

POR UNA FILOSOFIA RADICAL

AGNES HELLER

— 43 —

ser se conoce p... Este fin es su b...
on de su tendencia...
r ciertas leyes del o...
ya observancia depen...
ana, de la que es cualidad...
ilimitado. Pero la volunt...
ningun bien creado...
l, en el Bien increado,
aleza; y la razon, manifes...
mente á la voluntad una es...
ede resistir materialmente:
oral, que nace de la naturaleza...
uencia del Bien infinito, y la...
ente del Ordenador su em...
orma de las acciones humanas...
del hombre en el órde moral es...
nombre en sociedad, cual es la...
de los hombres hácia un bien co...
leza humana hay un elemento...
cuenta en la accion de le...
honesto, ordena los directam...
ella, en cuanto se encuentra...
puede cada uno, con esta fuerz...
otro á llenar hácia él los desir...
de cooperacion real nace el ord...
cho: derechos y deberes son co...
las partes en fuerza del órden.
En las afirmaciones de las esc...
ramente filosóficas, ya cristianas...
se... sin las exageracion...
...anteistas de...

or las facultades pr...
ien, cuya consec...
ia; y en todo sér...
orden establecido...
de su perfecci...
el la inteligen...
ad no puede e...
uede encontrar...
ido segun el o...
tando este órden...
specie de necesid...
esta necesidad...
a de la voluntad...
direccion de la raz...
del Universo. L...
en las diversas r...
el obrar bien; y...
cooperacion conc...
mun, porque en la...
sociedad universa...
sma, que debe dirigirs...
ente los actos externos...
n en contacto dos hom...
a moral que tiene, mov...
s del Criador: y del de...
en real, y de éste el De...
rel... y ambos ligan...
...las espiritualistas, ya pu...
los elementos de verdad...
...ardas del subjetivis...
...objetivismo del subjetivis...
...lo? el valor de otras...
...No niegan, ni &cc...



EL VIEJO TOPO

Agnes Heller
Edita Ediciones 2001, S.A.
Traducción: J. Francisco Ivars
Diseño de la cubierta: Jordi Taché

Digitalización y maquetación:
Demofilo:

Novbre, 2018

Edición digital realizada sin interés comercial.
La cultura es libre



El Viejo Topo

Por una filosofía radical

Agnes Heller

Es ciertamente una suerte de insulto a la Filosofía, cuya autoridad y soberanía debe ser reconocida por doquier, verse obligada a defender sus consecuencias en toda ocasión y a disculparse ante el arte y la ciencia que se escandalizan de ella.

A uno se le ocurre pensar en un rey acusado de alta traición a sus propios súbditos.

David Hume. *Citado por Marx en el Prefacio (Vorrede) a su disertación doctoral.*

ÍNDICE

1. Introducción	4
2. Filosofía y necesidad	10
La expresión filosófica	11
Apropiación de la filosofía	32
Recapitulación	53
3. Experiencia cotidiana y filosofía	60
Valores sociales y acción individual	86
Formas de vida alternativas, sistemas de valores	98
4. Comunicación	121
El dilema de la moral	128
Razón y desideologización	143
5 Filosofía radical y necesidad radical	152
Crítica de la dominación. Las necesidades cosific.	152
La utopía racional	160
Los ideales del radicalismo de izquierdas	173
Autonomía y pluralidad de formas de vida	197
Filosofía del radicalismo de izquierda	206

1. INTRODUCCIÓN:

Despertar del sueño dogmático

El aforismo de Novalis según el cual la filosofía no tendría por objeto explicar la naturaleza sino explicarse a sí misma, encomienda a la filosofía una tarea que en los pasados 1200 años no habría comprendido filósofo alguno. Naturalmente también los filósofos anteriores a la revolución burguesa tuvieron en cuenta la naturaleza y la realidad del ambiente que les era propio; ya Sócrates, el primer filósofo, lo había hecho. Pero hasta entonces la autorreflexión de la filosofía no contaba como tarea *primaria*, de primera necesidad; sino que en todo momento quedaba subordinada a la grande, auténtica y verdadera actividad de construir un mundo. No es casual que la vuelta al autoconocimiento (*Selbsterkenntnis*), a la reflexión sobre sí misma de la filosofía como quehacer *exclusivo* surja al mismo tiempo que el reconocimiento de Schiller hacia el *arte del sentimiento*. La Filosofía ponía en cuestión *la misma cosa* que el arte; la *ingenuidad* (*Naivität*). Así como ya no parece apropiado para el arte nuevo “cantar como canta el pájaro”, así despierta también la filosofía de su “sueño dogmático”.

