda la filosofía analítica, quedando derrotado Carnap en su intento de salirse por la tangente con el distingo entre cuestiones internas y externas.

A la vuelta de los años 50 y 60 se produce un estallido metafísico; desentiérranse las obras de Russell y Frege, se elaboran nuevas metafísicas analíticas, surge la temática del realismo modal, se impone el cognitivismo ético (lo cual implica el reconocimiento de propiedades no observacionales). En los años 70 y 80 todo eso va a más, aunque en parte el mismo Quine haya socavado su propia aportación con sus tesis de la indeterminación de la traducción y la relatividad ontológica (que, en cierto modo, vendría a darle la razón a Carnap en la polémica de los años 40).

Entonces entra en crisis esa restitución de la metafísica. El libro de Hao Wang de 1985, *Beyond analytic philosophy*, expresa un malestar y extiende un diagnóstico letal. Quine, principal adalid y exponente de la filosofía analítica, la habría llevado a su esplendor pero también a su ocaso, al desembocar en el nihilismo o negativismo de la indeterminación. Se desplaza entonces el centro la preocupación de los filósofos analíticos, fijándose más en problemas de filosofía de la mente y de teoría del conocimiento, al paso que se rehabilita la dicotomía —cuestionada por Quine— entre enunciados analíticos y sintéticos. Surgen por entonces el neopragmatismo de Brandom, el relativismo de Margolis, el irracionalismo epistemológico de Feysabend y el idealismo («realismo interno») de Putnam; poco después,

posturas iconoclastas como la de Stich, ya aludida más arriba. También se esboza una vuelta a Carnap.

En suma, parece como que hacia 1990 esté agotado el proyecto de la filosofía analítica de seguir haciendo metafísica. No va a ser así. La crisis quebrantó certezas y, pasajera y, alimentó escepticismos, pero muchos filósofos analíticos siguieron y siguen haciendo metafísica.

Continúan discutiéndose en la filosofía analítica: el libre albedrío; las pruebas de la existencia de Dios y las de su inexistencia; la realidad o no de universales; los posibles inactualizados; las cualidades éticas objetivas; las categorías ontológicas; la hipótesis de que la vida sea sueño (ahora reformulada como la de que nuestras experiencias sean las de un cerebro en una probeta, artificialmente inducidas). En suma, todos, absolutamente todos, los problemas de los filósofos de toda la vida, los que podían plantearse Platón, Crisipo, Avicena, Duns Escoto, Malebranche o Locke. La metafísica analítica goza de insultante buena salud.

Resumen: ya en sus orígenes es metafísica la filosofía analítica; hacia 1920, transitoriamente, va a olvidar esa vocación metafísica bajo el impulso neopositivista; sin embargo, en los años 40/50 su propia autocritica, restituyendo a la metafísica su sitio, la catapultó a una pujanza inusitada, con la floración de teorías metafísicas más audaces y barrocas que las que nunca antes se habían propuesto (p. ej. el realismo modal de David Lewis).

Evidentemente es muy otro el itinerario seguido por la filosofía no analítica. Podemos decir que es inverso. Al principio no era tan rotundo ni tan consecuente el rechazo de la metafísica. La obra de Bergson, Heidegger, Jaspers, el Sartre del *Ser y la nada*, G. Marcel y otros puede calificarse como metafísica (independientemente de si al autor respectivo le complacía o no verse atribuir tal rótulo). Lo que vendrá en pos de ellos ya habrá abandonado tales pretensiones. Una cuestión como la heideggeriana de la diferencia ontológica —entre el

ser y el ente— hallará, a lo sumo, un eco muy desfigurado y desvaído en los neo-heideggerianos del posmodernismo.

Pero ¿qué es metafísica? Tú la defines como el estudio del ser en cuanto ser. Muy aristotélico. Pero el propio Estagirita, en los libros que forman su tratado de Filosofía Primera —clasificados, siglos después, como los ultrafísicos—, abordaba muchas otras cuestiones. Te propondría yo que conviniéramos en una definición laxa: el estudio de problemas sobre la realidad en general, tales como: qué es el existir; qué cosas existen (qué grandes clases —o, si se quiere, categorías— de cosas hay); por qué existen; para qué existen; qué es la causalidad; qué es un universal; qué son las ausencias o carencias; qué es lo necesario, qué es lo contingente, etc.

No creo que la filosofía actual no analítica renuncie sólo a la metafísica. ¿No abjura también de la teoría del conocimiento, de la axiología, de la filosofía de la historia, de la teología filosófica (como no sea, tal vez, algún pensador aislado, digamos Lévinas)? ¿No conduce a un laberíntico metadiscurso del metadiscurso, del cual no se sale ni con un hilo de Ariadna?

Si las cosas son como las veo yo, la síntesis entre la filosofía analítica y la no analítica no es ni posible ni, sobre todo, deseable. No hay similitud con la relación entre la teoría de la relatividad y la mecánica cuántica, porque ambas son teorías apreciables o apreciadas (aunque quizá, a la postre, la verdadera solución sea algo que supere y niegue a la una y la otra). Mas, ¿cómo va a ser apreciable el abandono de la metafísica, de la teoría del conocimiento y de la axiología?

¿Mi pronóstico para el futuro? Si ese futuro es de veinte siglos, entonces soy rotundo: la metafísica gozará de mejor salud que hoy, porque el ser humano no puede, sin suicidarse, renunciar a sus grandes avances espirituales, uno de los cuales —quizá el más excelso— es la filosofía; y, dentro de la filosofía, la metafísica. Lo vaticino para dentro de 20 siglos y 200 también.

Mas ¿qué va a suceder de aquí a que pasen cinco años (para usar el título de una obra de García Lorca)? No lo sé, pero soy muy pesimista a corto plazo. El mundo académico está hoy dominado por la gestocracia, que desdeña la metafísica. Para ganarse el sustento (los quinquenios, los sexenios y los programas de I+D), los profesores de filosofía se verán compelidos a desentenderse de las grandes cuestiones teóricas para consagrarse a la filosofía aplicada: los ensayos clínicos, el aborto, las patentes, los trasplantes, los criterios de equidad social, la integración de inmigrantes, la rendición de cuentas, la responsabilidad social de las empresas, la prostitución, los temas de género, la acción afirmativa, la laicidad.

Me maravilla que, en este ambiente, todavía haya —sobre todo en USA— departamentos de filosofía donde se estudian los estados de cosas, las cualidades, los sortales, los contrafácticos y temas así. ¿Durante cuánto tiempo podrán hacerlo? Me temo que nos va a ahogar la gestocracia; no podremos seguir cultivando en la Universidad ni metafísica ni teoría del conocimiento ni axiología pura; sólo aplicada —y aun eso con sujeción a criterios de rentabilidad, aunque sean peregrinos.

Frege no habría obtenido ningún quinquenio ni sexenio ni proyecto de I+D. Su principal libro (*Grundgesetze der Arithmetik*) lo publicó a cuenta de autor, ya que ninguna editorial de prestigio lo había querido; sus artículos, hoy considerados joyas, aparecieron en pequeñas revistas de bajo impacto (del ínfimo cuartil, de haber existido entonces tal clasificación). Pero la Universidad humboldtiana aseguraba una libertad de cátedra que permitía continuar una carrera aunque fuera sin reconocimiento coetáneo.

Hoy eso es imposible. El que encare un destino así está condenado, no ya al ostracismo y al ninguneo, sino a la proscripción e incluso a venir expulsado de la Universidad, por una vía u otra. Es que no creo que haya siquiera profesor alguno que contemple tal perspectiva con resignación, confiado en la valía intrínseca de su tarea intelectual.

A la vez que el estudio académico de la filosofía corre esos peligros, en los niveles preuniversitarios la enseñanza de la filosofía se degrada, viniendo erosionada o, si no, adulterada, embutida por la fuerza en menesteres subalternos, como el de escuela de ciudadanía.

Me temo, pues, que la filosofía fetén saldrá de la Universidad. ¿Dejará de cultivarse? Sin duda que no. Antes o después, volverá, como ha vuelto ya otras veces. La Universidad es un buen marco institucional, que ha permitido su florecimiento, pero no es indispensable. Surgirán nuevas escuelas y atraerán nuevos adeptos. Pagadas o sin pagar; tal vez gratis. Se desempolvarán las grandes obras metafísicas, que se estudiarán con ahínco y fervor, proponiéndose nuevas soluciones. Los antimetafísicos habrán caído en el olvido; nadie pondrá flores sobre su tumba.

**2. Del sentido de la vida;
unidad y grados de la Realidad;
de la máxima realidad o Dios;
otras cuestiones metafísicas y ontológicas**

Juan Antonio Negrete. - Vayamos, pues, a esas grandes cuestiones perennes, que efectivamente la burocracia no entiende ni soporta y que quedan para héroes que, contra viento de sexenio y marea de publicación vacua, mantienen viva la llama a la que, según la conocida frase de Wittgenstein, se trata de acceder de nuevo cada día retirando la escoria helada y muerta que tiende a rodearla y asfixiarla. En tu enumeración de las grandes cuestiones, y a modo de resumen —he creído entender—, mencionabas el asunto de “el sentido de la vida” (parece que esta frase pide unas pudorosas comillas). Uno diría que, descontados los “adornos conceptuales” (por usar una expresión de nuestro admirado Quine), ese es el problema o familia de problemas que ha ocupado siempre a los filósofos, paradigmáticamente a la filosofía más socrática. Es, además, “un” problema con “un” esencial importe práctico, si no incluso terapéutico: cómo hemos de vivir, para qué estamos... Sin embargo, el profano (suponiendo que haya propiamente profanos de la filosofía) tiene muchas veces la percepción de que los filósofos profesionales o académicos abandonaron hace siglos esas preguntas. Y no pocos filósofos parecen darles la razón. Las cuestiones derivadas o secundarias, hiperreflexivas y endogámicas, a las que te has referido, parecen haber envuelto la “cuestión vital” tras tantas capas que resulta ya inaccesible. Heidegger explícitamente (y seguro que muchos heideggerianos implícitamente) despreciaba todo papel de la filosofía en algo así como el arte de saber vivir. Y, por mirar hacia tus queridos analíticos, en el libro *Analytic Philosophy: the History of an Illusion*, Aaron Preston (además de señalar, por cierto, lo paradójico que resulta que una filosofía que hace profesión de definición y claridad, no posea una definición clara y compartida de lo que es ella misma) recuerda cómo un aspirante a filósofo

que se presentase ante un profesor universitario diciendo estar interesado en problemas como ese, se vería casi invariablemente decepcionado por la sanción de “vieja filosofía”. Incluso algunos importantes filósofos (Preston cita, por ejemplo, a Robert Solomon y, creo recordar, a Dummett) lamentan que la filosofía se haya ganado la reputación de tarea esotérica, bizantina y baldía. Estoy convencido —corrígeme, si no— de que no crees que en realidad la filosofía contemporánea haya olvidado un ápice del viejo problema del sentido de la vida, incluso cuando ha usado un lenguaje más técnico. Ahora bien, haciendo memoria, no recuerdo que en ninguno de tus escritos, ni siquiera en una coda, hayas dedicado un párrafo explícito a precisamente eso y en esos términos: el problema del sentido de la vida, si bien, sin duda, el lector puede hacer el ejercicio de deducirlo de tus tesis: de tu panteísmo, de tu iusnaturalismo, de tu teoría del bien común, etc. Soy consciente de que es una pregunta excesiva, pero, ¿cómo resumirías, en apenas un párrafo y casi para un “profano”, lo que tu propuesta filosófica tendría que decir sobre el sentido de nuestras vidas?

Lorenzo Peña.- Tres reacciones me suscita tu comentario, Juan Antonio. Refiérese la primera a la ausencia de una definición rigurosa y compartida de qué sea la propia filosofía analítica. Versa la segunda sobre la significación de la filosofía analítica y su relación con las cuestiones vitales del hombre. Céntrase ya la tercera en el problema más específico del sentido de la vida.

Empiezo por la primera. Que la filosofía analítica —esa misma que ensalza y pregona los cánones metodológicos de rigor, claridad y dilucidación conceptual— carezca de una dilucidación conceptual clara y rigurosa de sí misma podría tener tan poco de extraño como que, según Malebranche, el alma, que ve en Dios las ideas —y, por lo tanto, también las cosas—, no se vea a sí misma en Dios. El conocimiento reflejo es un grado más alto que el directo. El zoólogo es incapaz, aplicando su metodología científica, de decir nada sobre la propia zoología.

Para ser justos, hay que reconocer que muchos filósofos analíticos han propuesto esclarecimientos y hasta definiciones precisas de qué es la filosofía analítica. No importa que no haya entre ellos coincidencia de opiniones. En realidad no hay ni una sola tesis compartida por todos los filósofos analíticos, como no sea la convicción de que la única vía de investigación filosófica es la razón y que para determinar qué es la razón la lógica tiene mucho que decir (o sea, lógica y razón están íntimamente vinculadas).

Tras ese apunte sobre la autocomprensión de la filosofía analítica, paso ahora a abordar la segunda consideración. Hallámonos ante una gran paradoja. La filosofía no analítica está erizada de jerigonza, ofrece un aspecto arcano, viene rodeada por un halo de enigma, presentando a veces un aire de birlibirloque, porque sus problemas suelen ser indecifrables (no es ya que sea poco o nada comprensible la solución, es que ni siquiera se sabe cuál es el problema, al venir éste enunciado en palabras difíciles de entender); se recrea en su propia oscuridad (es paradigmático el rechazo heideggeriano de la claridad —aunque no creo que todos lo sigan por esa senda y aunque no falten analíticos, como Sellars, que pecan un poquitín de lo mismo). Sin embargo, esa filosofía tan iniciática, de acceso tan escarpado, atrae mucho a sectores intelectuales no filosóficos. En cambio la filosofía analítica, que huye de la jerga (y, cuando introduce un neologismo, lo aclara), que avanza por pasos lógicos —de suyo, accesibles a cualquier mente racional que haga un esfuerzo de pensar—, que se afana por ser diáfana, esa filosofía sin misterios, parece a los no filósofos muy dura, muy técnica, dedicada a disquisiciones puntillistas, a minucias conceptuales, a sutilezas; en suma, repróchasele pecar de lo mismo que pecó la escolástica, con la cual guarda tan hondas similitudes.

La paradoja se agrava si nos percatamos de que la filosofía analítica ofrece todos los instrumentos conceptuales para pensar relevantemente sobre cuestiones prácticas. De hecho no pocos filósofos analíticos consagran buena parte de sus esfuerzos a abordar concienzudamente

tales cuestiones: el libre albedrío, la responsabilidad causal por acción y omisión, problemas bioéticos, las relaciones entre humanos y no humanos, los dilemas morales, la cuestión de la existencia más allá de la muerte, la legitimidad racional de la fe, la cuestión de si tiene o no interés preocuparse por la propia identidad y en qué consiste ésta. Mas hete aquí que a los no filósofos les resulta abstruso cuanto hagan los filósofos analíticos para implicarse en esas cuestiones; no enganchan.

En el estilo estriba la primera causa de que la filosofía analítica tenga esa fama de esotérica y bizantina (en un sentido también injusto de «bizantino»). El propio afán de claridad y rigor impone unos constreñimientos. No basta decir «La afirmación de más atrás», porque hay muchas afirmaciones de más atrás; para fijar de cuál de ellas hablamos, se les asignan rótulos: «(1)», «(1a)», etc. Ya eso determina que no se pueda leer un texto de filosofía analítica como quien lee un ensayo literario: hay que volver atrás, releer muy cuidadosamente la enunciación, retener todas sus palabras, cada una de las cuales es esencial en el razonamiento, pues se escatiman las redundancias.

La segunda causa es que —eso hay que reconocerlo— la mayor parte de los *papers* de filosofía analítica versan sobre cuestiones muy delimitadas y de detalle; si se extralimitan o exceden el número de palabras autorizado por la revista, los relatores dictaminarán la no publicación.

La tercera causa es que, incluso cuando se abordan temas más ambiciosos, hácese desmenuzándolos, analizándolos en sus detalles con sumo cuidado, lo cual exige una lectura muy atenta.

La cuarta causa es el uso de formalizaciones lógicas, pues es bien sabido que cualquier recurso a notaciones simbólicas ahuyenta a un espectro de lectores potenciales, sobre todo si ese recurso es intenso o complicado.

La quinta causa es que lo que en el bachillerato han solido estudiar como filosofía (y eso cuando han tenido esa suerte) aquellas

personas con inquietud intelectual suficiente para inclinarse sobre un libro filosófico les ha inspirado una idea vaga de qué es filosofía que se ve decepcionada por lo que encuentran en un texto analítico; esperábanse algo más ensayístico; con un ensayo no-analítico, aunque no entiendan gran cosa, barruntan que se está hablando de la vida, de la existencia, y cosas así; y, si no se comprenden las palabras, queda el recurso a hacer volar la imaginación. (De ahí que algunos neologismos posmodernos, como la «subsunción», hagan furor entre personas que ignoran casi todo de la filosofía, igual que en otro tiempo los latinajos misales eran populares entre la gente humilde del campo y de la ciudad.)

La sexta causa es que los filósofos analíticos no han solido proponerse explicar sus investigaciones de manera llana, suavizando esos escollos; y es que tienen una marcada vocación intra-académica, muy de cara a sus colegas analíticos, considerando que sería rebajarse hacer presentaciones didácticas de divulgación de sus ideas.

La séptima causa es que los filósofos analíticos no hacen política ni activismo social; cuando lo hacen, ponen todo el esfuerzo del mundo en deslindar, de la manera más escrupulosa, ese activismo de su labor filosófica profesional —pues, de no, a buen seguro se les notaría como demérito.

La octava causa es que, con razón, los filósofos analíticos son prudentes, no aventurándose a la ligera a promulgar asertos a favor de los cuales no cuentan con argumentos que les parezcan sólidos, a menos que se trate de premisas que juzguen evidentes y —en su contexto y entorno— indiscutidas o indiscutibles. Eso da la impresión de un pensamiento timorato, que no se arriesga a ofrecer nada grande, fuerte, impactante.

La novena causa (no independiente de alguna de las precedentes) es que los filósofos analíticos son poco conocidos, salvo rarísimas excepciones (cada vez más raras). Ellos mismos no se capitalizan mediáticamente.

La décima causa es que, si bien en cualquier tendencia o escuela filosófica nos topamos con falta de unanimidad y contraste de pareceres, las discrepancias son más visibles en la filosofía analítica, pues el típico *paper* es una nota de discusión, de refutación, de contraobjeción; eso transmite al vulgo una impresión de que la filosofía analítica será muy rigurosa, pero no sirve para nada, porque, en definitiva, no llega a ninguna conclusión firme, no pudiendo ir más allá de asertos opinables, en espera de venir refutados.

La undécima y última causa es que el filósofo analítico normal no pule su estilo, justamente porque no se ve como un escritor. De ahí que la lectura de sus textos no ofrezca el atractivo de la bella prosa.

Varios de esos fenómenos afectan también a la filosofía no analítica. Si algunos de ellos emanan del talante característico del filosofar analítico, otros vienen impuestos por la cultura gestocrática. Los esfuerzos para llegar a un público más amplio perjudican la concentración en aquello que es rentable de cara al próximo quinquenio o sexenio o de cara al próximo proyecto de I+D. La gestocracia nos ha marcado dos pautas coercitivas: (1.^a) la producción de *papers* como gallinas ponedoras (a cinco por sexenio, siempre que aparezcan en revistas de alto impacto y obtengan suficiente número de citas en Latindex o donde demonios sea); y (2.^a) la factura ajustada a los parámetros preceptivos de las revistas de impacto (la guillotina del número de palabras, el acotamiento estrictísimo del problema abordado y las bibliografías de estilo APA [p. ej. «Hegel, 2003: 216»]).

Todo eso es antifilosófico. El *paper* es en general un modo de expresión poco apropiado para el texto filosófico; pero el *paper* así constreñido es mucho más inapropiado. Por otro lado, uno de los modos más adecuados de expresión filosófica es la monografía corta (el opúsculo o folleto), que hoy resulta casi imposible publicar; al paso que el libro viene desconsiderado de cara a las evaluaciones sexenales.

Las extravagancias de un filósofo analítico que vierta parte de sus afanes en labores de divulgación o en foros no profesionales corren el riesgo de perjudicarlo a la hora de las evaluaciones.

Para recuperar la misión social y cultural de la filosofía analítica —y de la filosofía a secas— hemos de luchar por sacudirnos el yugo de la gestocracia.

En particular, eso sí, incúmbenos una difícilísima tarea a los filósofos analíticos deseosos de transmitir una imagen diferente de nuestra profesión. Algunas de las causas más arriba invocadas son inevitables, cabiendo sólo esperar a que, pese a los obstáculos, el público, usando su razón, acabe comprendiendo el impacto de la filosofía analítica para cuestiones vitales del ser humano; y que, si bien es verdad que el filósofo analítico nunca puede ofrecer soluciones definitivas e irrefutables, ése es el destino del ser humano, privado de medios que le procuren certezas absolutas e inmovibles. (Tal vez los ángeles tengan esos medios, pero nosotros, animales semirracionales, no.)

Otras de esas causas sí son superables, mediante un esfuerzo. Sólo que hay que proponérselo.

Dejo atrás esa cuestión y paso ya a aquello con relación a lo cual todo esto ha sido un rodeo: el sentido de la vida.

Lo primero que me viene a la mente es el título de aquel ensayo de Mario Bunge en homenaje a José Ferrater Mora: «El ser no tiene sentido y el sentido no tiene ser». Personalmente discrepo. Si fuera ateo y no panteísta, seguramente pensaría que el ser no tiene sentido. Y si no fuera realista platónico-fregeano, creería que el sentido no tiene ser.

Para determinar si algo tiene sentido y, de tenerlo, averiguar cuál es, hemos de aclarar primero el concepto de sentido que estamos usando.

Hay un sentido de «sentido» que no es el aquí pertinente: el sentido semántico, el de las señales de un sistema semiótico: el sentido de las luces de un semáforo o el de las oraciones del *Kempis*. Para algunos, un cuadro pictórico tiene sentido (en esa acepción); para otros no.

Más compleja y a veces acalorada es la discusión sobre si tienen sentido (semántico) los productos de otras artes gráficas o los de la música.

Hay otra acepción de «sentido». Una que evoca locuciones parónimas como «valer la pena», «ser para algo» (para algo a la postre merecedor del esfuerzo invertido o de los recursos consumidos).

Si es correcta mi lectura del *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein, lo que nos viene a decir ahí del sentido de la vida es que es un problema que ha de disolverse, no resolverse; por eso quienes lo han hallado no tienen nada que decir. Y es que el sentido de la vida no es más que vivir, el mero, escueto y nudo vivir. El peor crimen es el suicidio porque en él no se concede a la víctima ni la más mínima posibilidad de resistir; no porque la vida valga para otra cosa (p. ej. para ser feliz o para contribuir al bien público o lo que sea), sino porque la vida es para sí o no es para nada.

Mi enfoque es opuesto a éste. Para aclararlo, empecemos por preguntarnos cuándo decimos que algo —una tarea, un esfuerzo, una penalidad, una vivencia— ha tenido sentido o lo va a tener. Y cuándo decimos que tal empresa o aventura carece de sentido. Aproximadamente, queremos decir que tiene sentido aquello que vale la pena. A veces, vale la pena porque es un medio para un fin, deliberadamente escogido, apropiado y proporcionado. Otras veces no sucede así, no ha habido una teleología, pero, por azar o por concatenación causal, el hecho es que de un suceso o una experiencia, que quizá no ha sido agradable, ha emanado un resultado que vemos favorablemente; y entonces decimos que ese suceso ha tenido sentido. Tienen sentido viajes, operaciones quirúrgicas, horas de estudio, exámenes, batallas, cortejos.

Demos un paso adelante. Cuando decimos que ha tenido sentido cursar la carrera de ingeniero naval es porque el resultado es valioso: ser ingeniero naval, ejercer esa profesión, construir barcos y radas y así vivir mejor y contribuir a la prosperidad pública. ¿Tiene sentido vivir mejor? ¿Tiene sentido contribuir a la prosperidad pública?

En general, si A tiene sentido porque conduce a B, ¿no hace falta que B tenga también sentido? ¿O basta con que sea valioso? Parece que contestamos a gusto a la pregunta de si tenía sentido estudiar la carrera, pero nos causa perplejidad o desazón la de si tiene sentido vivir bien o ser útil a la sociedad. Sin embargo, ¿pueden las acciones o los estados del ser humano ser valiosos si carecen de sentido, e.d. si no conducen a nada que sea valioso?

P. ej., puede pensarse que hacer el amor es valioso en sí mismo, pero que no vendría a cuento preguntar si tiene sentido o si sirve para algo; porque, si decimos que sí, acabaremos en un círculo: hacer el amor sirve para ser uno mismo más feliz y hacer más feliz a la otra persona; y ser más feliz y hacer más feliz al otro sirven para que la vida sea mejor; y que la vida sea mejor sirve para que en ella abunden las realizaciones de las potencialidades humanas, entre ellas la de hacer el amor. Se ha completado el círculo.

Por otro lado, aparte de esa circularidad de *tener sentido*, está la transitividad, o no, del propio sentido. Hay que plantearse si, en el caso de que A tenga tal sentido por servir al fin valioso B y que B sea valioso porque tiene sentido ya que sirve al fin valioso C, el sentido de B va a ser el sentido de A. Si el sentido de hacer la carrera de ingeniero naval es alcanzar ese título y el de alcanzarlo es construir barcos y el de construir barcos es hacer a la sociedad próspera, ¿podemos inferir que el sentido de estudiar la carrera es hacer a la sociedad próspera?

Una de las dificultades con tales preguntas es que, si bien podemos contestar de un modo u otro, parece que las respuestas serán meras estipulaciones conceptuales de cada quien. O nos enfrascamos en la lexicografía para saber cómo se usan las locuciones, o estamos en el terreno de las preferencias subjetivas.

A sabiendas de tales dificultades, yo propondría estas respuestas. En primer lugar, que ninguna acción humana es valiosa si no tiene sentido, o sea si no es valiosa para algo. En segundo lugar, que no importa que al final incurramos en una circularidad, porque la realidad es

circular y la esfera axiológica también. En tercer lugar, que la relación de ser-el-sentido-de no es transitiva, pero la de tener-sentido sí lo es. ¿Para qué sirven nuestras vidas? ¿Son los ríos que van a dar en la mar, que es el morir? ¿Es la vida humana ser para la muerte? ¿Tiene sentido esa muerte?

Lejos de mí compartir tales nihilismos. El sentido de la vida del individuo humano es el de contribuir, con su propia autorrealización y expansión vital, a la mayor realidad de la propia especie; la muerte, parte de la vida (no su límite externo, como pretenden Wittgenstein y Heidegger), es uno de los hechos de la vida, la cual no se extingue del todo con el morir. A su vez, la mayor realidad o existencia de la especie humana tiene el sentido de hacer más existente el rincón del universo que constituye su habitáculo, un incremento de existencia cuyo sentido es la máxima plenificación entitativa del cosmos, que sirve para que sus partes se realicen lo más posible. Ya tenemos el círculo. No ha de asustarnos ni decepcionarnos.

Carece de sentido la vida de quienes han venido al mundo para hacer de él un infierno; la de los egoístas extremos, incapaces de aportar nada a los demás y a la colectividad; la de los holgazanes ineptos para experimentar el placer del esfuerzo.

Por eso, le concedo a Marx que la vida vale la pena cuando el trabajo es la primera necesidad vital (un punto de vista que fue constante en toda su obra, de los manuscritos de 1844 a la *Crítica del programa de Gotha* de 1875), en tanto en cuanto el trabajo —ese desgaste de energía que sólo se justifica en aras de un fin (la cosecha, el salario, el éxito)— circularmente se acaba convirtiendo en la fuente de más honda y genuinamente humana satisfacción, el placer de trabajar.

(De ahí que piense que el derecho a un puesto de trabajo es uno de los más esenciales derechos naturales del hombre que de ninguna manera ha de venir subordinado a otros derechos, ya sean de libertad o de bienestar; y que son las peores violadoras de los derechos humanos

aquellas sociedades que, vulnerando el derecho al trabajo, condenan a la desocupación a una parte de su población.)

Trabajando es como hacemos la vida humana más humana y la familia humana más real. Ése es nuestro destino, asignado por la madre naturaleza. Vivir para trabajar, trabajar para vivir mejor; vivir y trabajar para que el ser humano se realice más, tenga más existencia, sea más. Tal es, para mí, el sentido de la vida.

Juan Antonio Negrete. - *El sentido de la vida, dices, consiste en contribuir, mediante la propia realización y “expansión vital” de uno, a la “mayor realidad” de la propia especie y, en último extremo, a la “máxima plenificación entitativa” del cosmos, la cual, a su vez y circularmente (en un círculo virtuoso), sirve para que sus partes se realicen lo más posible. En estos asertos, de resonancias platónicas y leibnizianas, aparecen concentrados algunos de los principales aspectos de tu pensamiento, tales como tu gradualismo ontológico, tu realismo y cognitivismo axiológico, o tu “consecuencialismo coherentista” —¿acceptarías esta denominación?—. Si te parece, empezaré por preguntarte acerca de lo primero (primero no solo en el orden de mi enumeración, sino en cierto orden natural de tu discurso filosófico, ya que piensas que los valores y sentidos tienen un anclaje “natural” u ontológico).*

Hablas de “grados de realidad o existencia”. He aquí una tesis, por cierto, completamente extraña en el mundo de la filosofía analítica (también, o incluso más, en el de la filosofía no-analítica, y, en general, en la filosofía moderna), que, sin embargo, tu arguyes con una pulcritud que no tiene nada que envidiar a la de autores analíticos ya clásicos que defienden posiciones menos “extrañas”, lo que te hace tan original y, a la vez, difícil de aceptar para el espíritu de los tiempos. Antes de preguntarte por el carácter axiológico de esos grados de existencia, querría pedirte una reflexión acerca del aspecto más puramente interno de tu ontología.

Para el lector que aún no se haya acercado a tu metafísica (y a quien recomiendo desde ya obras como El ente y su ser o el primer capítulo de Hallazgos filosóficos), diré muy sintéticamente —corrige o matiza lo que no esté bien expuesto— que tú sostienes que:

(1) el ser o existencia (pues estas nociones son equivalentes en tu sistema, lo mismo que lo es la verdad) es uno y unívoco, en el sentido de que todas las cosas que existen (o sea, todas, en alguna medida —exceptuando a la nada o no-ser—) existen en exactamente el mismo o idéntico sentido de “ser”, esto es, que no existen modos, tipos ni, menos aún, categorías del ser irreducibles a un sentido único;

(2) la diferencia entre los diversos entes es, entonces, meramente de grado (en sentido puramente cuantitativo o extensional, hay que entender) y de aspecto: unos entes tienen “más” (cantidad o extensión de) ser, existencia o realidad que otros, y en unos aspectos más que en otros; el Ser, el Ser-sin-más, es todo-el-ser, esto es, la máxima extensión, o, lo que es lo mismo, el mayor grado (o grado absoluto) de ser, en el aspecto más abarcador; la relación ontológica fundamental es la de “abarcamiento” o, en términos matemáticos, la de contener / ser-contenido;

(3) a esto hay que añadir la tesis del carácter contradictorio o dialéctico de toda realidad, contradicción real que hay que distinguir, sin embargo, de la super-contradicción, precisamente mediante —si lo entiendo bien— el gradualismo, ya que, si bien una cosa puede ser “hasta cierto punto” A y su contrario, nada puede ser absolutamente A y absolutamente lo contrario de A.

Por tanto, univocismo, extensionalismo, gradualismo, aspectualismo y contradictorialidad definen tu ontología básica o “general”. Todo ello se refleja, en tu formalización lógica, en la propuesta de un lenguaje (cuasi-) no-categorial, en el que la relación básica (indistintamente semántica y sintáctica) es la de contención extensional, cuya “semántica” veritativa es infinivalente, y en el que son lícitas las contradicciones relativas o no-absolutas (no es válido el principio de tertium non datur).

¿Hasta qué punto son sostenibles estos elementos, por separado y en conjunto? Centrémonos, al menos de momento, en tu univocismo radical, que me parece plenamente consistente con tu también radical extensionalismo (si es que pueden ser menos que radicales ambos elementos). El univocismo, aunque seguramente ha sido siempre, siquiera como punto de partida, un ideal para los filósofos, en especial los analíticos (dado su amor por la tersura de las superficies, que decía Quine), ha resultado de hecho fuertemente desestimado o incluso “traicionado” en todos ellos, no solo mediante las teorías de tipos u órdenes irreducibles (a la manera, por ejemplo, de Russell y la lógica estándar, o, de forma muy diferente, en la “diferencia ontológica” de Heidegger, etc.), sino, de manera más básica, en el hecho de que el Lenguaje esencial propuesto por todos ellos consta siempre de varias categorías “gramaticales” o lógicas, tales como aparato cuantificacional, variables, predicados, etc. (los categoremas y sincategoremas medievales) e incluso de varias “categorías” funcionales irreducibles del propio Lenguaje (como en las teorías del segundo Wittgenstein, Austin y seguidores). De modo que bien puede decirse, como lema de todas esas propuestas, que “el ser se dice de varias maneras” pero, a diferencia de en Aristóteles, sin relación a un solo y principal valor. Tú has argumentado convincentemente contra el equivocismo o plurivocismo: si los valores de ‘ser’ son irreduciblemente múltiples, se convierte en un puro misterio el carácter de la realidad y, a la vez, de nuestra comprensión de ella. Ahora bien, ¿es viable el univocismo extensionalista que propones tú? Estamos ante el viejísimo debate de lo Uno y lo Múltiple.

Te hago, una vez más, una múltiple pregunta: ¿tendría que responder tu propuesta filosófica, y en ese caso cómo, a la objeción “aristotélica” según la cual, dado que

1.º los elementos de un conjunto auténtico (no un mero batiburrillo o saco) tienen que compartir una misma propiedad,

2.º (lo que me parece esencial) esa propiedad tiene que ser precisamente la que define exhaustivamente al propio individuo o entidad que

es ese conjunto (pues, si no, habría una relación arbitraria o “conceptualista” entre el conjunto y sus elementos), y puesto que

3.º) en el conjunto-Ser está contenido todo y no hay nada exterior que pueda intersectarlo para dividirlo,

entonces solo nos quedan o bien un univocismo unitarista que nos conduce al monismo absoluto (y presuntamente insostenible) de Parménides y las filosofías “no-dualistas”, o bien alguna forma de equivocismo o analogismo?

Y, aparte de esa objeción, ¿en qué medida crees, a día de hoy, que tu construcción teórica supera los puzles fregeano-russellianos (el de, por ejemplo, la autorreferencia, sobre todo negativa) que han conducido a las diferentes soluciones equivocistas en la filosofía analítica, o la “intuición” de Heidegger de que el ser no puede ser un ente, siquiera supremo o total?

¿En qué medida, por último o dicho en otros términos, el univocismo radical fracasa cuando no consigue (como tú mismo, creo, confiesas) construir un lenguaje que supere completamente la dicotomía categorema / sincategorema, o la de pertenencia / contención?

Lorenzo Peña.- Empiezo por contestar a tu pregunta central, para luego abordar el problema derivado de sí, con mi univocismo, logro de veras solucionar las dificultades que, desde Aristóteles hasta la teoría russelliana de tipos y las gramáticas categoriales, ha suscitado la hipótesis de un ser que se atribuya igualmente a todos los entes.

Tu particular formulación de esa vieja dificultad aristotélica es ésta (corrígeme si te he entendido mal): (1) todo conjunto tiene una propiedad característica; (2) el propio conjunto es un ente determinado; (3) ese ente determinado tiene que poseer una propiedad que lo individúe; (4) tal propiedad sólo puede ser aquella que es característica suya según (1). Entonces, el Ser es aquello cuya propiedad definitoria es la de ser. Luego sólo hay un ente, el Ser, puesto que, de haber dos o más, ya no sería el ser la propiedad característica o individuante del Ser.

A esa objeción respondo negando (4). Vendría yo constreñido a admitir (4) si mi platonismo fuera el de Platón, para quien lo común que une o agrupa las cosas grandes es lo Grande en sí, que tiene que ser máximamente grande. El platonismo que yo profeso pasa por Frege, distinguiendo lo así-o-asá del conjunto —o (prefiero yo decir) el cúmulo— de cosas así-o-asá. «Lo así-o-asá» («lo grande», «lo difícil», «lo dulce», «lo luminoso») puede no denotar nada, salvo contextualmente descifrado. Mi ontología no postula en general ningún ente que sea «lo así-o-asá». En cambio, sí postula el cúmulo de las cosas así-o-asá.

Ahora bien, el cúmulo de las piedras no es una piedra; el cúmulo de las rosas no es una rosa ni, por lo tanto, huele a rosa ni tiene color de rosa. (No niego que sí tenga una ubicación, a saber: una discontinua, cuyas partes coinciden con sendas ubicaciones de las múltiples rosas.) El cúmulo de las cosas pequeñas no es pequeño —ni es, por consiguiente, lo pequeño en sí, aun suponiendo que éste existiera.

Así pues, en general el cúmulo de los entes así-o-asá puede que no sea así-o-asá; y, de serlo, no es ésa su propiedad individuante, la cual, antes bien, es la de agrupar a todas las cosas con la característica de ser así-o-asá. Aunque el cúmulo de las cosas grandes es, ciertamente, grande, su propiedad individuante no es la de ser grande, sino la de ser el menor cúmulo que abarca a todas las cosas grandes. Si su propiedad individuante fuera la de ser grande, sólo habría una cosa grande: ese mismo cúmulo; mas resulta que, como sólo abarcaría un único miembro, sería pequeño y no grande.

En el caso particular del Ser, sí es verdad que su propiedad individuante es la de ser sin límites. Mas no por el argumento que va de (1) a (4), sino por otro motivo enteramente distinto. Está claro que hay cúmulos que se abarcan a sí mismos y otros que no. El Ser se abarca a sí mismo. Abarcarse a sí mismo el Ser es que el Ser sea. ¿En qué medida se abarca a sí mismo? Podríamos imaginar muchas, pero cualquiera sería arbitraria salvo una medida absoluta. El Ser abarca a entes que existen más o menos.

Si él mismo se abarca más o menos, habrá alguna razón que le impida abarcarse plenamente en todos los aspectos. ¿Cuál? Tiene que ser que también venga, en parte, abarcado por el no-ser (más abajo hablaré del no-ser o la nada). Mas ¿por qué? No es inimaginable, ciertamente, pero sí inexplicable. Me parece más natural pensar que el Ser no viene en absoluto abarcado por el no-ser en ningún aspecto. Luego se abarca absolutamente.

Y así, por ese rodeo, llegamos a la conclusión de que el Ser no sólo es el cúmulo de todos los entes, sino que es máximamente ente, él mismo, en todos los aspectos.