Nos llevaría muy lejos el pretender escribir las “vidas paralelas” del arte y la filosofía a partir de la época de las revoluciones burguesas. Sin embargo, ese paralelismo debe ser tenido en cuenta para poder comprender que la crisis de identidad de la filosofía moderna no se puede hacer derivar sin más de la difusión generalizada de las “ciencias”. La filosofía no quedó “desarraigada” en razón del avance de las ciencias y, sin embargo, tuvo que ceder ante ellas cada vez con peor conciencia, al igual que desde Bacon y Descartes la religión tuvo que plegarse ante la filosofía con idéntica mala conciencia. Comenzó por presentarse en el marco de las “ciencias exactas”, a acreditarse frente a ellas, pretendiendo que no sólo era del

mismo modo exacta, sino tan exacta como aquellas. No se trata de que la filosofía no hubiera perseguido siempre la cientificidad, pero en razón de otros criterios; con Hume, puede afirmarse *que la filosofía dedujo sus propias normas de su propia soberanía*. No puede sorprendernos que su retirada con mala conciencia despertara una tendencia contrapuesta. Esta nueva tendencia estuvo acompañada sin embargo de un nuevo retroceso: su sometimiento ante la *religión*, que en el siglo de la Ilustración ya fue una vez separada de la filosofía. No se trata ya de una religión positiva, sino tan sólo de una *actitud* religiosa, en esencia, de cierta preponderancia de la fe frente a la ciencia, sobre una base igualmente extraña y resbaladiza para la filosofía.

Las raíces de esas crisis de legitimidad de la filosofía se sitúan en la práctica en el mismo plano que las características de la crisis del arte: la antigua armonía entre el problema y la capacidad para su resolución se había desmoronado. La filosofía se vio forzada comprensiblemente a plantearse siempre de nuevo, bien los medios para la solución del problema, bien el *problema en sí mismo*, la primera manifestación considerable y significativa de la “filosofía del sentimiento” es el sistema crítico de Kant; Kant y Schiller son sin duda almas emparentadas. Kant se cuestiona tanto lo que atañe a la aptitud, a la capacidad, como lo referente al problema; la concreción de los límites de la capacidad cognoscitiva —particularmente de la razón— y el establecimiento de los límites del problema se realiza para Kant en un único ámbito filosófico. Toda la filosofía, excepción hecha de Hume, habría sido acrítica e ingenua; bien es verdad que existiría cierta necesidad metafísica inextinguible, pero ello no garantiza de ningún modo la justificación de esa necesidad. Kant introdujo el modelo de la “filosofía del sentimiento” sin haber arrancado previamente a la filosofía la corona real. Replantar los límites no significaba todavía para él *ceder*, ni ante la ciencia, ni ante la religión. Esta nueva audacia de la filosofía se desangró no obstante en Waterloo; al mismo tiempo que la sociedad burguesa, también la filosofía burguesa se despidió de su época heroica. Apenas han transcu-

rrido cuarenta años desde el “giro copernicano” de Kant cuando *Feuerbach* ya no ve *ninguna* diferencia entre las filosofías de antes, durante y después de Kant. Todas las filosofías hasta ese momento serían “especulativas” según Feuerbach, en todas las abstracciones filosóficas realizadas hasta entonces se habría perdido el hombre mismo, la espontaneidad/inmediatez (*Unmittelbarkeit*) humana. Sólo podía darse una filosofía, v. gr., la antropología; la filosofía necesitaría así una *nueva reforma*. Partiendo del correctivo de Feuerbach se presentaron dos alternativas y ambas hallaron seguidores. Una conducía al existencialismo y a la filosofía de la vida (*Lebensphilosophie*), la otra a la filosofía radical de Marx.

De nuevo, apenas transcurren diez años a contar desde la promulgación de la reforma de la filosofía, Marx en las tesis sobre Feuerbach caracteriza *toda la filosofía precedente*, incluido Feuerbach. como mero esfuerzo hacia una “interpretación” del mundo. Habría que llevar a cabo una filosofía radicalmente nueva que se adecuase a la transformación del mundo, exige Marx. Con ello vuelve a dar la vuelta al aforismo de Novalis acerca de la filosofía del sentimiento: las preguntas no deben plantearse respecto de la filosofía sino respecto al *mundo*: el mundo deberá ser transformado para que la filosofía se revalúe, pero *no en la medida en que se autodisuelve, sino en la medida en que se realiza*.

Fue Georg Lukács el primero que puso de manifiesto, en *Historia y conciencia de clase*, los rasgos afines entre las posturas de Kant y Schiller. Sin embargo no podemos compartir sus conclusiones. Lukács describe la conciencia burguesa como la conciencia de la *vollständigen Verdinglichung* y la confronta con la conciencia *vollkommen unverdinglichten* (*) que es atribuida al proletariado representado por una élite.