Ahora nos incumbe averiguar si es el único ente con tal rasgo, si éste es definitorio o individuante. Sí lo es. Por lo siguiente.

En mi ontología, cada ente es su existencia. Mas la existencia de un ente es un hecho o estado de cosas, a saber: el de que ese ente existe. (Ser y existir son lo mismo.) Luego cada ente es un hecho. ¿Cuál es la condición necesaria y suficiente para que dos hechos sean, en verdad, no dos sino uno solo, el mismo hecho?

Aquí entra una de las facetas de mi extensionalismo, al cual te referiré con insistencia: el principio de mismidad entitativa, a saber: la condición necesaria y suficiente para la identidad entre un hecho A y otro B es que sean la misma verdad; y son la misma verdad si, en todos los aspectos, es tan verdadero el uno como el otro; o sea, si no se da entre ambos, en ningún aspecto de lo real, diversa intensidad alética, diversa cantidad de ser (ser=verdad).

Desde luego es concebible una ontología que coincida con la mía en las consideraciones precedentes salvo en aceptar el principio de mismidad entitativa; una ontología menos cuantitativista, que rehúse cifrar las diferencias entre los entes en diversa cantidad de ser o de verdad (en algún aspecto).

El principio de mismidad entitativa revela un presupuesto implícito: en la realidad no hay más que ser, ser en diversos grados y aspectos,

pero ser. De Parménides hemos heredado algo, pero gracias a la multiplicidad de grados y aspectos escapamos al esfero eleático.

Si rechazáramos el principio de mismidad entitativa, tendríamos que afirmar que hay algo fuera del ser que intersecta con el ser y que constituye la diferencia específica de tales o cuales entes. Justamente la recusación de un algo semejante es lo que impulsó al Estagirita a entender que el ser no se podía contraer a sus inferiores como el género se contrae a las especies y que, por lo tanto, tenía que ser análogo y no unívoco. También el fundador del Liceo era, a su modo, heredero de Parménides. ¿Cómo no serlo?

De lo anterior se desprende que el Ser tiene, a la vez, dos características: la una es la de abarcar a todos los entes, a cada uno en la medida en que existe; la otra es la de ser el único ente que existe absolutamente, e.d. plenamente en todos los aspectos. Insisto en que sería posible una ontología que admitiera una de esas dos características mas no la otra. No dispongo de prueba alguna de que la primera implique lógicamente la segunda. Creo, no obstante, que hay una cierta congruencia entre ellas, que comparten un espíritu común, que desde luego no puedo llamar «existencialismo» —dado el significado de ese vocablo en la filosofía del siglo XX (al cual no me une absolutamente nada)—, pero que sí puedo denominar «filosofía del ser» o «entitativismo».

Conclusión: sí, mi ontología es monista en tanto en cuanto sólo admite un ente que exista absolutamente, o sea del todo en todos los aspectos. Es pluralista en tanto en cuanto admite infinitos entes que vienen abarcados por el ser, en grados infinitamente diversos entre sí y variables según los aspectos, también infinitos. Creo que es un monismo spinoziano, no parmenídeo (a pesar de la herencia). En el fondo, Leibniz es también mucho más spinoziano de lo que quiere reconocer; y quizá Malebranche también. Por supuesto, ese monismo spinoziano renacerá, metamorfoseado, en la filosofía del primer Schelling y en la de su discípulo disidente, Hegel. (Conque mi propia evolución

filosófica es también circular; sólo que mi hegelianismo final no es el mismo que el inicial, evidentemente.)

Sé que podría objetárseme: ¿de dónde salen los grados y aspectos? O son ser o no son ser. Si son ser, son un solo grado y aspecto y no se ve la fuente de la pluralidad. Si no, es que intersectan con el ser. Mi respuesta corta sería que los grados y aspectos son ser, sólo que, precisamente, en diferentes grados y aspectos; son los grados y los aspectos del Ser.

Paso ahora a la otra cuestión: ¿he resuelto así el problema categorial que, desde Aristóteles hasta Russell, ha impedido el reconocimiento de la univocidad del ser o del ente? Recordemos que no soy el primero (en casi nada lo soy), pues Duns Escoto ya se atrevió. En la lógica contemporánea lo ha hecho la lógica combinatoria (que ya vino prefigurada por Leibniz, según lo demostré en un ensayo de hace varios lustros). Particularmente destacado es el lógico F. Fitch, quien ha propuesto un único sincategorema —que podríamos entender como el abarcamiento— pero tal que ese propio nexo es, él mismo, categorematicable. La diferencia entre figurar en la oración como sincategorema y hacerlo como categorema (como un término) es meramente funcional o gramatical, no intrínseca: « $1xz=xz$ »: el abarcar la rojez al clavel es la rojez del clavel, o sea el hecho de que el clavel es rojo.

Este univocismo da una solución perfectamente satisfactoria allí donde se sumergen en la infabilidad todos los plurivocismos, cuya tribulación vino bien expresada por Frege (que la padeció como un calvario), con su célebre paradoja del concepto *caballo*, que resulta que no es un concepto. En términos russellianos diríamos que, aunque parezca lo contrario, la propiedad de cocinar no es una propiedad, porque no es aquello que atribuimos a un cocinero cuando decimos que cocina; no lo es porque, al nominalizar, al acuñar el sintagma nominal «la propiedad de cocinar», estamos sustantivando con una descripción definida, que sólo puede denotar un individuo (o no de-

notar nada, según el Russell de «On Denoting»). Aquí está la raíz de otra paradoja, la de Wittgenstein en el *Tractatus*, la de que lo que se puede mostrar no se puede decir.

Todo plurivocismo o pluricategorialismo consiste en rehusar que lo que cabe afirmar o negar con sentido de un ente de tal tipo quepa también afirmarlo o negarlo con sentido de un ente de otro tipo distinto. El corolario del plurivocismo es que la propia tesis plurivocista es inefable, porque, para decirlo, hemos de negar de un ente de categoría A que sea uno de categoría B (hemos de decir que una sustancia no es un accidente, que un individuo no es una propiedad); mientras no lo digamos, no hemos explicado nuestra ontología. Y, al decirlo, la hemos violado.

En ese marasmo han sucumbido todos los pluricategorialismos y de él no podrán salir; sólo pueden ocultar el desastre callando —o, como el honrado Frege, reconociendo su propia aflicción y excusándose con las limitaciones del lenguaje no formal, que lo forzarían a tener que acudir a metáforas.

Por cierto a Heidegger le va igual de mal. Si el Ser no es un ente, no se le puede atribuir con sentido ser un ente, pero tampoco no serlo.

En cuanto a la paradoja de la autorreferencia, a la cual aludes, he tratado de solventarla por dos medios. En lo tocante a la negación simple o débil, la lógica paraconsistente me facilita las cosas. No hay inconveniente alguno en que el cúmulo de cuantos cúmulos no se abarquen a sí mismos se abarque y no se abarque a sí mismo.

El problema se agudiza con el cúmulo de los cúmulos que no se abarcan en absoluto a sí mismos. Esa locución intensiva, «en absoluto», transmuta la mera negación en supernegación, negación total. Ahí hay que acudir a algún otro remedio.

El que se me ha ocurrido se ha inspirado en el sistema ML de Quine, pero invirtiéndolo. Para Quine la clase de las cosas así-y-asá puede que no abarque a todas las cosas así-y-asá, pues hay entes inabarcables. De ahí que concluya que la clase de las clases que no se

abarcan a sí misma es uno de esos entes inabarcables y, por lo tanto, no viene abarcada ni por sí misma ni por ninguna otra.

En una primera fase, yo seguí esa misma pauta, denominando «garbullosos» a los entes inclasificables. Luego he procedido al revés: en lugar de preconizar entes inabarcables o inclasificables, pasé a postular entes rebeldes, metafísicamente ingobernables, o sea: entes infiltrados o entremetidos, aquellos que se introducen en un cúmulo aun sin cumplir la condición característica del mismo.

Para el sistema ML de Quine, la clase de los entes así-o-asá es la mayor de las clases que sólo abarcan entes así-o-asá. En mi teoría de cúmulos, el cúmulo de los entes así-o-asá es, en cambio, el menor de los cúmulos que abarcan a todas las cosas así-o-asá, pero puede que (en casos ciertamente excepcionales y raritos) abarque también algunas cosas que no son así-o-asá.

Eso le sucede al cúmulo de cuantos cúmulos no se abarcan en absoluto a sí mismos: se abarca a sí mismo, pero no cumple su propia condición característica.

De los puntos que vienen comprendidos en tu pregunta quedame un último por responder: el no-ser o la nada. Mi ontología sí reconoce la propiedad de no-ser o de no existir, la nada, en la cual viene abarcado cada ente en la medida en que no existe. Cualquier ente salvo el Ser viene, al menos en un aspecto, parcial o totalmente abarcado por el no-ser. Pero ese no-ser, esa nada, no es la nada absoluta, el *omnino nihil*, lo cual es absolutamente imposible. Es ése el límite externo, aquello a lo que ya no es lícito dar cabida ni aun forzando, una nada total, un completamente-nada.

Juan Antonio Negrete. - *Sin duda, todo esto daría para una larga e interesantísima disputa (como esas "disputaciones" escolásticas que tú has estudiado asiduamente). Se trata de los eternos asuntos de la metafísica, el de lo Uno y lo Múltiple, el Ser y los Entes, lo Universal y lo Particular, la*

Existencia y la Esencia, la Cantidad y la Cualidad... La Filosofía no deja de lidiar con esos asuntos para, al parecer, no avanzar tanto en las soluciones como, a lo sumo, en la manera de expresarlos. Algunos filósofos piensan que son asuntos intrínsecamente dialécticos... Tú mismo contemplas la contradictoriedad como un elemento esencial de la Realidad, no como un defecto del conocimiento. Por cierto, ¿podría o incluso tendría que decirse que la misma tesis de, por ejemplo, la univocidad extensional del Ser, será una tesis hasta cierto punto contradictoria, y que por tanto nunca, ni siquiera en un hipotético conocimiento perfecto, lograría echar al saco del no-ser a las tesis alternativas? ¿Hay cosas o hechos que escapan a la contradictoriedad? ¿Qué extensión ocupa la contradictoriedad en el cumulativismo?

Lorenzo Peña.- Efectivamente, creo que éste es uno de tantos problemas insolubles de la filosofía; o, mejor dicho, inzanjables, en el sentido de que, por muy afinados y convincentes que sean los argumentos a favor de una de las tesis enfrentadas, nunca consiguen convencer del todo, dejando siempre algún poso insuperable de insatisfacción. Para los adversarios de la filosofía, es un defecto de ésta no poder llegar a conclusiones firmes, definitivas, unánimemente compartidas. ¡Grave error!

Es ilusorio pensar que la mente humana sea capaz de alcanzar tales conclusiones en casi nada. Al revés, hoy vemos cómo, no ya es que los economistas se desgarran en polémicas encarnizadas sin que asome el menor indicio de que podrán ponerse de acuerdo (para mí ése sería el menor de los reproches que se pueden dirigir a la presunta ciencia económica), sino que incluso en física existen hondísimos desacuerdos sobre si es posible una armonización de las diversas ramas de la teoría estándar (plagada de incongruencias lógicas que ni siquiera es seguro que solvente una lógica paraconsistente, la cual, en todo caso, es malvenida por casi todos los físicos). Cierto, los físicos esperan que algún día se conseguirá el acuerdo, pero como los cristianos esperan el

segundo advenimiento y los revolucionarios el amanecer risueño que haga tabla rasa del pasado.

Es más, si los avances del conocimiento permiten zanjar ciertas controversias, a la vez suscitan otras nuevas allí donde, hasta entonces, reinaba la unanimidad del error. ¡Qué apacible era el consenso de los sabios en torno a la astronomía ptolemaica, a la medicina galena, a la física de los cuatro elementos! Al paso que, al desmoronarse esos paradigmas, lo que se creía claro dejó de serlo, dando lugar a nuevas polémicas.

Por otro lado, si los filósofos no logramos zanjar nuestras disputaciones (ni hemos de aspirar a ello), en cambio sí avanzamos. La polémica sobre la realidad de los universales está ahí desde Platón y Aristóteles, pero sería una ineptia pretender que no hemos mejorado en la enunciación de los argumentos e incluso en el perfilamiento de las tesis en conflicto. Tanto el platonismo como el nominalismo en la filosofía analítica son claras reminiscencias de sus antepasados, pero éstos no reconocerían inmediatamente la prosa de sus descendientes, más técnica, más precisa, más elaborada. No hemos logrado ponernos de acuerdo, pero sí hemos conseguido que nuestras divergencias tengan hoy más pulcritud intelectual, mayor nivel de exigencia metodológica, más refinamiento.

Sí, seguramente la cuestión de la univocidad o plurivocidad de «ser» es una de tantas cuestiones inzanjables. Yo abogo, con el ardor que me caracteriza, por una solución univocista, pero ¿cómo voy a desconocer que de Aristóteles a Frege, Russell, Wittgenstein y tantísimos otros, la gran mayoría de los ontólogos han sido plurivocistas —y quizá siguen siéndolo? Por algo será. Hay motivos persuasivos —ya que, a mi juicio, no convincentes— para huir del univocismo; escrípulos nada frívolos que hacen, a ojos de muchos, el plurivocismo la única opción admisible.

Eso sí, creo que hay asimetría. Los plurivocistas no han estudiado los argumentos y las propuestas de los univocistas con la misma serie-

dad y consideración con la que los univocistas hemos estudiado los suyos. Las dificultades de su propio plurivocismo raras veces las han reconocido, descollando, entre quienes sí lo han hecho, Frege, acaso el más honesto intelectual de la historia. (Su reacción ante el descubrimiento de la paradoja de Russell lo demuestra, convirtiéndolo en un héroe-mártir, al paso que pocos habrían tenido esa dignidad ante tan adverso percance; muchos habrían buscado un subterfugio fácil o pretendido que quien refutaba su teoría no la había entendido bien.)

Me preguntas si podría decirse que la misma tesis univocista —en la variante extensionalista que yo he propuesto (¡ojo!, sólo posible por el realismo modal) o en cualquier otra— es una tesis contradictoria —parcialmente verdadera, parcialmente falsa— y si, por lo tanto, ni siquiera un conocimiento perfecto lograría probar la absoluta falsedad de su negación.

¡Vamos a ver! Al hablar de «la tesis univocista» nos referimos, en realidad, más que a una afirmación aislada, a una teoría, que constituye una pluralidad de asertos, ensamblados en mis textos sobre la cuestión de las categorías ontológicas (entre ellos los párrafos que forman una de mis respuestas en una parte precedente de este diálogo). Para que esa teoría sea absolutamente verdadera tiene ser verdadera pero también estar exenta de contradicción en todos los aspectos. Y dudo que eso sea así. La propia relación de denotar ¿es absoluta? Si la teoría es absolutamente verdadera, libre de contradicción alguna, ni siquiera en algún aspecto, entonces esa teoría se identifica con el propio Ser, el único ente que tiene existencia o verdad absoluta. ¿No sería presuntuoso y gratuito imaginar que una de mis teorías es el propio Ser? Conque yo no tendría inconveniente alguno en reconocer que también es, al menos en algunos aspectos, contradictoria mi propia teoría univocista y extensionalista (insisto: de un extensionalismo propio del realismo modal). Siendo contradictoria en esos aspectos, no es, no puede ser, una verdad absoluta. No siéndolo, su negación tendrá algo de verdad, al menos en algún aspecto.

Pero mucho me temo que eso no servirá del menor consuelo a los plurivocistas. No conozco ni uno solo que esté dispuesto a admitir contradicciones verdaderas ni a refugiarse en que su teoría se defiende porque la de enfrente no puede ser, o no es, enteramente verdadera en todos los aspectos. Al revés, el plurivocismo suele venir asociado al extremismo alético; uno de sus argumentos favoritos es que hay que inclinarse ante la pluralidad categorial para evitar contradicciones.

Por último, me preguntas si hay cosas o hechos que escapan a la contradictoriedad o si el cumulativismo entraña que todo sea contradictorio. No, el cumulativismo no entraña que todo sea contradictorio. De hecho no lo es. En cuanto introducimos un operador de «hasta cierto punto» (o «en una u otra medida» o «al menos en parte»), el resultado es un aserto, o bien totalmente verdadero, o bien totalmente falso. Lo mismo sucede si la locución prefijada es una como «totalmente». Lo absolutamente-así-o-asá o bien no existe en absoluto o bien existe absolutamente; no hay término medio.

Así pues, sí, hay cosas y hechos que escapan a la contradicción: la verdad, la existencia (para mí son lo mismo) no son contradictorias, aunque las verdades (en plural) sí suelen serlo; todas las infinitas verdades parciales lo son. Y como la verdad es Dios, Dios no es contradictorio en su existencia, aunque sí lo es en sus atributos, como traté de analizarlo en mi primer libro *La coincidencia de los opuestos en Dios*, siguiendo la estela de Nicolás de Cusa.

Juan Antonio Negrete. - La mención de ese libro tuyo (una verdadera teología filosófica o natural desde una perspectiva contradictorial) me lleva a preguntarte acerca del tema de Dios. Pasamos así de la ontología o metafísica general a esa parte de la metafísica especial que trata del ser más excepcional, paradójico y problemático: el ser pleno o sumo... aunque me parece que para ti no hay diferencia esencial entre el concepto de ser en general y el concepto de ser pleno: el panteísmo es una consecuencia de

tu extensionalismo. Desde una edad muy temprana, dices, el argumento ontológico te pareció válido y convincente, y no te lo ha dejado de parecer desde entonces. La bibliografía acerca de esta maravillosa pieza de la especulación humana, en efecto, no deja de crecer, y está hoy, entre los filósofos analíticos, más viva acaso que nunca. Pero, al interés que siempre suscita este argumento, y en mentes no precisamente obtusas (pensemos en el esfuerzo que le dedicó Gödel), no cesa de acompañarle la sensación de que se trata de un (incluso burdo) truco verbal: ¿cómo puede inferirse la existencia real de algo, a partir de solo su noción? En tu ontología, en la que hasta los seres de ficción gozan de cierta existencia, el asunto se modula en cómo inferir, a partir del concepto más abarcador (ser), su existencia real, individual, sustancial: es decir, de cómo mostrar que la existencia existe, incluso que existe más que ninguna otra cosa. Tu argumentación (aparte de otras premisas de lógica modal que creo que resultan chocantes, tales como el principio —de Barcan— de que toda posibilidad implica la existencia de un ente que soporte esa posibilidad, o el de que todo lo posible es necesariamente posible) se apoya en una muy determinada caracterización de “realidad” para la cual un cúmulo es tanto más real cuanto más verdad es que algo es miembro suyo. Por tanto, el ser es lo máximamente real. Cuando explico el argumento ontológico (entre otras, en tu spinoziana versión), resulta que los alumnos se quedan asombrados, y, para más asombro, es visto con mejores ojos por aquellos de tendencia atea que por los creyentes. ¿A qué atribuyes la extrañeza e incluso repulsa que, junto a la admiración, provoca el argumento ontológico en quien lo escucha, quizá sobre todo entre el creyente? ¿Qué tiene que ver este “dios de los filósofos” con el dios que prefería Pascal?