No podemos abordar aquí cómo se ha producido la captación lukácsiana de Marx en razón de su propia biografía; mucho

* En el léxico lukácsiano, conciencia de la *reificación completa y completamente desreificada* respectivamente. (N. de T)

más decisivo nos parece el punto de partida teórico. Lukács resaltó el predominio total, omnicomprendido, globalizador, del mercado autorregulado y de la racionalidad objetiva (*Zweckrationalität*) en el sentido weberiano. Si dicho supuesto se mostrara como cierto, entonces la Humanidad se enfrentaría a su inevitable decadencia, y la recomendación teórica lukácsiana se revelaría —sólo en calidad de idea por cierto— como la única alternativa. Nosotros, sin embargo, aceptamos la concepción de Karl Polányi (***) según la cual el mercado de regulación automática en la sociedad no es sino la “Utopía negativa” de la sociedad burguesa. Y añadimos que también la totalización de la racionalidad objetiva pura constituye una Utopía negativa de rango inferior.

Una de las funciones de la filosofía es, como veremos, la desfetichización. La generalización de una conciencia completamente fetichizada significaría sin duda el fin de la filosofía. Y efectivamente existió un período histórico en el que se podía temer que tal cosa sucediese: en el siglo XIX la filosofía quedó sumida en un profundo letargo universal.

Los siglos filosóficos, en efecto, no se pueden medir con el patrón del calendario. El gran siglo de la filosofía se desangró en Waterloo, su siglo XX vino al mundo con sangrientos dolores en la Primera Guerra Mundial: el *Tractatus* [de Wittgenstein] es el preludio.

El siglo XIX es el siglo del positivismo y precisamente de forma unívoca cuando no se mide por la creación de filosofías sino por su recepción. La expresión “Positivismo” varía, por cierto, incluso su significado; cuando Marx hablaba del “positivismo acrítico” en la filosofía del derecho hegeliana, no entendía por ello lo mismo que el actual Neo-positivismo entiende por tal. Y sin embargo, esta designación posee un sentido de amplitud homogénea: adopte la forma que adopte, el positivismo es en realidad expresión de la conciencia burguesa

* * Investigador austríaco de la historia económica —1886-1964—, residente durante largo tiempo en Budapest. (N. de T.)

fetichizada. Este hecho se encuentra en Hegel todavía oculto por el sistema filosófico original producido en la magnífica construcción de la Fenomenología. Más tarde, sin embargo, el fetichismo referido se presenta abiertamente.

En efecto, el siglo XIX no fue demasiado receptivo para la filosofía y en consecuencia no existió entonces diferencia alguna entre filosofía burguesa y filosofía radical. Para el siglo XIX Marx *no* era un filósofo. Y al igual que Marx, que sólo aparece en el orden del día como filósofo a partir de los años veinte de nuestro siglo Kierkegaard por poner un ejemplo, también empezó a ser considerado filósofo por esa época. El siglo XX constituye una lucha ininterrumpida entre las pseudo-filosofías positivistas y las filosofías originarias; la filosofía está a punto de despertar de su letargo invernal. Nuestra época está en el mejor camino para convertirse de nuevo en un “siglo de la filosofía”; la filosofía misma, sin embargo, no parece tenerlo muy en cuenta.

Parece como si la filosofía —la filosofía radical marxista incluida— padeciera todavía cierto complejo de inferioridad.

Se le achaca el ser superflua, puesto que la Ciencia le ha arrebatado todas sus funciones, y la filosofía se pone a la defensiva.

Argumenta no haber sido despojada de la totalidad de sus funciones sino tan sólo de algunas muy determinadas. Debe transformarse, ser distinta de lo que hasta el presente era.

Se afirma su carácter superfluo porque la acción sin mediaciones ha ocupado su puesto, y la filosofía vuelve a la defensiva: el filósofo vivo más eminente de nuestro siglo *se disculpa* por ser un filósofo y no un mero “luchador”. Los argumentos que se esgrimen a favor de su “superfluidad” e “imposibilidad” no hacen, sin embargo, sino reafirmar indirectamente la filosofía: ¿Quién lucharía contra dioses muertos? Nadie discutirá que la filosofía se encuentra hoy en una posición difícil. Tampoco puede negarse que perdura cierta necesidad de la filosofía, que incluso crece y se profundiza. Las ciencias sociales se enfrentan hoy a cuestiones a través de las cuales len-

tamente toman conciencia de su necesidad.

El científico no necesita la ratificación de sus métodos; eso lo alcanza también sin la filosofía. El hombre de acción no necesita al filósofo que deja de lado la filosofía para actuar junto con él, eso lo puede poner en práctica solo, sin necesidad del filósofo. Lo que se busca sin embargo, es una respuesta unívoca a la pregunta de cómo se debe pensar, actuar, en suma, de cómo se debe vivir y precisamente una respuesta filosófica original. Y por muy difícil que sea ser filósofo, el deber del mismo es responder a estas preguntas, o al menos jugárselo todo por dar una respuesta: soberano, independiente, sin autodefensa ni excusa.