Lorenzo Peña.- Me complace sobremanera que esos alumnos tuyos de inclinaciones ateas estén dotados de la amplitud de miras y de la apertura mental idóneas para dejarse seducir por la prueba ontológica —o, al menos, para verla con alguna simpatía. En mi juventud (o

sea, hace ya medio siglo) eran mucho más cerriles aquellos ateos que integraban los círculos en los que yo me movía; ni uno solo sentía el menor atractivo por la metafísica ni estaba dispuesto a devanarse los sesos en torno a un argumento a favor de la existencia de Dios; todo eso era obsoleto y trasnochado, sin que para nada valiera la pena otorgarle la más mínima atención.

Conque me enfundé en el silencio sobre cualesquiera temas filosóficos hasta que, años después, en la Universidad Pontificia de Quito, dediqué al argumento ontológico mi tesina de licenciatura (julio de 1974), cuya traducción al francés («Le sens gnoséologique de la preuve anselmienne») me abriría las puertas al doctorado en Lieja.

Como tú lo recuerdas, el argumento tiene muchas versiones, desde la originaria de San Anselmo de Canterbury hasta la de Kurt Gödel (o las más recientes todavía), pasando por las de Descartes, Spinoza, Leibniz, Hegel e incluso una del mismísimo Kant precrítico (expuesta en su opúsculo de 1763 «El único fundamento posible para demostrar la existencia de Dios», *Beweisgrund*). Ha venido, en cambio, rechazado por todos los aristotélico-escolásticos. El magisterio eclesiástico, aun sin condenar la propuesta argumentativa de un santo y doctor de la Iglesia, mira con recelo ese razonamiento, tan alejado de la quíntuple vía tomista.

Acertadamente apuntas al *quid* de la cuestión. De valer, el argumento ontológico nos demuestra un Dios conceptual, racional, un Dios de los filósofos, un Dios que es porque, en virtud de su mera noción definitoria, no podría no ser, al paso que quienes se inclinan al teísmo tenderían a sentirse más atraídos por un Dios emocional, volitivo, viviente, soteriológico, correlativo a la fe y a vivencias de piedad o esperanza, un Dios de la revelación, de los milagros, de la promesa de un más allá; un Dios que inspire reverencia, genuflexión y devoción. El *id quo majus cogitari nequit* de S. Anselmo no parece propicio para suscitar tales vivencias.

Desde luego, el Dios cuya existencia afirmo yo es el Dios de los filósofos, no el de Abraham, Isaac y Jacob. Un Dios con el cual el ser humano podrá relacionarse a través de infinidad de mitologías y rituales, pero que, de suyo, se encuentra más allá de todas esas figuraciones. Un Dios spinoziano —o, quizá más bien, hegeliano.

Como bien lo precisas, mi teoría de cúmulos (o de conjuntos), al reconocer infinitos grados de realidad, ha menester de algunos criterios —así sean aproximados y ponderables— para atribuirles mayor o menor grado de existencia. Uno de ellos es que abarquen más. Un cúmulo es un ente cuya entidad o naturaleza consiste en acumular, o sea en abarcar, unir, comprender, agrupar o aglutinar. Parece natural que tanto más sea —*ceteris paribus*— cuanto más abarque. Y también cuanto más reales sean los entes que abarca. Otro criterio —que hay que ponderar con el anterior— es que el cúmulo aglutine, que cumpla esa su función unitiva, lo cual depende del grado de semejanza entre los entes por él abarcados. (Así, el cúmulo integrado por Guillermo Tell, la Alcazaba de Almería y la muerte de Mandela es tan incongruo que parece merecedor de escaso grado de realidad, pues poco conjunta a sus tres miembros.)

El segundo criterio podría llevarnos a sospechar que el Ser, que todo lo abarca, es muy poco real, al ser tan heteróclito su campo de abarcamiento. No obstante, el segundo criterio está subordinado al primero, que es el que aquí cuenta. Además todos los existentes se parecen, justamente en el existir —unos en un grado, otros en otro. El cúmulo Ser no acoge a sus miembros por mera selección enumerativa, por así decirlo al buen tuntún. Conste que, al igual que en las demás teorías axiomáticas de conjuntos, en la mía sí existen esos conjuntos digamos arbitrarios; mas mi teoría, siendo gradualista, puede rebajarles el grado de existencia, además de que en ella la propia relación de abarcamiento también tiene infinitas variaciones de grado.

De que el Ser tenga tanta realidad o existencia cuanto más abarque y que haya algún ente por él abarcado con máxima realidad parece fácil inferir que ese ente máximamente real es el propio Ser, el cual se abarca a sí mismo absolutamente. Si imaginamos que el Ser no es el ente máximamente real, será que no abarca plena y absolutamente a tal ente. Eso es imposible, toda vez que el Ser abarca a cada ente en la medida en que es real (en nuestro mundo de la experiencia cotidiana o en cualquier otro mundo). Por otro lado el principio de plenitud nos lleva a afirmar que existen todos los grados de realidad, incluyendo el máximo.

Evocas, Juan Antonio, las similitudes entre mi variante del argumento ontológico y la de Spinoza, que define el concepto de Dios por la aseidad, propia de un ente cuya esencia envuelve la existencia, de suerte que resultará contradictorio negar que ese ente sea. En verdad, ya S. Anselmo, en *Proslogion*, hace 188 lustros, venía a decir lo mismo con otras palabras —en seguida volveré sobre su versión originaria.

El argumento de Spinoza se puede formalizar con el principio de Meinong, en nuestro tiempo asumido y reelaborado por ese gran filósofo australiano prematuramente fallecido, Richard Sylvan, enunciador de la filosofía noneísta o ningunista, un esencialismo alético que sostiene que a los objetos no es menester atribuirles existencia, aunque sí haya verdades sobre ellos; allende lo real e incluso lo posible está el frondosísimo espacio de los objetos y de las verdades que los conciernen. A cada objeto cabe atribuirle con verdad la propiedad que lo caracteriza: el círculo cuadrado es un cuadrado redondo. En esa teoría también el conjunto de los objetos así o asá abarca a los objetos así o asá. Sylvan salva la congruencia lógica de su teoría acudiendo a una lógica relevante profunda muy restrictiva, pero que funciona.

Ahora planteémosle qué pasa cuando uno de los rasgos definitorios de un objeto sea la existencia: el existente círculo cuadrado ¿es un círculo que es cuadrado y existe? Y, por las mismas, el ente que, a fuer

de perfectísimo, tiene la cualidad de existir ¿es un ente perfectísimo y, por lo tanto, real? Sylvan ya no está para darnos respuesta desde sus supuestos, pero es seguro que la tendría y no sería baladí.

Paso entonces a la versión originaria de S. Anselmo. Lo que hace es refutar el aserto del insipiente «Dios no existe», pidiendo a su interlocutor admitir la definición de «Dios» como «el ente con todas las perfecciones en grado sumo». Tal aserto es contradictorio. Anselmo razona usando la regla de Clavius, a saber: de la premisa «Si p, entonces no p» se infiere la conclusión «no p» —o (lo cual es equivalente por el principio de la doble negación) de «Si no p, entonces p» se infiere «p». (Es lo que suele denominarse «reducción al absurdo», aunque tal calificativo no es del todo correcto en lógicas paraconsistentes; notemos que en la lógica del difunto Sylvan no vale la regla de Clavius.)

Evidentemente el insipiente tiene a su alcance varias estrategias para objetar el argumento. Una de ellas, adoptada por Gaunilón, es alegar que, si vale, entonces sirve para demostrar cualquier absurdo, como la existencia de la isla perfecta. S. Anselmo replica que una isla perfecta es impensable.

Eso nos lleva a la reelaboración del argumento por Leibniz, quien exigió haber demostrado previamente una premisa implícita, a saber: que es metafísicamente posible un ente que reúna todas las perfecciones absolutamente. (Recordemos que Isaiah Berlin consideraba imposible el cielo porque unos valores son incompatibles con otros, no pudiendo haber un lugar donde se realicen todos.)

Dudo que sea menester tal reelaboración. Lo que prueba S. Anselmo es que el aserto «Dios no existe», o sea «el ente perfecto no existe» implica su propia negación, que el ente perfecto existe. El insipiente tendría, empero, una escapatoria: rehusar el uso del concepto de «el ente perfecto» igual que el teólogo valdaostano rehúsa el concepto «la isla perfecta». También podría acudir a la teoría russelliana de las descripciones definidas de 1905, en «On denoting». Sin embargo, esa teoría de descripciones se enfrenta a dificultades que han llevado

a una variedad de alternativas, de Frege a Strawson; parece que la paráfrasis russelliana tuerce el sentido normal de nuestras proclaciones, haciéndonos decir algo distinto de lo que queríamos decir.

Otro reparo al argumento ontológico de S. Anselmo es el muy manido de que la existencia no es un predicado real, popularizado por Kant en su etapa crítica. A mi modo de ver, carece de fundamento tal reparo. La existencia es una perfección real. Un tálero posible e inexistente no es igual a uno real. Un amor imaginario tiene menos valor que uno real, aun cuando, de haberse realizado en lugar del que lo ha hecho, quizá hubiera sido mejor. Una unidad política existente, con existencia consagrada por vínculos seculares, tiene un valor del cual carecen nacioncitas imaginarias que saldrían de su fragmentación, anhelada por los adeptos del espíritu de campanario (lo que Ferdinand de Saussure llamaba «l'esprit du clocher»).

No todo lo que existe tiene valor por el mero hecho de existir. Un terremoto real es peor que uno meramente posible. Sólo lo que posee un valor esencial es tal que su existencia es también un valor, una perfección. Los entes contingentes podrían no haber existido, pero, al existir, si son de suyo valiosos, poseen ese valor adicional del cual carecen las alternativas imaginarias. Por eso también la verdad es un valor. Un relato verídico, uno que narra lo que es, está revestido de un valor del cual carece uno fantástico, aunque sea, por su contenido, más hermoso.

Finalizo esta respuesta comentando algo que tú señalas oportunamente: la proliferación de estudios de la prueba anselmiana en la actual filosofía analítica, escudriñándola desde todos los ángulos: metafísicos, lingüísticos, lógicos. Publíquese cada año al menos un nuevo libro o artículo al respecto. Nada de eso podía sospechar yo ni en los lejanos años sesenta del pasado siglo ni cuando escribí mi memoria de licenciatura algún tiempo después ni tampoco cuando impartí en Quito la asignatura de teología filosófica entre 1979 y 1983. Con una sola excepción, ni el personaje San Anselmo ni su famoso argumento

suscitaban entonces interés alguno entre mis alumnos, colegas y condiscípulos.

Fue bastante más tarde cuando leí los escritos de Gödel sobre ese tema y posteriormente algunos otros más recientes. Me he visto forzado a renunciar a cualquier pretensión de estar al día en estas cuestiones, al haber abrazado el giro jurídico en los años noventa. Sin embargo no puedo menos de experimentar nostalgia al hojear alguna de las publicaciones recientes sobre el argumento ontológico.

Juan Antonio Negrete. - *Bien, pasemos, si te parece, al puente que conecta la ontología con la “axiología”, en el sentido de principios de la praxis, ética y política, e incluso —supongo que piensas, aunque ya has dicho que nunca lo has tratado explícitamente— los principios de la estética. Nuevamente con la filosofía más perenne, tú sostienes que hay una estrecha o, más bien, estrechísima conexión entre Bien y Ser (y entre Justicia y Ser, y, supongo, entre Belleza y Ser). No te convencen ni la guillotina de Hume ni, en general, todas las perspectivas anti-objetivistas y anti-cognitivistas de la filosofía ética y jurídica moderna; tú crees que desde luego que se puede y se debe deducir del ser el deber-ser. Es más, con toda la tradición ortodoxa medieval de los trascendentales, desde Agustín de Hipona al tomismo y más acá, los consideras “convertibles”, tiendes a (cuasi-)identificar el Bien con la Realidad. Antes lo has expresado diciendo que el sentido de la existencia consiste en alcanzar la “mayor realidad” posible de la propia especie y, en último extremo, a la “máxima plenificación entitativa” del cosmos. Si tomamos al pie de la letra esto, parece que nos dice que ser mejor es simplemente lo mismo que ser más. Ese optimismo ontológico ha tenido siempre el problema de explicar el mal y la injusticia real, a lo que tu amado Leibniz dedicó su quizá mayor obra, la Teodicea. ¿Cómo evitar caer en la consecuencia de que el mal es irreal, y que este mundo es todo lo mejor que puede ser? Me parece que este problema se agrava en una ontología como la tuya, donde ser más es, literalmente digamos,*

ocupar más lugar en el Ser (lo que ¿es lo mismo o no que simplemente ocupar más espacio? Aunque tú distingues aspectos del Ser, este asunto no me queda claro, pues ¿qué tipo de “extensión” es la del Ser?). De forma provocativa podría parodiarse la cosa diciendo que, si ser mejor es lo mismo que ser más, entonces las grandes corporaciones, que se hacen con todo el Mercado y el Trabajo, y tienen un enorme impacto causal en el mundo, son, por tanto, mejores, más buenas, más justas, que quienes no consiguen ese poder real. O, quien tiene el mayor ejército, es el mejor. Paradójicamente, esto conduce al más crudo positivismo, que es lo que tú combates. Desde luego, esa parodia supone una mala interpretación de tus tesis (de la que eres consciente y te has hecho cargo, señálemoslo claramente): tú, como el iusnaturalista clásico, crees que una banda de ladrones o una mafia no deja de serlo porque tenga el poder de doblegar al poder legítimo. Has escrito, también, que los malvados suponen un efectivo empobrecimiento o merma de ser o realidad. Pero, si nos preguntamos en qué consistiría esa “pobreza” y “riqueza” de realidad en una ontología como la tuya, parece que nos vemos arrojados al círculo de ser mejor = ser más, sin que parezca posible introducir en ese “más” un sentido cualitativo. ¿Cómo resuelves esa aparentemente fortísima paradoja?, ¿en qué no son exactamente iguales el Ser y el Bien (o el Ser y la Justicia), si es que pasa por ahí la solución (como recuerdo haber leído en Hallazgos filosóficos, por ejemplo?

Lorenzo Peña.- ¿Hay una paradoja en mi tesis que vincula ser con deber-ser? Vamos a distinguir dos cuestiones. La una es la del cognitivismo axiológico. La otra la del reduccionismo. Yo profeso ambos, pero son separables.

No siempre he sido cognitivista. He de confesar que no lo fui en mi juventud (a pesar de que siempre me atrajo la axiología de N. Hartmann; un atractivo que no llegó entonces a la seducción); al haber otorgado mi adhesión al materialismo dialéctico, abrazaba yo una perspectiva desde la cual el cognitivismo axiológico, aunque quizá no

del todo imposible, resultaba difícilmente aceptable, por dos motivos: (1.º) la visión de lo real de esa filosofía es (en lo esencial) fisicalista (con un plus, ciertamente, de realidad espiritual irreducible a lo material —que tal vez podríamos entender en analogía con el mundo 3 de Karl Popper—), no pareciendo que el fisicalismo admita cualidades objetivas axiológicas (quedaría acaso la posibilidad de postularlas como entes del mundo espiritual creado por el ser humano); sin embargo, (2.º) unos valores objetivos permanentes son inconciliables con la tesis del materialismo histórico de que todo lo que no sea la base económica es un conjunto de superestructuras, entre las cuales están la ética y el derecho, que, a fuer de tales, tienen, en las sociedades de clase, un carácter clasista y que, de todos modos, varían de una formación socio-económica a otra.

En aquella época para mí los valores eran ideas subjetivas y hasta me sentía cercano al aserto de Spinoza de que no es porque los hombres juzguen las cosas buenas por lo que las quieren, sino que las llaman buenas porque las quieren, o sea porque les resultan provechosas o agradables.

Al largo decenio de mi devoción a la filosofía marxista siguió un período en el cual mi perpetuo hegelianismo se mezclaba (en combinación inestable y hasta explosiva) con las influencias de mis primeras lecturas analíticas; en esos primeros años 70 estuve muy atraído por el anticognitivismo de Russell, aunque pronto me percaté de sus redhibitorias dificultades, abrazando por entonces el objetivismo axiológico. No podría precisar la fecha, pero creo que se sitúa en torno al comienzo de mi tesis doctoral filosófica en Lieja, en 1975.

La aceptación del objetivismo ético o axiológico no constituyó ningún acto aislado, porque en esos años el anticognitivismo estaba en franco retroceso; así que, por una vez, seguí la corriente. Mis motivos para ese viraje no eran sino variantes —coloreadas por la metafísica que estaba poniendo en pie— de la tendencia predominante en la filosofía analítica de ese período.

Pues bien, si las cualidades éticas —o, más en general, axiológicas— son objetivas, o bien son contingentes o bien son necesarias. Yo acepto cualidades éticas contingentes, pero subsiguientes a hechos igualmente contingentes: es bueno castigar un crimen porque éste se ha cometido. Sólo puede haber cualidades éticas contingentes si hay cualidades éticas necesarias más supuestos de hecho contingentes de tal manera que, de la conyunción de unas y otros, se derivan esas cualidades éticas contingentes.

Si al menos algunas cualidades éticas son necesarias, entonces tales cualidades se deducen de cualquier premisa. En efecto, o bien abrazamos una lógica relevante, o bien no. La lógica relevante es aquella que exige, para la deducibilidad de una conclusión a partir de unas premisas, que exista un vínculo conceptual analítico entre premisas y conclusión.

Lamentablemente esa idea, que a muchos ha atraído, se ha revelado conceptualmente oscurísima, víctima de la relativización quineana de la dicotomía entre lo analítico y lo sintético y, por añadidura, conducente a resultados lógicos totalmente indeseables (p. ej. a rechazar el principio de Leibniz de que, si los calvinistas son protestantes, entonces son protestantes calvinistas). Con todo el fervor misionero de sus adeptos, la lógica relevante no ha atraído una masa de fieles; entre los no conversos estoy yo, aunque profese (por motivos absolutamente dispares) una lógica no clásica.

Pero, si no adoptamos una lógica relevante, entonces estaremos en definitiva abocados a reconocer que lógicamente de A se sigue B si en todo mundo posible donde se realice A se realiza también B. Si ciertas propiedades éticas son necesarias, se realizan en todos los mundos posibles, siendo, por consiguiente, consecuencias lógicas de cualquier premisa, verdadera o falsa.

Lo que es una inconsecuencia es que un número de cognitivistas éticos se sumen, no obstante, a la tesis de Hume de la indeducibilidad de lo ético a partir de lo fáctico. En lo tocante a teoría de pruebas —o sea a la relación estrecha de inferibilidad intrasistemática según un

manual preciso de reglas de demostración—, todo depende de cuál manual escojamos. Con una lógica deóntica muy razonable podemos escoger como regla de inferencia primitiva la que autorice pasar de cualquier premisa fáctica a la conclusión de que hay que obrar el bien; regla perfectamente legítima si entendemos que es una verdad necesaria, y no contingente, que hay que obrar el bien.

Por la misma razón, se desmorona la tesis de Moore de la irreducibilidad de lo ético a lo fáctico, puesto que, si aceptamos el cognitivismo ético, hay hechos éticos; es más, por razones de estricta lógica modal (clásica o la mayoría de las no clásicas), dado un hecho cualquiera, H, ese hecho es equivalente a H&E, donde E es una verdad ética absolutamente necesaria. Además de eso, a Moore se le ha reprochado, con razón, que, pese a su antirreducibilismo, viene a admitir una relación de superveniencia (sería absurdo pensar dos hechos iguales en todo salvo que el uno sea bueno y el otro malo); pero la superveniencia ya es una modalidad de reducción.

No niego que haya sistemas deductivos en cuyo marco no se pueda inferir una conclusión normativa de premisas fácticas. Por el teorema de Gödel sabemos que cualquier sistema deductivo tiene límites, pero es extensible con nuevos axiomas y reglas de inferencia correctos en el sentido general de que es correcto un sistema de reglas y axiomas que no nos lleve de la verdad a la completa falsedad. Si hay verdades éticas necesarias, no son completas falsedades; luego será correcto cualquier sistema deductivo que nos permita llegar a ellas a partir de premisas cualesquiera.

Con las consideraciones de los párrafos precedentes he contestado, quizá en exceso, la cuestión del cognitivismo. Queda la más espionosa: el reduccionismo de deber-ser a ser, o sea mi peculiar versión de un transcendental de la *philosophia perennis*, el de que *ens et bonum conuertuntur*.

Entendámonos: ningún escolástico en particular, ningún filósofo en general, ha querido afirmar que existir y ser bueno sean lo mismo,

porque entonces a la pregunta de qué es lo bueno, la respuesta sería fácil: lo que existe.

Mi versión, como bien señalas, debe mucho, casi todo, a Leibniz, con su concepción cuantitativista de la esencia y de la existencia, ligando el bien con el más-ser. El mundo óptimo, para Leibniz, es el que realiza lo máximo de realidad, la mayor existencia componible. Y esa concepción asocia, igualmente, mal a no-ser. No los asocia identificando mal con no-ser, sino entendiendo el mal como una propiedad aniquiladora, aminoradora del ser, opuesta a la tendencia general de las cosas, sobre todo de los seres vivos, a tender a más ser, a más vida.

Esa visión leibniziana del mundo óptimo la sometí a revisión en mi artículo francés «Le choix de Dieu ou le principe du meilleur», a la luz del realismo modal. En el realismo modal existen todos los mundos posibles, que forman la realidad. En esa realidad se plasma necesariamente el máximo de existencia (ese principio de maximalidad viene abrazado por David Lewis con una restricción, que recuerda al canon de compositibilidad de Leibniz: todos los mundos existen salvo aquellos cuya existencia colisionara con la del resto). Aquí la dificultad estriba en que esa realidad es leibnizianamente óptima porque realiza el máximo ser y el máximo bien, pero también el máximo mal. Con todo, ese mal es un corolario inevitable de esa máxima realización de ser.

Al asociar mal con no-ser, no se concibe el mal como mera carencia o ausencia de bien o de ser, porque no se está identificando mal con no-ser. Se está concibiendo el mal como una propiedad tal que lo por ella afectado es destructor. (Por cierto, la tradición religiosa dualista también lo vio así; el pensador cátaro del siglo XII Bartolomé de Carcasona afirma que el *nihil* es el mundo del anti-Dios, el del mal y la oscuridad frente al mundo de la luz y la plenitud entitativa.)

Efectivamente es, *ceteris paribus*, mejor ser más que ser menos, tener más peso causal en el mundo que tenerlo menos, alcanzar la máxima realización de las propias virtualidades. (Esa idea es próxima

a la del *flowering* o florecimiento de Martha Nussbaum —sin duda un poco inspirada en la eudaimonía de Aristóteles.)

¡No olvidemos la cláusula «*ceteris paribus*»! Si la acción causal es positiva, entativizadora, incrementadora del ser, entonces sí; pero si es una acción causal aniquiladora, cuanta más, peor, porque más se aniquila, más se destruye, más se achica el ser, más se cercena la vitalidad de los demás.

Tus ejemplos de ejércitos y multinacionales perniciosos son así. Sí, tienen mucha influencia causal, pero en gran medida destructiva. (Los ejércitos, obviamente; las multinacionales, menos; pero, si son censurables, es porque tienen efectos perversos, aunque cae fuera de los límites de este diálogo entrar a comentarlos.) Si su acción fuera para bien, efectivamente su mayor potencia implicaría mayor bondad.

Y es que la bondad no puede consistir meramente en la intención. Los consecuencialistas (y yo lo soy, aunque no puro) creemos que tiene uno el deber de que sus buenas intenciones causen el mejor efecto posible y, por lo tanto, reconocemos un imperativo de ser eficaces; y, para ser eficaces —sin refugiarse en el contemplativo y autocomplaciente goce de la propia excelencia moral en la intimidad de la conciencia, de espaldas al mundo—, es menester esforzarse por hacer una obra grande. Unos lo conseguirán, otros no, muchos un poquito; ese poquito vale más que nada, pero hay que aspirar al mayor impacto en pro de la vida y del ser.

Concretándonos a nuestra especie, son favorecedores de vida, de ser, los vínculos de hermandad, los principios de igualdad, los criterios de proporcionalidad y el valor del amor al prójimo y a la sociedad, a la familia humana. Grandes instituciones consagradas a esos principios y valores tienen mucha eficacia causal para bien, para más-ser. Las dedicadas a principios opuestos tienen eficacia para mal, para aniquilamiento.

Me queda por responder una pregunta tuya incidental: «¿qué tipo de `extensión` es la del Ser?». No sé si la comprendo bien. Pienso que, por el contexto, te refieres más a la intensión que a la extensión. Y la intensión es intensidad; la intensidad, cantidad intensiva. Más intensidad de ser tiene lo que es más. Pero ya ha quedado aclarado que el ser-más no es ser mejor; que es mejor, no lo que es más, sino lo que hace más bien, o sea, es causa de más ser, es constructivo y no destructivo.

Por la frase en la que figura esa pregunta, colijo que tu cuestión tiene que ver con el problema de cómo se determina qué entes ocupan más lugar en el ser. Tú mismo das la solución. Cuanto más es algo, más actúa (*actio sequitur esse*). Y es un *desideratum* tener la máxima actuación siempre que sea constructiva, positivizante de ser, no destructiva.

3. Bien común, libertad, justicia... Cuestiones éticas, jurídicas y políticas

Juan Antonio Negrete. - *Creo que tus respuestas son sumamente iluminadoras, teniendo en cuenta la “dificultad” de este asunto que, al decir del gran Leibniz, es uno de los dos principales problemas en que se abisma la mente humana (el otro, según es sabido, es el del infinito). Como con todo lo anterior, estas breves aunque intensas indicaciones pedirían ser ampliadas en otras ocasiones. Siguiendo con el asunto del realismo moral y, en general, axiológico, vayamos tras algo más “sustantivo” en tu propuesta.*

Como creo que resulta evidente, entiendes que los seres humanos (y resto de entes, en general) “tenemos” (metafísicamente) algo así como una entelequia (o complejo de finalidades naturales), la realización de la cual es el objetivo último y fundamento primero de toda acción humana, y aquello en que consiste la felicidad, en el mayor y más hondo sentido de esta palabra (antes de la excesiva dicotomía de formalismo kantiano frente a hedonismo o sentimentalismo, empático o no). En esto, efectivamente, estás bastante en consonancia con toda una serie de grandes autores anglosajones (pienso, por ejemplo y entre muchos otros, en Alan Gewirth, Philippa Foot, Derek Parfit o la propia Nussbaum a la que nombras). Sin embargo, explícitamente en tu reciente tesis doctoral de Derecho, Idea Iuris Logica, explicas que has preferido dedicar estos últimos años a la Filosofía del Derecho, y no a la Ética, porque crees que mientras esta es algo del ámbito de lo privado y respecto de lo cual el filósofo debe evitar la tentación de ejercer de predicador o moralista, aquel, el Derecho, se refiere, en cambio, al ámbito de lo colectivo, inter- o extra-subjetivo. Esta distinción, que no resulta en absoluto inusual en la filosofía moderna, es, sin embargo, extraña (en el sentido de infrecuente) en un pensador iusnaturalista: en general se suele entender al iusnaturalismo como una filosofía que deduce (si es que no identifica) el Derecho a partir de (con) una ética natural. Creo que en esto la visión habitual se equivoca, y que estás en tu

perfecto derecho iusnaturalista de distinguir el Derecho de la Ética, y en el modo en que lo haces (también Kant traza férreamente este distingo, sin renunciar a algo así como una base “natural” o trascendental —no positiva— de ambas cosas; y Hegel distingue, igualmente, entre eticidad y moralidad, etc.).

Pero encuentro paradójica o problemática esta distinción por lo siguiente: si entendemos que la opción ética (digamos: cómo quiere o decide vivir o realizarse uno) es algo sobre lo que no cabe gran discusión ni prescripción objetiva alguna, o al menos no al punto de poder sancionarse mediante instituciones con sus penas, etc., pero, por otro lado, el Derecho debe (y esta es una tesis esencial de tu filosofía del Derecho) procurar el Bien Común, tanto en el sentido atributivo como en el distributivo, ¿no quedan inevitablemente entregadas al conflicto ambas cosas, Ética y Derecho, conciencia privada y ley pública? ¿Qué relación propones entre Ética y Derecho, y cuál de ellas tendría prioridad en un presunto conflicto, si es que puede existir tal conflicto y/o si es que es posible dirimirlo? O, por expresarlo todavía en otros términos: ¿cómo hemos de valorar la ambigua actitud de Sócrates, quien, por un lado (en el Critón) defiende que hay que respetar las leyes, aunque nos parezcan injustas, mientras que, por otro (en, por ejemplo, el Fedón) da a entender que el sabio solo se deja juzgar por los “amigos”, y que, en cierto modo, está por encima de las leyes civiles (como defendieron algunos estoicos después)?

Lorenzo Peña.- La división —incluso separación— entre derecho y moral viene del siglo XVII (ese siglo del cual dijo, exagerando, Alfred N. Whitehead que le debíamos casi todas las grandes ideas que han impregnado nuestra cultura posterior). En realidad, de una forma u otra, la división siempre ha existido.

Lo que nos interesa aquí es la división (o, más lejos, la separación) entre la moral, de un lado, y el derecho natural. También creo que se puede rastrear en toda la tradición de los jurisconsultos romanos de

la edad áurea, siglos I, II y III, el gran período de formación del pensamiento jurídico. Esos grandes jurisconsultos —Celso, Pomponio, Ulpiano, Paulo, Modestino, etc.—, fortísimamente influidos por la filosofía humanista de los estoicos, dieron un vuelco al derecho romano. Hasta ese momento, éste apenas se preocupaba de valor alguno salvo la seguridad jurídica.

Acudiendo a métodos hermenéuticos finalistas, los grandes jurisconsultos clásicos hicieron decir a los textos normativos cosas que no habían estado en la intención de sus promulgadores, a la vez que propiciaron —por su ascendiente político— una serie de rescriptos imperiales que suavizaron las injusticias vigentes, introduciendo un poquito de respeto al valor de la hermandad humana. No obstante, tuvieron claro que su esfera de actuación tenía que ser delimitada. El derecho —natural o positivo— se ocupa sólo de normas públicas, exigibles, o sea tales que es legítimo reclamar no sólo que estén en vigor sino también que el poder público imponga su cumplimiento.

Cuando, en las Partidas, Alfonso X el Sabio dice que los pensamientos de los hombres caen fuera del ámbito de lo jurídicamente sancionable —salvo que vayan acompañados de conductas físicas—, está recogiendo esa tradición de los jurisconsultos romanos, por muy imbuidos que estuvieran de estoicismo.

Es sabido, sin embargo, que en la práctica el derecho no respetó ese límite, sino que impuso la obligación de pensar de una manera. Hoy mismo hay, no sólo muchos políticos, sino incluso algunos legisladores que se empeñan en imponer obligaciones jurídicas en el fuero interno. La inquisición fue un claro ejemplo de lo que digo; pero hoy surgen nuevas inquisiciones (menos severas), que coartan, no sólo la palabra (so pretexto de prohibir el discurso del odio), sino incluso los sentimientos o las opiniones.

El efecto liberador del distingo estricto entre derecho y moral —que tenía a sus espaldas esa larguísima tradición— fue un avance en el cual hay que reconocerle un mérito a Samuel Pufendorf (en general

no santo de mi devoción). Su impacto era el de liberar las conciencias de los constreñimientos jurídicos. Claro que no fue el único. Hobbes y Spinoza apuntan en la misma dirección; ya en el siglo precedente se había empezado a reclamar la libertad de conciencia (todavía entendida como libertad de pensar lo que uno quisiera para sus adentros y sin comunicarlo a nadie).

Kant retomará, puliéndola, esa separación. Hegel la heredará. Pero, con su enfoque dialéctico, Hegel establece una tríada en el espíritu objetivo: derecho, moral y ética. La ética es una síntesis que supera los dos momentos precedentes, conservándolos mas cancelándolos. Mientras que Hegel ve a la moral muy kantianamente (muy como una moral de la intención subjetiva), la ética vendría a ser una axiología pública. Tal vez esa idea sea en parte rescatable; en seguida sugeriré una pista.

El grave error metodológico del jusnaturalismo del siglo XX —especialmente el del mundo analítico anglosajón— es el de aceptar el planteamiento juspositivista de que lo que está en disputa es si hay o no una conexión entre derecho y moral. Hay que entender a los juspositivistas. Para ellos la ciencia jurídica se ocupa del derecho que es, no del que debe ser. Un jurista puede sensatamente reconocer que el derecho que es, manda tal conducta o prohíbe tal otra, pero que él, en conciencia, repudia esos mandamientos y esas prohibiciones.

Los jusnaturalistas analíticos responden que esa separación tiene límites, como lo prueba la propia praxis jurídica, especialmente la forense. El derecho que es —vienen a decirnos— no es sólo lo que sale de la pluma del legislador, sino lo que adquiere vigencia real también por la jurisprudencia, en la cual los juicios morales no están ni pueden estar ausentes.

Esa querella está mal planteada. Lo que habría que debatir es si puede haber una separación total y absoluta entre las prescripciones que el jurista reconoce, al estudiar el sistema de normas vigentes, y aquellas que él considera que tienen que estar vigentes, no por su

particular convicción moral, o por sus creencias o valores, sino porque corresponden a la naturaleza misma del derecho, a su misión de bien común.

Así formulado el problema, es palmario que los juristas siempre han acudido a criterios hermenéuticos idealizantes; o sea, tales que compaginan, hasta donde sea posible, el derecho que es con el que debiera ser, con el que sería legítimo exigir que fuera, más allá de las particulares convicciones morales de unos u otros —incluidas las de los propios juristas.

Ahora bien, entre los principios y valores jurídicos unos son estrictos, tales que su irrespeto conlleva —o debería conllevar— consecuencias sancionatorias; otros no, o sólo en un sentido sumamente atenuado e indirecto. Así, cuando la Constitución española de 1812 estipula que es deber de los españoles amar a la Patria así como ser justos y benéficos, establece deberes jurídicos, pero tales que sólo cabrá aplicar sanciones cuando su incumplimiento se plasme en concretos comportamientos legalmente reprochados. Lo mismo sucede con los deberes de fraternidad de la Constitución francesa de 1848 y con los deberes del buen vivir en la actual Constitución ecuatoriana.

Ese ámbito de principios y valores jurídicamente legítimos o aun deseables pero de exigibilidad imperfecta podríamos entenderlos como la ética en un sentido cuasi-hegeliano. Están inspirados en principios ampliamente compartidos por una vastísima gama de teorías morales (no por todas; no p. ej. por el minimalismo moral de Ruwen Ogien, para quien la benevolencia carece de valor moral alguno). No pueden aspirar al mismo grado de vinculatividad o constreñibilidad que las reglas jurídicas ordinarias. Es verdad que, de algún modo, sintetizan la moral y el derecho.

Pero puede suceder que el derecho nos imponga unas obligaciones que nos parezcan inmorales sin que el más avezado jurisconsulto jusnaturalista consiga desvirtuarlas —invocando una norma superior de derecho natural— ni reconducirlas, merced a una exégesis adecuada, a

lo axiológicamente aceptable. Si nos parecen inmorales, nuestra conciencia subjetiva las reprueba, constriñéndonos a desobedecer. ¿Cómo puede zanjar ese dilema mi filosofía jurídica?

Mi jusnaturalismo no establece ninguna obligación sobreañadida de obedecer a una ley vigente, salvo la obligación de conducta ya contenida en la misma. Mi lógica jurídica no contiene el axioma de que, para cualquier obligación, existe la obligación de cumplir esa obligación. He llamado a tal axioma «el principio de Hamurabí»; por razones que salen del marco de este diálogo, a pesar de su aparente atractivo, tal axioma resulta inaceptable.

Conque ni siquiera jurídicamente hay una obligación de cumplir las leyes, aunque sí exista, en virtud de cada ley, la obligación de conducta que la misma prescriba. No hay, ni siquiera jurídicamente, una obligación adicional de obediencia al derecho.

¿Hay una obligación moral? A diferencia de la filosofía jurídica —en la cual trabajamos con muy pocos principios relativamente no polémicos, como el del bien común—, la moral se presta a una variación infinitamente mayor de doctrinas, por ser precisamente el ámbito de la subjetividad, de la íntima convicción. Desde mi particular conciencia moral sí existe una obligación de obedecer al derecho, pero limitada.

Notemos que el propio derecho ha recogido ese conflicto, juridificándolo, al reconocer la libertad de conciencia, con una versión amplísima, que conlleva el derecho a la objeción de conciencia, el derecho a desobedecer la ley (la ley legítima) cuando se produce ese conflicto con los deberes que uno tiene en conciencia en virtud de su visión del mundo y de la vida, de su sistema de creencias.

Mas tal concesión del derecho a la moral está —tiene que estar— muy circunscrita. Lamentablemente poco o casi nada se han aplicado las constituciones que, como la española actual, reconocen ese derecho a la objeción de conciencia. Falta en España una ley de objeción de conciencia que la regule de conformidad con unos parámetros

consensuales, que minimicen el perjuicio social de la desobediencia y disciplinen su ejercicio con arreglo a cánones objetivables.

Como jurista-filósofo no puedo ir más lejos. Creo en la obligación moral de cumplir las leyes que no nos gustan —pero no cuando son monstruosa y flagrantemente ofensivas para nuestros más íntimos valores morales—. Creo igualmente en el derecho jurídico a la objeción de conciencia, debidamente regulado.

Tales soluciones pueden aliviar el problema de Platón, en su dualidad, que bien señalas, *Critón/Fedón* (aunque para mí está mucho más claro que en el primero de esos diálogos impone la obligación de cumplir la ley —correlativa al derecho de emigrar adonde estén vigentes otras— que no que en el segundo se defienda un derecho de desobediencia).

Lo que digo no elimina del todo la colisión. No creo que pueda desvanecerla plenamente ni como filósofo ni como jurista, porque, para hacerlo, habría que jerarquizar; p. ej. poner el derecho —natural y positivo— bajo la primacía de la moral; o viceversa. Ambas jerarquizaciones son condenables. En esos casos residuales de colisión, ni la filosofía ni el derecho pueden zanjar ni tienen el cometido de zanjar. Ni la filosofía ni el derecho pueden solventarlo todo.