*Es hora de que la filosofía se declare partidaria de sí misma; y al mismo tiempo de su propio pasado, de la verdad de su propia esfera. Es hora de que, como hiciera Sócrates, le plantee al saber la pregunta de si es verdadero saber o tan solo opinión. Es hora de que vuelva a inquirir: ¿Qué es mejor: tolerar la injusticia o cometerla? Es hora de abandonar el disfraz prestado, la máscara de las ciencias naturales o de la religión, y de hablar el propio lenguaje. Es hora de que se declare partidaria incondicional de su propia estructura, una estructura que, con seguridad, no supera la prueba del racionalismo crítico, pero que no por ello es menos veraz, ni siquiera menos inmortal, puesto que sólo puede sucumbir junto con la humanidad que piensa: *Sub specie aeternitatis —écrasez l'infâme!**

2. FILOSOFIA Y NECESIDAD

Si queremos aproximarnos a la esencia y a la función de la filosofía, no podemos partir ni de lo que hoy se entiende por filósofo, el que ocupa una cátedra de filosofía, ni de la suma de las obras que se reúnen bajo el epígrafe de filosofía. A éstos corresponden tan sólo alguna de las ideas del filósofo y respectivamente de la filosofía; a continuación pretendemos expresar esta idea. Concebimos al filósofo como el representante de la filosofía. Su tarea sólo la podemos comprender partiendo del propio mundo de la filosofía como esfera de objetivación. Cada esfera de objetivación satisface alguna necesidad. Un sistema de objetivación que sirve para satisfacer varias necesidades es polifuncional. (1)

Sólo es posible escribir un signo de igualdad entre distintas funciones cuando todas ellas se pueden satisfacer exclusivamente a través de una única objetivación. Como la filosofía, al igual que el Arte, la teoría científica y en cierta medida también la religión, forma un sistema de objetivación independiente y encerrado en sí mismo, se realiza la satisfacción de la necesidad correspondiente en la forma de su recepción. Cuáles de sus funciones sociales sean primarias y cuáles secundarias no se determinará sino mediante el análisis de los tipos de receptores.

Por este motivo a continuación trataremos primero *la estructura de la expresión filosófica* y posteriormente *la apropiación de la filosofía*.

¹ Es muy probable que *toda* objetivación sea polifuncional.

La expresión filosófica

En la interpretación de los primeros filósofos, que son también los creadores del concepto, la filosofía es *philo-sophia*, amor a la sabiduría. Sabiduría (*sophia*) comprendía conceptualmente dos momentos: el saber verdadero y la recta, buena conducta, en otras palabras, lo verdadero y lo bueno.⁽²⁾ Por lo tanto, según su contenido la filosofía consiste en el amor por la unidad del saber humano verdadero y el comportamiento humano correcto: el amor a la unidad de lo verdadero y lo bueno.

La unidad de lo verdadero y de lo bueno es el valor supremo de la filosofía; la filosofía es, por consiguiente, el *amor* al valor supremo. El término *amor* pertenece al léxico de los sentimientos, sin embargo encaja aquí perfectamente. Toda filosofía es enfática; su énfasis rige para lo bueno y verdadero.

La filosofía quiere saber *qué* es lo verdadero y *qué* es lo bueno, porque ama la verdad y el bien. Quiere encontrar su *bella durmiente* que yace oculta a la mirada del hombre a través de un seto de espinos. La filosofía sabe que existe la bella durmiente, también que es hermosa, no sabe sin embargo cómo, de qué naturaleza es. Busca a la bella durmiente para conocerla y Platón diría: para recordar a sí misma, para darle el beso de vida. El amor de lo bueno y lo verdadero puede manifestarse dividido. Puede ocurrir que la búsqueda de lo verdadero y lo bueno no conduzca a una verdad única y a un único bien. Ya Aristóteles duplica el mayor bien: el mayor bien es la prosperidad del estado; el mayor bien es la felicidad. Pero lo verdadero y lo bueno aparecen estrechamente ligados entre sí. La filosofía busca en todas las verdades lo verdadero, en todos los bienes lo bueno, y en todo en general la *unidad* de ambos. Irrelevante es que se diga que lo verdadero y lo bueno son inalcanzables o bien que no existen; aun en ese caso el sistema

² La sabiduría contiene a menudo la idea de belleza. Pero por el momento vamos a dejar de lado este factor.

de referencia sigue siendo el mismo, pues también la argumentación de que lo verdadero y lo bueno no existen y aún mucho menos la unidad de ambos, la afirmación de que se trata de una empresa estéril, es *también* filosofía.