Juan Antonio Negrete. - *Tu respuesta me deja una perplejidad, que intentaré conectar con lo que tenía intención de preguntarte a continuación. Mi perplejidad o duda puede expresarse, para empezar, diciendo que parecen cruzarse aquí dos distinciones diferentes e irreducibles (aunque seguramente no completamente disjuntas) de lo que es Ética y lo que es Derecho: según una de esas distinciones, lo ético pertenece al terreno “interno” de la mera consciencia, y queda para el Derecho cuanto cae en el terreno de lo “externo”. La Ética se ocuparía de las motivaciones para actuar, mientras que el Derecho y su coerción se ocuparían de las acciones en su manifestación intersubjetiva u objetiva, y bien podría decir aquello de:*

“piensa libremente pero obedece puntualmente”. La otra distinción entre Ética y Derecho sería, en cambio, la que distingue entre aquellas acciones que por su naturaleza (su importancia social, su consenso público o lo que sea) exigen o al menos “piden” ser sancionadas jurídicamente y obligadas a cumplir, y aquellas otras que deben quedar al arbitrio del sujeto porque o bien son indiferentes para el bien común y público, o bien no hay suficiente justificación para que la sociedad regle jurídicamente ese ámbito de conductas... Esta segunda distinción (más clásica) discrimina lo ético de lo jurídico dentro de un mismo ámbito, el de las acciones objetivamente observables, en tanto la primera distinción (más moderna, “luterana”, “kantiana”...) es compatible con la regulación jurídica de absolutamente todas las conductas materiales intersubjetivamente observables. Así, por ejemplo, lo que recuerdas haber dicho el rey Alfonso el Sabio es compatible con que este monarca legislase, por ejemplo, acerca de las más puntillas conductas de la sexualidad (no lo digo como hecho histórico, que desconozco, sino como supuesto), y cuando lamentamos que algunos políticos quieran legislar sobre lo más privado o íntimo, creo que no se da a entender que realmente se intente legislar acerca del “fuero interno” (lo que de todos modos parece prácticamente imposible) sino que el Estado “se mete en asuntos donde no le llaman”, es decir, en conductas que no deberían estar ni prohibidas ni obligadas ni, en general, reguladas jurídicamente. Me parece que la distinción que identifica el dúo Ética/Derecho con el dúo “interno”/“externo” es bastante irrelevante, en cuanto no se traduce lógicamente en la conducta (según Kant, de hecho nunca podemos estar seguros de que nuestra motivación es moral, y no el mero miedo a la fuerza coercitiva —que es la motivación explícitamente jurídica—). En cuanto a la segunda distinción, clásica, objetivista, más “católica”... a la que creo que recurres más esencialmente, el problema está, entonces, en dónde se establece la línea de demarcación entre conductas que no deben ser objeto del derecho y aquellas que sí. Esto podría apoyarse, me parece, en dos tipos de criterios o razones diferentes: o bien hay acciones realmente indiferentes para el Bien Común (que serían terreno de cada uno, de su

ética), o bien ocurre que no poseemos una justificación lo suficientemente fuerte y aceptada como para legislar sobre ello, y por eso, incluso a riesgo de cierto posible sacrificio para el Bien Común, un Estado respetuoso de las libertades preferirá ser tolerante antes que paternalista. Dado que tú — según explicas en tu tesis doctoral a la que me he referido antes— concibes la tarea de la Teoría del Derecho como un proceso de depuración lógica o racional de lo que estaba ya implícito en el propio Derecho (una suerte de hegeliano desenvolver el espíritu del Derecho), y porque intuyo (no sé con qué base, quizás a partir de tus determinismo y holismo) que no crees que haya ninguna acción realmente indiferente para el Bien Común, yo diría que tu distinción objetivista entre lo ético y lo jurídico debería apoyarse más en el segundo tipo de razones, es decir, en el valor de la tolerancia frente al paternalismo, y tendería, pues, a inferir que, en un presunto acabamiento de la tarea de autodepuración del Derecho, aceptarías que la Ley ocuparía todas y cada una de las conductas, y/porque podría justificarlas racionalmente ante todo sujeto racional... pero lo mismo habría que decir de la Ética, con lo que se consumaría la tesis antigua de la identidad de fondo entre ambas cosas, Ética y Derecho (o la identidad de Hegel: la máxima libertad es la máxima necesidad...). Aunque, por supuesto, esto es solo un ideal, o una idea regulativa, y “mientras tanto”, los conflictos entre ética y derecho serían inevitables. ¿Aceptarías esa doble manera de distinguir lo ético de lo jurídico, y la mayor relevancia de la más “externalista” de ellas?; y, de ser así, ¿dónde y con qué criterios pondrías la línea de demarcación entre lo uno y lo otro?, ¿el fundamento está en la indiferencia de ciertas acciones para el Bien Común, o bien en que el respeto a la libertad individual debe llevar al Derecho a abstenerse de legislar en ciertos ámbitos, incluso aunque ello entre en conflicto con la búsqueda del Bien Común (si es que realmente puede entrar en ese conflicto)?

Lorenzo Peña.- Mi respuesta anterior venía condicionada por la propia formulación de la pregunta, enfilada a resolver el dilema que surge cuando, por ser —según mi concepción— el derecho natural diverso y separado de la esfera moral, independiente de la misma y, por ende, susceptible de colisionar con ella, estalla un conflicto entre un imperativo moral (a fuer de tal, subjetivo) y una obligación jurídica (no invalidable con ningún canon jurídico-natural).

Tal conflicto no surgiría si el derecho natural fuera idéntico a la moral; en tal caso el conflicto sería aparente o *prima facie*: un sujeto, equivocadamente, podría creer que se producía tal conflicto, pero un buen conocedor de la moral sabría que no. Dado ese punto focal, recordaba yo, como característica distintiva de la moral, su pertenencia al ámbito de la conciencia subjetiva. No pretendía enunciar una demarcación entre derecho natural y moral.

En mi reciente tesis doctoral jurídica *Idea Iuris Logica* sí formulé tal demarcación, enumerando tres rasgos diferenciadores:

1.º) La moral tiene una vocación de perfección personal, al paso que el derecho natural se limita a establecer imperativos necesarios al bien común. (Esto tú lo has captado perfectamente.)

2.º) La moral se centra en las intenciones, al paso que éstas sólo son pertinentes para el derecho cuando se han traducido en conductas ilícitas —y aun en ese caso de manera diferente (porque jurídicamente es poco relevante la diferencia entre la intención propiamente dicha y la conciencia de que la acción planeada causará unos efectos, aunque se trate de efectos colaterales, un subterfugio de la vieja casuística).

3.º) El privilegiado criterio de certeza moral es la conciencia (o, para muchos, la intuición, p. ej. Scheler), mientras que en el derecho natural no vale para nada invocarla. Es inadmisibles que un jurista naturalista alegue a favor de una obligación que tiene vigencia jurídico-natural porque su intuición le dicta que así es.

Efectivamente, como tú bien señalas, una de las diferencias estriba en que el derecho (natural y positivo) no regula como obligatorias

o prohibidas más que conductas que impacten en el bien común, al paso que la moral, en pos de la perfección personal, regula todos los terrenos. (¡Ojo! Eso no quiere decir que para la moral cualquier conducta sea o bien obligatoria o bien prohibida; empezar a subir la escalera con el pie izquierdo o con el derecho es moralmente indiferente, igual que comer primero el plato caliente o primero la fruta; hay sin duda una infinidad de opciones moralmente indiferentes y, por lo tanto, moralmente libres.)

No sé si es verdad lo que conjeturalmente me atribuyes, la tesis de que cualquier conducta incide en el bien común. Evidentemente no las que son moralmente indiferentes, pero dudo que todas las acciones moralmente cargadas tengan incidencia positiva o negativa en el bien común. En cualquier caso, hay que distinguir la incidencia *prima facie* y la incidencia habida cuenta de todo.

P. ej., si me planteo la alternativa de pasar mis vacaciones estivales en Talavera, en Salzburgo o en Saint-Louis del Senegal, posiblemente para el bien común de los españoles sea mejor la primera de las tres opciones y para el bien común de la humanidad la tercera. Pero si, en virtud de argumentos así, el legislador nos impusiera obligaciones y prohibiciones sobre tales asuntos privados, lo seguro es que sufriríamos, porque veríamos nuestra libertad abrumadora y ofensivamente coartada en materias de nuestra vida particular.

Por otro lado, la incidencia causal de tales opciones es insignificante. Si excepcionalmente no lo fuera, vendría justificada la imposición y podríamos comprender la existencia de alguna razón válida; p. ej. la situación económica que impusiera un control de cambios, peligros políticos, tensiones interestatales.

La pequeñísima incidencia *prima facie* de nuestra opción vacacional en el bien común, si es negativa, viene compensada con creces por la conveniencia de dejarnos libres en esos asuntos. ¿Qué bien común habría en una sociedad de individuos desgraciados, porque hasta esos detalles de su vida vendrían forzosamente regulados por la autoridad?

No estoy diciendo, claro, que toda la vida privada escape a la regulación jurídica; o que, de puertas adentro de la propia casa o de la propia alcoba, lo que se haga es jurídicamente libre. No lo son las sevicias, ni la denegación de alimentos, ni rehusar el socorro mutuo entre cónyuges ni el adulterio; son ilícitos al menos civiles (si bien es cierto que, en nuestro actual ordenamiento, el adulterio es sólo simbólicamente ilícito, pues carece de consecuencia jurídica, al no existir hoy el divorcio causal, que sí había establecido, en cambio, la ley republicana de junio de 1932). Y es que esas conductas sí se considera que afectan negativamente al bien común, el cual viene dañado si los miembros de la sociedad viven expuestos a tales comportamientos en su domicilio sin que la sociedad intervenga para atajarlos y sancionarlos.

Hay, en cambio, conductas que reprueba la moral pero no el derecho, a pesar de que son un poquito lesivas para el bien común. Imaginemos a Marisol que opta entre dos aspirantes a su mano, Pedro y Luis, dándose el caso de que las probabilidades de una pareja armónica y duradera son mayores con Luis; la existencia de uniones armónicas y duraderas es beneficiosa al bien común, el cual suele venir perjudicado por los divorcios y las desavenencias conyugales. Sin embargo, además de lo inseguro de tales predicciones y de lo modesto del impacto negativo para el bien común, está claro que regular tales asuntos por ley implica avasallar la libertad de vivir cada uno según sus preferencias, en una de las esferas más íntimas de la vida. Ya nos libramos del preceptivo permiso paterno para contraer matrimonio; no queremos un permiso de los poderes públicos.

Pero moralmente, ¿es indiferente que Marisol escoja al uno o al otro? Posiblemente no; no es difícil imaginar supuestos en los que diríamos que ha obrado mal (dando falsas esperanzas al uno para luego dejarlo plantado —caso inverso al de Moriana y D. Alonso del viejo romance castellano—).

Asimismo, son vicios moralmente condenables la infidelidad en la amistad, la ingratitud, la volatilidad y el incumplimiento de promesas

no solemnes. ¿Puede el derecho regularlos? Salvo excepciones (en el caso de las promesas), no, no puede, porque, si bien es cierto que tales vicios perjudican al bien común, no sólo es, en general, pequeño (o muy difícil de calibrar) el grado del daño —además de que esa escasa incidencia es remota y no próxima—, sino que, sobre todo —como tú bien dices—, regular coercitivamente tales asuntos implica restringir, hasta la asfixia, el margen de libertad jurídica. (Ciertos actos de infidelidad pueden venir jurídicamente prohibidos cuando presentan un daño social, como ahora la divulgación de imágenes obscenas de un ex-amante en venganza por la ruptura de la relación; conducta siempre inmoral y ahora también ilegal.)

No hay algoritmo alguno para baremar el grado de impacto, en sus diversos aspectos directos e indirectos, ponderarlo y obtener así una ecuación con solución precisa y exacta que nos diga si sí o no la conducta ha de regularse legislativamente. Hay un amplísimo margen de apreciación en el cual juegan un papel importantísimo las variantes culturales y las expectativas sociales.

Todos estos párrafos sobre la incidencia o no incidencia en el bien común se refieren únicamente al primero de los tres criterios de demarcación; pero hay que precisar lo siguiente. La incidencia (significativa y próxima) en el bien común deslinda lo jurídicamente regulable de lo jurídicamente libre; no deslinda lo jurídico de lo moral, porque de las conductas jurídicamente libres algunas también son moralmente libres y otras no.

No hay que olvidar que el criterio no consiste sólo en determinar la incidencia o no en el bien común, sino también en apreciar si la finalidad de la regulación es una de perfección personal. Puede que haya teorías morales que descarten tal finalidad (quizá la de Scheler, cuando le reprocha a Kant querer ser bueno en vez de querer hacer el bien); pero pienso que la mayoría sí la asumen, bajo alguna variante —y no excluyo a los utilitaristas. Todo eso hace que ese primer criterio sea un tanto enrevesado e intrincado.

Sí deslindan perfectamente derecho y moral los otros dos criterios: el de las intenciones y el del criterio subjetivo.

Aclarado lo anterior, permíteme discrepar de lo que creo entender que insinúas, a saber que sería fútil intentar regular por ley el fuero interno (tal vez he comprendido mal). ¡Lejos de eso! Desde luego el fuero interno sólo es, hasta hoy, averiguable por manifestaciones externas, pero pueden ser inocuas salvo en tanto en cuanto, precisamente, sirven de indicio de lo que alguien piensa.

No necesitamos remontarnos a la inquisición. La educación para la ciudadanía impone a los chavales una obligación de pensar bien (o al menos de manera concorde con las valoraciones de la autoridad): dar su aquiescencia a «los derechos humanos» (incluido el de propiedad), tener buena opinión de la ONU, ser antirracista, ser favorable a las instituciones políticas existentes. No les basta el silencio; para pasar a la vida adulta, hay que responder según esas pautas oficiales. Queda el disimulo, pero los diseñadores de la asignatura han ideado estrategias para derrotar a los disimuladores (escudriñando su vida en el colegio, en su relación con sus amigos y en su casa). No invento nada.

En Francia recientemente, a raíz de unas acciones terroristas, se interrogó a todos los niños del país y aquel que rehusó condenar fue detenido por la policía y sancionado. No basta abstenerse de ser terrorista; ni siquiera basta no simpatizar con los terroristas; hay que condenarlos. Similarmente está prohibido dudar del genocidio armenio o de una serie de hechos históricos —reales o supuestos— cuya lista sigue engrosando el legislador.

Para mí la libertad no consiste —como para Winston en la novela de Orwell *1984*— en ser libre de pensar y decir que dos y dos son cuatro, sino en la de pensar y decir que dos y dos son cinco; en la de creer que Hitler no existió o que sí existió y hubiera debido ganar la guerra.

No es ya que hoy se esté extendiendo la censura; es peor: se está imponiendo la obligación de pensar bien. Los empresarios siempre lo

han hecho: sus pruebas de selección de candidatos suelen, subrepticiamente, incluir preguntas capciosas para discriminar a los aspirantes según sus opiniones políticas y sociales. Pero ahora también los poderes públicos obran así, al menos con los menores de 18 años; si ya se está negando a los menores de 18 años el derecho de libertad de conciencia según lo recoge el art. 16.2 de la vigente constitución («nadie será obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias»), con cualquier subterfugio se pasará a excluir del derecho a los de 18 años, a los de 19...

Lo peor de esa peligrosísima deriva es el enorme consenso social a su favor. Según la presenta la propaganda, ¿quién se atreve a decir que no, que tenemos derecho a ser satanistas, partidarios de la moral nietzscheana de los señores, o de las ideas de Calicles y Trasímaco, a añorar la esclavitud, a odiar a otros pueblos, a desear la destrucción de la humanidad y a rezar por ella? Sin embargo para que haya libertad, todo eso ha de ser entera, absoluta, irrestrictamente libre.

Expresar tales ideas puede legítimamente prohibirse (sólo en casos en que la expresión conlleve peligro concreto de incitar a conductas ilícitas), pero el pensamiento ha de disfrutar de plena libertad jurídica. No moral, claro.

Hay un agravante en toda esa deriva. Una vez admitida la obligación jurídica de pensar de cierto modo, se podrá, coercitivamente, acudir a máquinas detectoras de insinceridad (por resonancia magnética, escrutaje cerebral o cualquier otro invento actual o futuro). Por la libertad de pensamiento hay que luchar ya.

Juan Antonio Negrete.- No es descabellado pensar que, si Nietzsche escribiera hoy, probablemente sus libros serían censurados... o su cuenta de twitter cerrada. ¡Ya hubieran querido los pasados y no tan pasados Estados totalitarios poseer el acceso que las recientes democracias tienen a las conciencias, mediante la sutil arma del pensamiento correcto y

bajo el argumento de la seguridad (pero ¿no estaba la paz solo en los cementerios, como recuerda Kant?!). En realidad, cuando yo decía que es fútil legislar sobre la consciencia me refería a esa presunta consciencia que puede resguardarse de cualquier expresión conductual (como hacen hoy cuantos dirían algo políticamente incorrecto). Seguramente tal consciencia es imposible que exista, como sostiene Wittgenstein, y yo acepto. En ese caso, estamos de acuerdo en que la distinción entre la Ética y el Derecho tiene que hacerse en el ámbito de las conductas externas (no simplemente contraponiendo el ámbito de la consciencia al de la conducta externa), y entonces resulta problemático, creo yo, trazar la línea de demarcación entre lo que es “lícito” sancionar jurídicamente y lo que no. Pero dejemos esto, porque creo que has explicado muy claramente tu parecer al respecto.

En esa explicación apelas al bien de la libertad. En tu tesis doctoral ya referida (sobre todo en el primero de los ensayos recogidos ahí) intentas otorgar el mayor espacio posible a la libertad (sin llegar al libertario “prohibido prohibir”, que razones inconsistente), introduciendo un criterio meta-jurídico según el cual el valor de la libertad no puede ser subordinado a ningún otro valor. Esto da a tu actual propuesta un indudable sesgo liberal, que no estaba tan presente en tu obra anterior, a mi juicio. Mi siguiente y penúltima pregunta —pues no quiero seguir abusando de tu generosidad— versará sobre ello, sobre la libertad y lo liberal.

En cierto modo, hoy todo el mundo es liberal (exceptuando a los nostálgicos de algún totalitarismo y a tus “amados” postmodernos franceses con sus propuestas apolíticas o postpolíticas que quizá nadie sabe en qué consistirían). La principal y problemática cuestión interna al pensamiento liberal es cómo sostener la libertad en su juego con otros bienes con los que parece que entra en ineludible conflicto, como la igualdad. En el seno de la filosofía analítica podemos encontrar desde los libertarios como Nozick, para quienes cualquier política redistributiva es un robo a la propiedad merecida porque lograda mediante “libres” contratos, hasta los comunistas como G. A. Cohen, para quienes resulta muy difícil encontrar desigualdades justificables (ni siquiera en aras de la libertad),

pasando por posiciones más o menos moderadas o intermedias pero no menos problemáticas, como las de Rawls, Dworkin, Pettit o, en otro ámbito filosófico, Habermas. En el fondo del debate, según es normalmente planteado, habitaría la dialéctica de qué merece o le corresponde legítimamente a cada uno, y, por tanto y correlativamente, de hasta dónde es lícita la libertad (y hasta qué punto es uno realmente libre cuando cree serlo): si rechazamos, con Rawls, Dworkin y muchos otros (el ala “izquierda”), que sean justas las desventajas que dependen de nuestras diversas dotes naturales y nuestro contexto social concreto, parece que acabaremos en la visión marxista de que toda desigualdad es injusta, que a cada uno hay que exigirle lo que “puede” y darle lo que “necesita”, no lo que “se ha ganado”. Pero esto parece llevar inexorablemente a la negación de toda libertad, al menos negativa. Si, por ejemplo, el Estado tiene que garantizar a cada uno un trabajo digno, toda la sanidad técnicamente posible, etc., entonces el Estado parece legitimado para obligar al sujeto a que reciba tal o cual educación (técnica y cívica), a que no tenga tales o cuales conductas, como por ejemplo fumar (que tendrán que curar los demás contribuyentes), abolir la familia (pues introduce distorsiones que acaban en desigualdades), etc. Los adversarios de esta planificación en aras de la igualdad, tales como Hayek, Friedman o el citado Nozick, sostienen que ni es justo intentar compensar las desventajas naturales (sino que habría que aceptar el destino o la suerte de cada uno —que, por cierto, según Platón en La República, uno eligió antes de nacer, aunque ahora no se acuerde—), ni es siquiera útil, porque ningún planificador es omnisciente ni mejor que la smithiana Mano Invisible del libre mercado. Me gustaría saber cómo describirías tu posición en esta dialéctica: ¿entran en conflicto real la (auténtica) libertad y la igualdad justa (la equidad)?, si es así, ¿cuál dirías que es el límite de una y otra (no te pido un algoritmo, sino unas ciertas pautas criterios, si crees que las hay y las posees)?; y, por otro lado, ¿tiene la sociedad derecho y/u obligación de compensar la herencia filo y ontogenética, o debe limitarse a garantizar el cumplimiento de los contratos..?

Lorenzo Peña.- Cuando —rectificando sustancialmente mis ideas de juventud— sostengo hoy que el valor de la libertad no está subordinado a ningún otro, tampoco digo que estén subordinados a la libertad otros valores —como los de hermandad, prosperidad, progreso e igualdad social. Es más, con Luis Jiménez de Asúa me atrevería a afirmar que —sin quedar por ello supeditado— el valor de la libertad es instrumental, toda vez que la falta de libertad nos hace desgraciados; valor independiente o final sería entonces la felicidad, o la eudaimonía; eso en ética; en derecho, es el bien común.

Hoy soy pluralista axiológico; creo en una multiplicidad de valores, entrelazados por vínculos complejos, a menudo enrevesados y no siempre armonizables. El bien común se plasma o despliega en esa pluralidad de valores no jerarquizados entre sí.

Mi pluralismo axiológico me enfrenta al monismo de Dworkin, reminiscente de la vieja casuística, para la cual jamás hay conflicto normativo, puesto que cada norma (y en nuestro contexto diríamos: cada valor) se entiende con una larguísima enunciación restrictiva, con debidos condicionales, los cuales —eso sí— pueden llenar volúmenes. La libertad a secas no sería valiosa; sólo lo sería aquella libertad tal que se compagine perfectamente con los demás valores, para lo cual... Esa elipsis habrá de rellenarse por una frase que puede extenderse por miles de páginas.

De ese casuismo ya fue víctima J. Bentham, siendo ése el motivo por el cual rechazó, en su *Anarchical Fallacies*, la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789 y también, a pesar de su utilitarismo, rehusó asumir un derecho a la felicidad, con el paradójico resultado de que, aunque para él es un canon de política legislativa la máxima felicidad del máximo número, los súbditos no tienen derecho alguno a esa felicidad, o sea al cumplimiento de ese canon.

Otro monista es Rawls, pues, si bien adopta los dos valores de libertad e igualdad, lo hace instaurando entre ellos un orden lexicográfico, de suerte que la igualdad sólo puede entrar en escena en tanto

en cuanto haya pasado absolutamente por delante la máxima libertad posible, sin sufrir merma y sin ser jamás objeto de ponderación. Por eso Rawls está muchísimo más cerca del libertarianismo de lo que se suele creer; su presunto redistribucionismo es una pompa de jabón, un piadoso deseo, bastante insustancial además. La fama de liberal progresista que tiene es un puro espejismo dimanante de que el rasero que se adopta es el de la opinión pública norteamericana, tan escorada al extremismo individualista; una opinión en la cual es posible un *Tea Party*, algo seguramente imposible en ningún otro país del Planeta Tierra, ni siquiera en las monarquías autocráticas.

Pero volvamos a nuestra argumentación: en casos de colisión entre el valor de la libertad y otros valores, especialmente la prosperidad, el progreso, la igualdad social y la fraternidad, es lícito restringir el ejercicio de la libertad, siempre que se haga ponderada y proporcionadamente, por razones suficientes y de tal modo que se evite el efecto perverso de que esas restricciones vengan, *de facto*, a instituir una sistemática preterición de la libertad que acarrearía mayor infelicidad que la que se quería impedir con dichas medidas. De ahí que normalmente tales restricciones hayan de ser, además de tasadas, provisionales.

Ahora bien, la libertad de que disfrutamos y la que podemos legítimamente reclamar es la libertad para lo lícito. ¿Es lícito tener propiedad privada? En derecho positivo, sí. Según he argumentado en pos de una larguísima serie de precedentes (desde varios destacadísimos Padres de la Iglesia —entre ellos S. Ambrosio— hasta no pocos escolásticos y varios ilustrados) en derecho natural mi respuesta es negativa: es ilícita la propiedad privada.

Locke reconoce una situación de comunismo anterior a la apropiación privada. Sin embargo reputa lícitas las apropiaciones con su argumento de la mezcla del trabajo propio con la tierra labrada (sujetándolas a una condición, la de dejar a los demás la posibilidad de una apropiación igual). Varios autores del siglo XVIII (Rousseau, Diderot, Mably, Morelly, Babeuf) desarrollaron un planteamiento opuesto: la

apropiación sería un despojo a la comunidad y, además, causa de calamidades. Es más, entre los libertarios de hoy, Nozick reconoce cuán sofisticado es el argumento legitimador de Locke; admite que la apropiación inicial fue un saqueo (además de que lúcidamente se percata de que en general la propiedad privada no se ha instaurado así, sino que los propietarios se adueñaron de los bienes por la fuerza); por lo cual restringe su propio libertarianismo al imponer la obligación de indemnizar a la comunidad originariamente expoliada. No es el único. ¡Qué difícil es ser libertario de veras!

¿Cómo solucionar el conflicto entre la ley natural que prohíbe la propiedad privada y la positiva que la prescribe? Me he abstenido de sostener que la ley natural sea necesariamente superior a la positiva y, más aún, de afirmar que la anule en caso de conflicto. Pero tampoco la ley positiva anula la ley natural que le es contraria. Ambas tienen vigencia, mutuamente contradictoria, sin que exista entre ellas jerarquía normativa. (De haberla, la ley natural tiene que ser superior.)

Eso sí, en virtud de un legítimo *desideratum* de armonía jurídica, incumbe al legislador la tarea de solventar, antes o después, tal antinomia. Como la ley natural tiene validez perpetua y necesaria, sólo se puede despejar la antinomia abrogando la ley positiva que le es opuesta, o sea aboliendo la propiedad privada. Es que el mal de la inicial apropiación ilícita sólo es sanable por una *restitutio in integrum* (la devolución de todos los bienes apropiados a la comunidad universal de los seres humanos), sin que sea suficiente ninguna indemnización (por otra parte mirífica).

Esa abolición puede hacerse de golpe. Puede hacerse gradual, paulatinamente, paso a paso. Tal es mi opción preferida; mas no condeno las aboliciones revolucionarias cuando la obcecación de los propietarios las hayan hecho inevitables.

De esas consideraciones se desprende que el derecho a la libertad no implica, para nada, un derecho a la propiedad y que está muy erróneamente planteado el conflicto entre propiedad y bienestar como

si fuera uno entre libertad y bienestar. Menos aún es cierto que la libertad implique un derecho a que la propiedad no venga gravada por servidumbres. Al revés, si siempre la propiedad privada es ilícita, al menos en parte —por ser contraria al derecho natural—, su licitud parcial y transitoria es condicional, quedando sujeta a una función social que acarrea servidumbres múltiples, una de las cuales es la tributaria en aras de la solidaridad social.

En cuanto a si el deber de fraternidad nos impone buscar la máxima igualdad social, sí, efectivamente, eso pienso; por ello, suscribo totalmente (sin hacer caso a las infundadas objeciones de Amartya Sen) la fórmula distributiva de Carlos Marx, en su *Crítica del programa de Gotha* (1875): «De cada cual según su capacidad, a cada cual según su necesidad»; fórmula que él tomó de otras de similar contenido propuestas, cuarenta años antes, por el comunista Cabet y el socialista Louis Blanc, entre otros, y ya anticipada en 1755 en el *Code de la nature*, atribuido a Morelly pero cuyo probable autor fue Denis Diderot.

Es verdad que, en aras de la cohesión social, los programas de esos socialistas llamados «utópicos» solían comportar modos de convivencia lesivos de la libertad. Mas no son, en absoluto, consecuencias necesarias de la propiedad colectiva tales reglamentaciones asfixiantes —cuya remota reminiscencia fue el maoísmo de los años 50/60 con sus comunas populares y otros experimentos igualmente descabellados. De ser así, habría un argumento válido a favor de la propiedad a partir del postulado de la libertad.

La sociedad de gananciales en el matrimonio significa, en la mayoría de los casos, una comunidad universal de bienes entre los cónyuges. Su existencia no impide al uno leer un periódico de un signo y al otro un periódico de signo opuesto, ni al uno ser vegetariano sin que lo sea el otro, al uno ser aficionado al baloncesto que el otro aborrece, etc. Del mismo modo la propiedad pública no impone de suyo uniformidad alguna en las opciones vitales, no cercena la libertad; de hecho la amplísima propiedad pública que ya existe (franja litoral,

establecimientos públicos, vías, espacios comunes) no disminuye la libertad sino que la ensancha. Si todo eso se privatizara, la mayoría veríamos muy restringidas nuestras opciones.

He dicho que suscribo la fórmula distributiva de Marx, pero con una salvedad, o sea condicionadamente: sólo en tanto en cuanto no obstaculice el progreso económico, el incremento de la prosperidad, la mejora del nivel de vida. Hay, pues, desigualdades sociales legítimas: aquellas que son necesarias para alcanzar esos fines. ¡No a la igualdad en pobreza y estancamiento! La igualdad es un valor instrumental para el bien común.

Pasando a otra de las cuestiones que encierra tu pregunta, no creo en absoluto que haya que compensar los efectos de la desigualdad innata de talentos porque, sencillamente, no existe tal desigualdad —salvando casos de minusvalía y ciertas aptitudes somáticas excepcionales, como las que permiten a unos pocos ser campeones en escalar los Alpes con su bicicleta. En lo tocante al resto de la población, es nulo el efecto del patrimonio genético en el éxito o el fracaso de nuestras carreras profesionales.

Lo es por dos razones. La primera es que las diferencias de talento tienen escaso influjo causal en el éxito (y a veces son factores de fracaso): al menos el 80% viene determinado por factores como el dinero que nos transmiten nuestros progenitores, las conexiones familiares, las amistades —sobre todo las de juventud—, el enganche en redes clientelares, los lugares donde hemos nacido y vivido, los enchufes, el favoritismo, otras circunstancias similares y una buena dosis de suerte. Tan es así que cuando interviene el mérito, es por un efecto combinado con alguno de esos factores y, más que nada, por esa misma suerte —o, preferiría decir yo, por una bondadosa gracia de la Divina Providencia.

De nuevo hay que señalar aquí que esa temática, esa versión del igualitarismo estadounidense de compensar las desventajas innatas, es un espejismo más, producto de la ideología USA, *the land of the free*, con su mito meritocrático. Es posible que, p. ej., la Universidad de los

EE. UU. sea mucho menos endogámica que la española, pero también en ella reina, por otros canales, un principio de predestinación que excluye de la carrera académica a quienes no hayan estudiado en unos pocos centros «de excelencia», el acceso a los cuales depende mucho menos del talento que de otros factores.

(No sé si ha existido en algún país una verdadera meritocracia; tal vez —con todas sus lacras y rigideces tradicionalistas— una aproximación fuera el sistema funcional de la China imperial, aunque el acceso por la vía de los exámenes nunca fue el único; así y todo era un vehículo de ascenso social más equitativo y eficaz que los que tenemos hoy.)

La segunda razón por la cual carece de fundamento esa cuestión de si hay que compensar la innata inferioridad de aptitudes y talentos es que no existe. Sé que hoy es anatema sostener —como sin vacilación alguna lo hago— que todo depende del medio; herejía que conlleva ser tildado de espíritu anticientífico. No desconozco los mil y un artículos de revistas de postín que han aspirado a probar la heredabilidad del talento (o de la inteligencia); he leído unos cuantos de ellos sin que hayan mellado mi convicción en lo más mínimo; al revés: me han parecido engendros de pseudociencia, productos de la ideología geneticista hoy imperante que quiere que uno sea homosexual por determinación genética (y, ¿por qué no?, filósofo, berkeleyano, platónico, hincha del Betis o votante de UPyD).

Todo eso me recuerda a Lombroso; pienso que la manía genética ha degradado a un sector de la biología y de la psicología de los últimos decenios, coincidiendo curiosamente con el auge del individualismo neoliberal. Hasta los años 70 imperaba el dogma opuesto, el de la determinación ambiental. Tengo en las manos un excelente libro: Henri Salvat, *L'intelligence: mythes et réalités*, París: Éditions Sociales, 1971. (Hay traducción española en la editorial Península, 1975.) Parécenme concluyentes los estudios que acumula. No ignoro que en ciencia nada es definitivo, pudiendo legítimamente nuevas teorías desbancar la viejas, por mucha que sea su base inductiva.

No hay que olvidar que al innatismo lo promovió la superchería pseudo-científica de Sir Cyril Burt y que los múltiples *papers* psicogenéticos de estos tiempos están sujetos a fortísimos reparos metodológicos. Así, Ken Richardson, en «Wising up on the heritability of intelligence» (*GeneWatch*, 2011), somete a dura crítica los supuestos de tales *papers*, como también lo hace Manfred Velden en «Brain Death of an idea: The heritability of intelligence», 2014. (V. también Kathleen Slan, «The fallacy of intelligence and genetic determinism».)

Incluso entre quienes asumen los supuestos metodológicos vulgares, algunos llegan a conclusiones que desbaratan el reinante consenso interpretativo; p. ej. Kees-Jan Kan, de la Universidad de Amsterdam, recientemente ha propuesto la paradójica tesis de que, cuanto mayor es el influjo del medio, mayor es la variación en virtud de la herencia (como si el patrimonio genético viniera determinado por el medio, si es que eso se entiende).

Al adoptar el antiinnatismo puedo dar la impresión de estar rechazando la naturaleza humana. No es así. Sólo rechazo naturalezas individuales genéticamente determinadas en sus diferencias.

Desde el siglo XIX (pero, evidentemente, con raíces más antiguas, especialmente vinculadas a la tradición cartesiana) ha habido una tendencia filosófica, ampliamente compartida, a establecer una dicotomía radical entre naturaleza y cultura, o entre naturaleza y espíritu, con el corolario de que el ser humano sería un ente extra-natural. Entre las muchas escuelas que se apuntaron a esa dicotomía hallamos —quizá paradójica, aunque también inconsecuentemente— al materialismo histórico de Marx. Obviamente una buena parte de la antropología filosófica del siglo XX conserva y aun agudiza esa dicotomía, cuya expresión más exacerbada la ofrece el existencialismo en todas sus variantes. En sus comienzos álzase la voz de Karl Jaspers, quien en 1913 proclama en su *Psicopatología general*: «Son nuestras adquisiciones, nuestras imitaciones, nuestra educación, las que nos hacen

hombres desde el punto de vista psíquico». (Eso yo lo suscribiría, pero puntualizando que es menester un sustrato somático-genético, que nos es común, el de la especie humana.) Todos esos filósofos insisten: no hay naturaleza humana.

Lejos de mí sumarme a esa tradición, de la cual se separa mi naturalismo; no es el hombre, por lo demás, el único animal (parcialmente) racional ni tampoco el único animal cultural. Pero tiene una naturaleza. Sólo que, gracias a las adquisiciones de su cultura, tiene la capacidad de alterar su propia naturaleza, según lo han propuesto Matthew Liao, Anders Sandberg y Rebecca Roache en su célebre artículo «Human engineering and climate change» (*Ethics, Policy & Environment*, 15/2 [2012], pp. 206-21).

La naturaleza humana es una cosa; otra diferente es que sean innatas las variaciones de aptitudes y talentos. Ninguna determinación cultural nos dotará de alas para volar ni de branquias para respirar en el agua, pero sí nos hará, y nos hace, listos o tontos, trabajadores o perezosos, honrados o malvados. (Retomamos la controversia entre Claude-Adrien Helvétius —en su obra póstuma *De l'esprit*, publicado en Holanda en 1774— y Denis Diderot, quien escribió, unos años después, una detallada refutación de ese libro; interéstanos aquí únicamente lo relativo a la determinación de las diferencias de talento: el medio, para Helvétius, en parte «la molécule paternelle» para Diderot.)

Ya me aproximo al final de mi respuesta; muy larga, porque tu pregunta encierra muchas cuestiones de filosofía social. Me toca ahora hablar de esa mano invisible del libre mercado que tú invocas. Lo malo de esa mano invisible es que es ciega; tan ciega es que ni siquiera es como la Fortuna, puramente aleatoria, sino peor: aleatoriamente aleatoria. No puede llevar a nada bueno y, de hecho, conduce al desastre. En primer lugar, porque no hay leyes económicas (según traté de demostrarlo en uno de los capítulos de mis *Estudios republicanos*), igual que no hay leyes astrológicas. La existencia de leyes económicas

descansa en unos supuestos arbitrarios, sin la menor base psicológica real (no hay que olvidar que la macroeconomía no es nada sin la subyacente microeconomía, la cual es pura fantasía). Además, claro, no hay ni ha habido nunca libre mercado; reina el oligopolio (con los efectos del modelo de Hotelling).

Lo milagroso es que esa mano invisible no nos haya hecho perecer, ya que lo suyo es causar distorsiones, crisis, duplicidades, redundancias, escaseces, carestías, oscilaciones imprevisibles, quiebras, superproducción, etc.; sobrevivimos gracias a la inmensa capacidad adaptativa del ser humano para sobreponerse a circunstancias adversas (una manifestación de la cual fue que los presos de Auschwitz logaran, a ratos, algunos días, organizar momentos de solaz, tener algo que se aproximara un poco a una vida).

Si el libre mercado es absurdo, loco, disparatado, caprichoso, una fiera indomable, la planificación es la vía de la razón. (Lo traté de demostrar en un artículo ya viejo, «In defense of full-scale planning».) Claro que la buena o mala planificación depende del planificador, quien no es necesariamente omnisciente ni omnibenevolente. Hay malas planificaciones, no cabe duda. Pero frente a ellas la solución no es la no-planificación, sino una buena planificación. (De paso sostengo que la planificación no ha fracasado; es ése un mito más.)

Ahora sí llego al final: al margen de esas cuestiones de la propiedad, el mercado, la actividad económica, ¿no implica mi defensa de los derechos de bienestar, como contrapartida, la restringibilidad de los de libertad? Tú sugieres que, en aras de asegurar un puesto de trabajo a todos, podría el Estado imponernos una determinada formación técnica y que, en aras de garantizarnos la asistencia sanitaria, nos constriñera a una vida saludable. Y así sucesivamente.

Respondo que algunas restricciones a la libertad sí son legítimas en virtud de los derechos de bienestar, porque, siendo derechos de prestación, implicando un esfuerzo ajeno del cual nos beneficiamos, tenemos, correlativamente, un deber de no malgastarlo.

De hecho ya estamos sufriendo muchas imposiciones que coartan seriamente nuestras libertades, no siempre con necesidad. Pongamos por caso algo que nadie se cuestiona: la enseñanza obligatoria. ¿Es lícito abusar de miembros de nuestra sociedad sólo porque no se les ha reconocido legalmente una mayoría de edad —aunque sean sexual e intelectualmente maduros como pueden serlo entre 14 y 18 años— imponiéndoles enseñanzas que ellos no quieren sufrir, p. ej. la gimnasia, la educación sexual o materias que rechazan, por la razón que sea? Es por su bien, se dice. Mas, si vale el argumento, ¿por qué no se impone, por su bien, a los mayores que sigan clases nocturnas de adquisición de nuevos idiomas, aprendizaje de música, ampliación de estudios? ¿Por qué no se impone a todos el ejercicio físico? Podría instalar la policía una cámara en nuestra casa para vigilarnos y el día que no hubiéramos hecho ejercicio sufriríamos una descarga eléctrica u otra sanción. Pienso que han de ampliarse los derechos de los menores, incluyendo los de libertad, quedando con ello considerablemente reducidas las obligaciones discentes, especialmente cuando ya se trata de adolescentes, con su visión del mundo formada, con su sistema de valores y de creencias.