Pero la filosofía no se reduce a la búsqueda de lo verdadero y lo bueno o el bien de la unidad de ambos, sino que además *lo encuentra*. ⁽³⁾ Las diversas filosofías se diferencian en primer lugar por aquello a cuyo tenor descubren la materialización de lo verdadero y de lo bueno, y en su caso de la unidad de ambos, puesto que los *criterios* pueden ser muy distintos. Y en última instancia no es una cuestión de criterios si la unidad de lo bueno y lo verdadero se puede expresar con igualdad, o si tan sólo se las acopla, o bien si se establece una jerarquía entre ambos. Si en cambio se pretende observar qué es lo que caracteriza a cada filosofía, se debe hacer abstracción de las divergencias de criterios y jerarquías y detenerse en la característica que es común a todas las filosofías: que de hecho ellas mismas constituyen lo verdadero y lo bueno perseguido.

En este sentido no es del todo cierto el argumento de que la filosofía no sepa de qué naturaleza es su bella durmiente. Dado que cada filosofía constituye su propia bella durmiente sabe *muy bien* de qué índole es. Se trata de la desde Sócrates bien conocida ironía de la filosofía que caracteriza todas sus reglas de juego, se reconozca o no. Cada filosofía busca, como un amante, lo bueno y lo verdadero, sabiendo de entrada que puede encontrarlos o no, como en el caso del escepticismo. Posee también evidencia —apenas empieza la búsqueda— de cómo están constituidos. La filosofía no es omnisciente, pero *sabe en principio lo más elevado, si bien pretende buscar y no saber nada*. Pero no constituye esto engaño ni ilusión; deriva de la tarea más elevada de la filosofía: precisamente mediante ese gasto realiza su actividad.

La filosofía, en efecto, desmitifica. El amor por lo verdadero y

³ La afirmación de que nadie puede hallarlo porque no existe, no es otra cosa que el reverso de la idea misma de *encontrar*.

lo bueno es aquí siempre *amor dei intellectualis*. El sujeto del conocimiento de lo verdadero y lo bueno es la *razón* (*Ver-nunft*), el ser humano de la filosofía es el “ser racional”. A la ambigüedad gráfica de la mitología contraponen la filosofía la precisión de la argumentación razonada. De la tradición mitológica no es posible cuestionar nada; la filosofía por el contrario exige poner en cuestión todo aquello que la propia razón no comprende. La ventaja de no saber nada no es otra que la *invitación a pensar*, a pensar juntos, a pensar entre todos. El ejercicio de la filosofía es: “¡Ven, piensa conmigo, conozcamos la verdad juntos!” El filósofo guía al pensador, lo conduce con ayuda de argumentos a la clara luz de lo verdadero y bueno. El pensamiento filosófico constituye una guía hacia arriba, hacia lo bueno y verdadero. Sólo en el mito puede la bella durmiente despertarse con el beso de *un solo hombre*. Pero tampoco se le puede simplemente señalar exigiendo: “Ahí está, en adelante debes amarla”. Ese es precisamente el lenguaje de la religión, de la revelación. Para despertar a la vida, a la verdad y el bien cada ser racional debe acceder en virtud de su propia razón y pensamiento independiente, con la ayuda de argumentos y contraargumentos, a la verdad misma; sin ello no existe filosofía, ni verdad filosófica alguna. Tal es el lenguaje de la filosofía; por eso le pertenece con toda propiedad la actitud de “No sé nada”, por ello aquí no se trata de enfrentarse con una ilusión, sino con un componente orgánico de la objetivación filosófica.

Desde la perspectiva del bien y la verdad toda filosofía posee un doble rostro. Uno es propio del sistema: el filósofo construye lo verdadero y lo bueno, la unidad de ambos y organiza su mundo —ya veremos cómo— en consonancia. El otro constituye la actitud filosófica: la guía sistemática hacia adelante del pensamiento solidario hacia una “cima” alcanzable por todo ser racional.

En primer lugar atendamos a la primera cara. “Sistema” no se debe interpretar aquí literalmente. Sólo unos pocos filósofos pretendían establecer un sistema; lo que en la actualidad se describe como sistema ha sido en la mayoría de los casos re-

construido como tal en épocas posteriores. Por consiguiente, en lo sucesivo *sistema* únicamente debe significar que toda filosofía posee su propio mundo, un mundo en el que cada idea, cada argumento sólo puede ser interpretado *dentro del todo*, dado que sólo se refiere a éste.

El sistema filosófico descansa en todo momento sobre la tensión entre ser (*Sein*) y deber (*Sollen*); factor éste que caracteriza al sistema filosófico y lo conduce a la expresión concreta. La unidad de lo verdadero y de lo bueno consiste en el deber-ser. El mero ser configura la filosofía desde el *punto de vista del deber*, el deber (la verdadera unidad de verdad y bien) constituye por el contrario la escala en la que se mide la existencia o la irrealidad del ser. La actividad desfeticizadora es por consiguiente una propiedad también del sistema filosófico. ¿Qué otra cosa sería la superación de prejuicios sino la puesta en cuestión del ser desde el punto de vista del deber?

Algunas corrientes filosóficas han definido el deber desde la perspectiva de su propio mundo como esencia (*Wesen*) y han opuesto a éste el carácter fenoménico o la apariencia (*Schein*) del mero ser. Con frecuencia se asoció a la apariencia (*Erscheinung*) y a la esencia (*Wesen*) *distintas facultades cognoscitivas*; hasta la introducción del empirismo esto vino sucediendo casi sin excepción. El ser (*Wesen*), como factor ontológico, no debía formar parte de la filosofía, y menos todavía debían ser clasificadas las facultades cognoscitivas en función de la percepción de la apariencia y la esencia; con todo, lo esencial y lo accesorio se presentan siempre de alguna forma en relación con la interpretación de la realidad. Para todo filósofo el deber asume el significado de lo más real: nada puede ser más real que lo bueno y lo verdadero, o la unidad de ambos.

A este respecto puede afirmarse que el credo común a todas las filosofías reza *ens perfectissimum - ens realissimum*. El deber no es criatura de la fantasía, un puro fantasma del pensamiento sólo presente en nuestros deseos subjetivos, sino que precisamente el *ser-según se debe* constituye lo decisivo, lo determinante, “lo verdadero” o “la más auténtica realidad”. El deber

tiene por así decirlo su “lugar topográfico”. En la metafísica este lugar se sitúa en “lo alto” o en “lo profundo”, en ciertas filosofías de corte social en la institución ideal; en Kant, en la *humanidad* misma —libertad, libre albedrío como *Faktum* de la razón; otros tienden a descubrirlo en el comportamiento dado, tal es el ejemplo de Heidegger, en la relación con lo existente, que opone la existencia auténtica a la inauténtica.

Toda filosofía constituye de una forma diferente su deber, su esencia más real. Queda claro que ese deber, independientemente de cómo esté constituido, no es en ningún caso ni lo-más-general, ni tampoco lo ya no susceptible de división, lo propiamente particular, al menos en el período de formación de la filosofía que hemos contemplado. La idea reconocida como particular no puede jamás constituir el deber de la filosofía. Ya desde los orígenes de la filosofía puede percibirse este modo de pensar inseparable de la esfera filosófica. *No* podía quedar detenida en los cuatro elementos: o bien matematizaba únicamente el agua, el fuego como lo infinito, o bien el átomo, el uno indivisible. Idéntica situación se presenta en el apogeo de la “filosofía del sentimiento”: el hombre es para Kant la generalidad —la personalidad entendida en calidad de la *humanidad* en el hombre—, para Feuerbach sin embargo la particularidad es el hombre, —el ser concreto, único, sensible. Lo particular (*Partikularitat*) y lo universal, certificados de nacimiento del bien y la verdad, o bien de ambos, constituyen lo que debe ser, lo que a su vez es lo real en grado máximo, el *ens realissimum*. Basta con dar una ojeada a la historia de la filosofía: este contexto caracteriza cada “mundo filosófico”, cada sistema. Platón compara el mundo de las sombras con el mundo de las ideas; Aristóteles la materia con la forma pura; Spinoza descubre en la substancia lo verdadero y lo bueno y al mismo tiempo lo genuinamente real, toda existencia individual es tan sólo un retazo de dicha substancia; Rousseau confronta el empirismo de la *volonté de tous* con la realidad esencial de la *volonté générale*. Kant contrapone el *Homo fenomenon* con el *Homo noumenon*, el primero como fuente del mal, el segundo como origen del bien; para Hegel es el hombre, aun involun-

tariamente, un medio de autoconocimiento del más universal y veraz espíritu del mundo. Marx opone al hombre alienado la “esencia de la especie”, a la “Historia precedente” la Historia verdadera; Kierkegaard contrapone la vivencia íntima humana de la moral a la verdad y bondad del caballero de la fe que trasciende la moral cotidiana; *Historia y conciencia de clase* de Lukács está construido a partir de la confrontación entre la conciencia empírica y la correspondiente conciencia desmitificada; en la filosofía trágica de Wittgenstein, se debe guardar silencio acerca de la verdad y el bien.

El deber estriba por consiguiente en la confrontación entre lo genuinamente real y el ser. Entre el deber y el ser existe una tensión. El ser es con su facticidad el arbusto espinoso que esconde a la Bella durmiente. Sin embargo, el ser está constituido por el *Sollen* mismo; sólo a la luz de la esencia, del deber (*Sollen*) deviene el ser inesencial. Esta paradoja la expresa Hamlet de forma inmortal: “pues de por si nada es bueno ni malo, el pensamiento es quien lo convierte en tal”.⁽⁴⁾

A esta paradoja se le añade ahora otra; muestra ésta que sistema filosófico y actitud filosófica no guardan una pura relación externa. Ninguno es capaz de sostenerse sin el otro: juntos *significan* la filosofía.