Sí creo que son legítimas ciertas restricciones a la libertad por mor del disfrute de los derechos de bienestar. El trabajo es lícito, pero también es obligatorio —aunque tales frases son una burla en la sociedad en que vivimos, donde, con millones de desocupados forzosos, se afirman sin sonrojo los preceptos constitucionales. Es legítimo que nos obliguen a revisiones médicas periódicas, a cuarentenas en caso de epidemia, a vacunaciones. Hasta vería legítimo —ya que evocas el tabaco— que se sancionara al que contrae enfermedades a causa de sus propias imprudencias forzándolo a costear, en tales supuestos, una parte del tratamiento médico.

Lo que tenemos es mucho peor. Son pavorosas las restricciones a la libertad que padecemos, y de las que pocos se quejan. (No hablo ya de otras, como la falta de libertad para circular por la calle sin que la policía nos dé el alto por ser morenos.) No podemos comprar libremente

medicamentos; y, si no les da la gana recetarlos a los médicos (agentes de la autoridad o de empresas comerciales), nos quedamos sin ellos aunque nos hagan falta, sufriendo en consecuencia bronquitis que se prolongan meses, erisipelas que se hacen crónicas, dolores tremendos que no pasan, migrañas de desesperación e insomnios que pueden llevarnos al suicidio. (No invento nada; cuento hechos concretos que conozco de primera mano por haberlos sufrido o visto de cerca.) No se nos deja escoger libremente qué medicamentos queremos consumir y cuáles no. (Sin embargo la sal, el aceite, las grasas animales, causas, por su consumo excesivo, de enfermedades cardiovasculares, están en venta libre; puestos a controlarnos tanto ¿por qué no se nos racionan según prescripción facultativa?)

Y, por supuesto, las llamadas «drogas». No existe ninguna definición médico-farmacéutica de qué sean drogas, antes «estupefacientes»: son aquellos productos que una cierta comisión internacional de presuntos expertos reunida en alguna ciudad de Suiza o de Austria ha decidido inscribir en la lista de sustancias prohibidas. Con los problemas de un país como España, aterra saber que decenas de miles de individuos viven encarcelados por haber ejercitado el comercio de unas sustancias deseadas por sus clientes —quienes las compran libremente, aun a precio de oro— únicamente porque esa comisión en la sombra ha inscrito la sustancia en cuestión en su lista. Cuán dañinas sean lo ignoro. Me imagino que dependerá de cuáles, de cuán grande sea la dosis consumida y de cuán frecuente sea el consumo. Dudo que un poquito de heroína una vez al mes haga más daño que dos güisquis diarios.

Las reglas prohibitivas tienen que promulgarse teniendo en cuenta su impacto para el bien común. Es calamitoso y tremendo el impacto de la prohibición de las «drogas», con un espeluznante coste social y humano, mientras que están por ver los perjuicios que para ese bien común tendría la autorización de tales sustancias. En todo caso, es incongruente que esté prohibido el cannabis y permitido el tabaco;

el primero sirve de analgésico (en algunos casos irremplazable) y el segundo no, además de causar probablemente más daño para la salud.

En suma, resumiendo: sí a imponer algunas leves restricciones a la libertad como contrapartida y condición del disfrute (preceptivo y no voluntario) de los derechos de bienestar; pero las menos posibles, lo más livianas y llevaderas posible, aquellas que no causen efectos perversos o males sociales peores que los que se quieren evitar.



4. De las virtudes de la filosofía y del valor de una vita philosophica. Consideraciones finales

Juan Antonio Negrete. - *Creo que a ningún lector de este diálogo le puede caber duda ya, si es que no te conocía, del interés, la originalidad y la erudición de tu pensamiento, así como de tu generosidad al responder detenida y escrupulosamente a las preguntas de este diálogo (preguntas, reconocámoslo, que han intentado preguntarlo todo, y, por si esto fuera poco, desde una perspectiva no exactamente ubicada en tu tratamiento habitual de estas cuestiones). Tal generosidad y pasión son las propias de una vida dedicada, como la tuya, a la filosofía, aunque ahora también al Derecho (que, como dices en tu tesis, tiene esenciales puntos en común con aquella: sobre todo que son inevitables, aunque algunos piensen que pueden vivir sin ellos). Hoy no es muy frecuente encontrar alabanzas de la vida filosófica (recuerdo solo la de corte muy clásico que hace Robert Brandom en Reason in Philosophy), e, incluso cuando se alaba la enseñanza y la práctica social de la Filosofía, se hace casi siempre con un sesgo instrumental, nunca o casi nunca en el modo de una opción vital. ¿Harías tú —te pregunto para acabar— una alabanza de la vita philosophica, desde tu experiencia además de desde tu reflexión?, ¿en qué medida la filosofía te viene asistiendo, como medio y como fin, en ese afán vital por la búsqueda de la felicidad, y en qué manera y medida crees que sirve en el afán político del Bien Común, desde la Educación hasta la praxis política y social en general?*

Lorenzo Peña. - Una cosa es la defensa de la filosofía como iniciación que todos deberían atravesar y sin la cual el ser humano es menos humano; otra cosa es la *vita philosophica*, o sea consagrar la propia vida a la filosofía.

¿Qué significa consagrar la propia vida a la filosofía? Normalmente se entiende por tal escoger la profesión de profesor de filosofía, ya sea en la Universidad, ya sea en la enseñanza media. Si no hay profesores de filosofía, no se enseña filosofía y viceversa: de suprimirse la docencia filosófica, dejará de haber, no sólo profesores de filosofía, sino también estudiantes de filosofía en las Facultades —salvo quizá algunos ociosos, tal vez jubilados que, completada una vida dedicada a otros menesteres, aspiran ahora a reflexionar más hondamente.

En momentos precedentes de nuestro diálogo ya he señalado las amenazas que se ciernen sobre la enseñanza y el cultivo profesional de la filosofía, que van de la drástica reducción a las reiteradas intenciones de implacable supresión, pasando por planes múltiples de aguar o diluir la filosofía, fundiéndola o confundiéndola con sociología, instrucción cívica, metodología de las ciencias, estudios de género, etc. En suma, adjetivándola (una degradación a la cual se han prestado gustosos unos cuantos filósofos, víctimas del virus positivista, o sea del síndrome del suicidio filosófico).

De prosperar esos planes (ya bastante avanzados), quedará un residuo docente, una asignatura llamada «filosofía y...», indiferentemente impartible por quienes se hayan graduado en filosofía o en otras disciplinas, con lo cual esos profesores encargados de tal asignatura híbrida estarán alejadísimos de tener ni siquiera la oportunidad de una vida consagrada a la filosofía.

Anúnciase rudo el combate. No sólo habrá que luchar a brazo partido por mantener (y, ¡ojalá!, ampliar) la presencia de la filosofía en la enseñanza media y superior, sino también por que sea filosofía-filosofía, filosofía fetén, no un sucedáneo. No hay filosofía si no se abordan los grandes problemas fundamentales de la metafísica, la teoría del conocimiento, la teología filosófica, la antropología filosófica o la filosofía de la historia y, claro está, la axiología. No vale cualquier cosa bautizada como «filosofía» sin serlo.

Tal pelea sólo tiene perspectivas de triunfo si se adoptan una estrategia y una táctica correctas, se consigue la unidad en la lucha y se recaban alianzas (en especial si se hace frente común con las humanidades).

Vamos a esperar que nos sonría el éxito y que se mantenga la filosofía en la vida docente. ¿Qué razones habrá para que un joven abrace esa carrera de profesor de filosofía? Pueden ser varias: que le guste esa materia; que la prefiera a otras alternativas que se le han ocurrido; que congenie con quienes se la han enseñado; que se lo aconsejen sus allegados; que tales estudios se impartan en la localidad donde viven sus padres; etc.

Eso no es consagrarse a la filosofía, no es llevar una vida filosófica, que es aquello sobre lo cual tú me preguntas. Sólo que, si dejara de haber carrera profesional de docencia filosófica —o si, manteniéndose nominalmente, viniera preceptivamente orientada a contenidos poco o nada filosóficos—, ¿quién podrá consagrarse a la filosofía? ¿Es posible consagrarse a la filosofía sin vivir de ella? Dudo muchísimo que alguien pueda consagrar su vida a la filosofía dedicándose profesionalmente a la banca, a ser hombre de negocios, empleado en un centro de llamada o en una funeraria, conserje de un inmueble, albañil, fontanero, cajero de un supermercado, ingeniero de minas o técnico de telecomunicaciones.

En el mundo moderno tampoco cabe esperar que se consagren a la filosofía los ociosos, los rentistas inactivos, porque, en la cultura social posterior a 1918, se trata de una especie extinguida: cualquier rico desempeña una actividad de hombre de negocios, o al menos se ajetea y se afana en aparentarlo. Ni es tampoco verosímil que haya mecenas dispuestos a subvencionar, por pura generosidad, a quienes quieran llevar una vida de reflexión filosófica.

Evidentemente no es consagrarse a la filosofía dedicar ratos libres los fines de semana a la lectura de alguna obra filosófica o asistir de vez en cuando a alguna conferencia de un filósofo (o presunto tal) más o

menos notorio que practique la divulgación filosófica (digamos a lo Michel Onfray o Alain Badiou).

Vamos, pues, a adoptar la hipótesis optimista de que va a seguir habiendo en las Universidades licenciaturas (ahora rebajadas a «grados»), DEAS o maestrías (ahora «másteres») y doctorados de filosofía (filosofía pura) y —condición necesaria para que así ocurra— que va a seguir habiendo enseñanza de la filosofía en el bachillerato. Por consiguiente, individuos que escogen la profesión de profesor de filosofía.

¿Tienen motivos para consagrarse a la filosofía? Eso es otra cosa. Sólo puedo comparar esa consagración con lo que, en la religión católica (y acaso en otras, como la budista), se denomina «la vida consagrada»: una vida en la que se renuncia al mundo, volcándose uno al servicio de Dios en cualquiera de las modalidades: contemplación y plegaria, obras de caridad, apostolado. Consagrarse a la filosofía es también dedicar íntegramente la propia vida a la Verdad y a la Razón. Para abrazar esa vida es preciso sentir una fortísima e irrefrenable vocación, una vibrante llamada interior, ser consumido por el fuego, no del amor a la sabiduría, sino del amor al amor a la sabiduría. Hay que extasiarse por lo que argumentaron Parménides y Heráclito, Platón y Aristóteles, S. Anselmo y Gaunilón, Descartes y Leibniz, Berkeley y Hume. Hay que colocar esos problemas por encima de todo, verlos como muchísimo más importantes que las cuestiones políticas, sociales, matemáticas, físicas, médicas e incluso jurídicas (aunque decir esto para mí hoy implica un desgarramiento).

Si uno siente ese fuego y opta por tal consagración (siendo inútil que lo intente si no experimenta la vocación), ¿será con ello más feliz? Me viene a la mente una reflexión del utilitarista John Stuart Mill; partiendo de los postulados de su maestro, Jeremías Bentham, con su cálculo felífico (que presupone la posibilidad de asignar un *quantum* escalar de felicidad a cada rumbo de acción, por lo cual todos serían conmensurables), Mill se pregunta si es más feliz un chanco

satisfecho que un Sócrates insatisfecho. Introduce así una variable cualitativa ausente en Bentham. No basta saber si tal rumbo de acción nos haría más felices, sino si nos proporcionaría una felicidad cualitativamente más deseable.

D. Manuel Azaña dijo que la libertad no hace más felices a los hombres, sino que los hace más hombres. (Afirmación cuestionable en su primer conyunto.)

Hay momentos de inenarrable delicia intelectual alcanzada por el estudio de los problemas filosóficos; ratos de euforia cuando se cree haber resuelto alguno de los muchos enigmas de la filosofía.

¿Vale eso la pena en términos de mayor felicidad, cuantitativa o cualitativa? Seguramente, no. Quien se consagra a la filosofía experimentará esos intensísimos momentos de placer intelectual pero, muy probablemente, pagando un alto precio: serán pocas sus probabilidades de éxito profesional (hay escasez de puestos de trabajo filosófico); la competencia será sumamente penosa; abundarán los sinsabores (porque la pasión filosófica parece reñida con las mañas para la intriga, mucho más beneficiosas para lo práctico); vendrá, verosímelmente, postergado y ninguneado, al paso que los filósofos de boquilla y lentejuelas, más taimados, ascenderán al estrellato académico. Las amarguras de la vida de un consagrado a la filosofía las consolará su propio amor a la filosofía; pero, si busca felicidad, mejor que la espere en el más allá, en la vida del puro intelecto, donde no hay zancadillas ni añagazas.

Alternativamente cabe no ver en la felicidad el máximo valor ni un compendio de todos los valores, juzgando, en cambio, que el amor a la Verdad y a la Razón es, ya de suyo, su propia recompensa, un enfoque muy acorde con la filosofía estoica y, sobre todo, con la axiología de Max Scheler y Nicolai Hartmann. Vistas así las cosas, el filósofo no necesita justificar su vocación por haber logrado una mayor felicidad, ni siquiera una mejor felicidad, ni por una proyección imaginaria de su vida en un horizonte ideal-regulativo, bastándole la

nuda satisfacción de haber sido filósofo, feliz o desgraciado, famoso o ignorado, encumbrado o postrado.

Ahora bien, a lo largo de los párrafos precedentes he dado a tu pregunta una lectura que no es la única posible. Te he entendido como preguntando por el valor no instrumental de la consagración vital a la filosofía y por cómo lo he experimentado yo en mi propia vida. Así entendida la pregunta, ya he contestado.

Pero puede leerse también como qué valor no instrumental concedo yo al conocimiento de la filosofía, al cultivo de la filosofía, aunque sea ocasional, sin consagración. Desde luego enorme. Serán los mejores ratos de la vida de alguien aquellos que haya pasado cuestionándose cómo puede refutarse el monismo de Parménides, el quietismo de Zenón de Elea, el solipsismo de Berkeley; cómo se puede salir de la duda metódica cartesiana; cómo probar que existe un nexo causal (no un mero *post hoc*); en qué difieren lo necesario y lo contingente; si hay libre albedrío o es verdadero el determinismo; qué es la bondad y por qué hay que tender a ella. Parafraseando a Azaña, que muchos humanos se cuestionen tales cosas los hace más humanos y también hace más humana a la propia humanidad; como igualmente sucede con la apreciación de la pintura de Tiziano, la música de Vivaldi o la basílica de San Marcos de Venecia.

La última parte de tu pregunta se refiere al impacto de la filosofía para el bien común. ¡Enorme! El concepto mismo de bien común hay que analizarlo y hay que valorarlo; son tareas que incumben a la filosofía. Cabe, desde luego, trabajar en pro del bien común digamos a ciegas, sin cuestionarse qué sea, ni si vale para algo ni por qué; tomándolo axiomáticamente y como un concepto primitivo. ¿No se trabajará mejor si se ahonda, si se analiza el concepto y se examina críticamente su valor?

La filosofía nos da razones para, en lugar de abrazar el ideal del bien común dogmáticamente, hacerlo reflexivamente. Pero eso sólo es posible si la discusión filosófica es libre, si en su seno se tolera que se

rechace el mismo ideal del bien común, como lo hacen quienes afirman, ora que es un concepto vacío o absolutamente indeterminado, ora que es totalitario y antiliberal. En filosofía todas las tesis han de ser libres, para que sea sólo por la disputa racional como cada quien alcance sus conclusiones (un proceder intelectual en las antípodas de la instrucción cívica, que es inculcación de valores socialmente adoptados).

Sólo la dilucidación filosófica puede permitirnos sacar consecuencias teórico-prácticas de la adhesión al valor del bien común, no como artículos de fe, sino como conclusiones racionales. Sin filosofía, el bien común se vacía.

***Juan Antonio Negrete.**- Esperemos, querido Lorenzo, que la reflexión filosófica siga encontrando cabezas y corazones que, más allá de los designios más burda y ciegamente pragmáticos, y de toda burocracia, sean tocados por ese asombro radical del que ya hablaron los maestros Platón y Aristóteles, y no deseen otra cosa que consagrarse a aquella. Sin duda, en esto jugará un papel esencial la existencia de referentes de auténticos filósofos, esto es, de quienes habéis dedicado vuestro tiempo, esfuerzo e inteligencia a intentar llevar algo de luz a los eternos problemas de esta misteriosa existencia nuestra. Te agradezco mucho la generosidad con que te has prestado a este diálogo, que sin duda continuará de una manera u otra entre quienes, como decía Wittgenstein, escribimos (o leemos) para (a) un puñado de amigos diseminados por el mundo, pero también entre quienes nos reconocemos en cualquier otro, y somos, en el fondo, lo Común de que hablaba Heráclito, aunque a veces lo ignoremos y vivamos en nuestro sueño propio.*



Resumen: El texto contiene una entrevista/diálogo con el filósofo y jurista Lorenzo Peña y Gonzalo en torno a su pensamiento filosófico en algunas de sus vertientes principales: acerca de la propia filosofía, de la metafísica y la ontología, de la ética y la política... No se pretende, sin embargo, una presentación exhaustiva ni sistemática de la enorme y muy coherente propuesta filosófica de Lorenzo Peña, sino un acercamiento, breve pero incisivo, a ciertas cuestiones especialmente relevantes a juicio del autor de la entrevista. El lector haría bien en ir directamente a los libros y artículos de Lorenzo Peña, muchos de ellos disponibles en su página web <http://lorenzopena.es/>

Palabras clave: Lorenzo Peña, filosofía analítica, cumulativismo, dialéctica, lógicas no-clásicas, iusnaturalismo.

Abstract: This paper's content is a dialogue with the philosopher and lawyer Lorenzo Peña about his philosophical thought as regards some of its main components: philosophy itself, metaphysics and ontology, ethics and politics. Nevertheless the dialog is not meant to be a comprehensive or systematic exposition of Lorenzo Peña's complex and quite consistent philosophical proposal, but just a succinct yet incisive foray into a number of especially relevant issues (in the opinion of the author of the interview). The reader had better go into Lorenzo Peña's books and essays, many of which are available on his website <http://lorenzopena.es/>

Keywords: Lorenzo Peña, analytical philosophy, cumulativism, dialectics, nonclassical logics, natural-law theory.



IMPRIMÁTUR

N.º 4
NOVIEMBRE — 2015

JUAN ANTONIO NEGRETE - LORENZO PEÑA

UNA EDICIÓN

DE

Ápeiron
Estudios de filosofía



Director de la colección: Roberto Vivero
www.apeironestudiosdefilosofia.com
redaccion@apeironestudiosdefilosofia.com
ISSN 2386 - 5326
C/ Esparteros, n.º 11, piso 2.º, puerta 32
28012 Madrid
Tfno. 91 164 66 23

© *Ápeiron. Estudios de filosofía*. Todos los derechos reservados
Ápeiron. Estudios de filosofía se edita bajo licencia Creative Commons
Las opiniones vertidas en cada artículo de *Ápeiron. Estudios de filosofía*
son responsabilidad exclusiva de su autor