Pues la filosofía construye su mundo, como se ha señalado, sobre la argumentación intelectual. Para la filosofía es verdad sólo aquello que cada hombre con la ayuda de su propia razón puede entender como verdadero. La función de la filosofía consiste en conducir al hombre racional mediante la ayuda del pensamiento racional a las alturas del conocimiento del deber de ese bien y esa verdad que ella ya conoce. El sistema filosófico, el “mundo” de la filosofía debe implicar esa “guía hacia arriba”. En consecuencia, por una parte el *Sein* queda establecido a partir del *Sollen*, pero por otra el *Sollen* debe ser deducido del *Sein*, pues en caso contrario no sería posible conducir a un hombre reflexivo del mundo del *Sein* a las alturas del mundo

⁴ Hamlet 11/2.

del *Sollen*. Incluso Kant, que conocía el obstáculo a la perfección, no quería esquivarlo, dado que la filosofía *no puede* hacerlo. Para alcanzar el imperativo categórico necesitaba el *factum de la conciencia* como *algo existente*.

Sin embargo, ¿se trata en realidad de un ámbito preciso? ¿Se puede considerar como espacio de los filósofos aquello que constituye su esencia? ¿Puede considerarse como ámbito de la filosofía el hecho de que sea *utopía*?

El “espíritu de la utopía” es el “espíritu de la filosofía”. Toda filosofía es utopía: pues, ¿cómo llamar si no a una configuración en la que el *Sollen* constituye lo existente más real, y el *Sein* a la luz de lo “real en grado sumo” aparece como irreal, pese a que aquél se deduce de éste?

No obstante la filosofía no es simplemente utopía, constituye una *utopía racional*. Si esta sólo consistiera en el hecho de que propone como saber su *Sollen*, su existencia más genuinamente real, podría hablarse de pseudo-racionalidad. Sin embargo no consiste tan sólo en eso. La filosofía ofrece su utopía al hombre reflexivo independiente, al pensamiento sistemático y disciplinado. Esta utopía es efectivamente *Saber* sistemático y no sólo en apariencia. Quien argumenta que la racionalidad de la filosofía es apenas apariencia (*Schein*), puesto que el *Sollen* no puede deducirse del *Sein*, o mejor aún, porque sólo deduce aquello que de por sí ya conoce, está midiendo la filosofía con un raseró no filosófico. Olvida cuál es la verdadera función de la deducción: *su carácter ascendente*. Sin duda la filosofía siempre concederá prioridad a esa deducción ascendente hacia la unidad del *Sein* y del *Sollen*; sin duda también la cadena de razonamiento, cuando actúa a partir del *Sein*, se romperá con frecuencia. Cuando en la *Politeia* de Platón lo verdadero no encuentra ya más argumentos en el mundo del *Sein*, aunque se sepa verdadero, se produce el “salto” a la trascendencia.

Cuando Spinoza comprueba que se considera bueno a lo que es útil, e invirtiendo el supuesto argumenta que útil es aquello que es bueno, se muestra indudablemente deudor de la inconsecuencia lógica; que sin embargo es una inconsecuencia fruc-

tífera para la filosofía, puesto que se deduce de la esencia, de la condición utópica de la filosofía.

Toda utopía confronta lo existente con algún modelo. La *diferentia specifica* de la utopía racional reside en la característica del modelo propuesto. Este modelo es como sabemos la unidad de la verdad y el bien. A lo verdadero únicamente nos podemos aproximar con la pregunta: “¿Qué es verdad?” “¿Qué es verdad?” constituye la interpelación de la razón cognitiva, la pregunta de aquellos hombres que desean *saber* —y no sólo comprender, sentir, adivinar— lo que es verdad.

Cuando Cristo afirmó ser la verdad, preguntó Pilatos qué era la verdad. Su pregunta era retórica, ambos se hablaban sin entenderse: Cristo en el lenguaje de la religión, Pilatos en el lenguaje de la filosofía. La utopía religiosa descansa en la revelación y en ese caso, no existe mejor argumento que “Yo soy la verdad”. Pero a la pregunta de ¿qué es la verdad? no es posible responder “Yo soy la verdad”. La respuesta sólo puede ser: conoce, piensa, deseamos buscar juntos la verdad; la utopía filosófica exige el conocimiento activo del ser racional. Por ello la utopía racional contiene en gran medida la actitud filosófica.

Platón deja desarrollar a Sócrates la práctica totalidad de momentos propios de esta actitud. El punto de partida es necesariamente el *asombro* (*thaumádzein*). Ese asombrarse del mundo contiene ya el momento de la desfetichización, puesto que sencillamente significa poner en cuestión la evidencia, no aceptarla como tal evidencia. El asombro resulta sin duda un momento de cualquier postura teórica, pero en la filosofía es todavía algo más: origina un modo de contemplar la realidad capaz de borrar de la conciencia todo prejuicio, todo saber acabado, preexistente, consagrado. El saber acabado sólo es válido para la filosofía como “opinión” y precisamente porque está terminado, porque es heterónimo, porque es opinión no puede constituir el punto de partida del impulso ascendente. En tiempos de Hume, que los fenómenos naturales estuvieran encadenados por una secuencia causal era un hecho común-

mente aceptado. Hume superó esta evidencia, cuestionándola: en esto estriba el asombro (*thaumádzein*). En la época de Marx se manifestaron las relaciones económicas y mercantiles como evidencia. Marx subrayó esa evidencia y la puso en cuestión: tras las relaciones materiales hay que rastrear las relaciones humanas. También esto es asombro (*thaumádzein*). La “reducción fenomenológica” de Husserl ha convertido esta postura filosófica —claro está, que desde el ángulo de una filosofía particular— en el fundamento metodológico del conocimiento.

No es menos utópico, por supuesto, establecer una conciencia *naïve*, limpia de todo prejuicio, que se asombra del mundo y todo lo cuestiona. De cualquier forma, la filosofía jugó a menudo el papel del héroe infantil de Andersen, con frecuencia gritó: “¡El rey va desnudo!” Pero no obstante existen condiciones restrictivas para el asombro ingenuo de la filosofía, y desde dos puntos de vista además. Primero: el representante de la filosofía es el filósofo, y éste, por repetir un lugar común, es siempre hijo de su tiempo, y por consiguiente portador de las exigencias, juicios y prejuicios de su período histórico, aun cuando se rebele enérgicamente contra su “saber de opiniones”, contra sus prejuicios. Pero lo que sin duda permita el asombro (*thaumádzein*) es por una parte la capacidad para elegir con autonomía ideas de entre los valores propios del espíritu de la época, ponerse de nuevo a la escucha; por otra el establecimiento de una conciencia que está en situación de *acabar de pensar todo lo pensable* de su tiempo, aquello que la mayor parte de la humanidad no ha terminado de pensar. Segundo: las diversas filosofías no son por lo general capaces de hacer abstracción del tejido intelectual propio de los procedimientos reflexivos de los filósofos precedentes. Aquellos reaccionan frente a estos cuando menos en forma de negación. Precisamente la particularidad de la utopía racional de estar fundamentada en el saber, exige en cualquier caso la vinculación con el saber precedente, si bien en la forma de aceptación, de adaptación o de crítica. La filosofía no puede desprenderse totalmente de su pasado, como pueda hacerlo la “realidad utópica”, es decir el arte. Al mismo tiempo, y aunque parezca

paradójico, toda filosofía sitúa en calidad de “principio” para construir su sistema, su mundo propio, el asombro (*thaumádzein*), la “norma” de la conciencia imparcial. Y aquí cabe observar de nuevo la correspondencia orgánica entre actitud filosófica y sistema filosófico. Pues esa construcción a partir siempre de idéntico punto de partida pone de manifiesto la particular duplicidad del “mundo” filosófico. Por un lado cada sistema filosófico *independiente* constituye un único, irreplicable e inimitable templo de racionalidad. Todo, desde la cruz hasta la base, es de su propiedad inalienable. Cualquier sistema filosófico constituye una *individualidad*; en ese sentido no existe en la filosofía evolución alguna. Por otro lado, todo sistema filosófico descansa en el saber y debe, por consiguiente, agotar el legado de sus predecesores. De igual forma, debe tener en cuenta la evolución general del saber humano, es decir, al menos no debe hallarse en contradicción con ese saber en desarrollo. En este sentido las diferentes filosofías se construyen unas sobre otras: *existe* una *evolución* filosófica.

La condición del *thaumádzein* también se manifiesta en esta ocasión, en cuanto que forma el punto de partida de toda filosofía e indica a cada una de ellas de *qué* prejuicios, opiniones y contenidos de la falsa conciencia debe hacer abstracción, para poder de este modo ver el mundo de forma “ingenua”; pero, sin duda, la dirección en la que discurre la destrucción de los prejuicios viene determinada por concepciones previas. Bacon describe los cuatro ídolos de los que debe quedar limpia la inteligencia para preservar su capacidad de asombro frente al mundo con imparcialidad; de igual forma proceden Descartes, Spinoza y toda la filosofía de la Ilustración. Rousseau y Diderot *saben* que la civilización corrompe la inteligencia. Incluso la filosofía del sentimiento, que excluye conscientemente el asombro (*thaumádzein*) de su *construcción intelectual*, hace confesión de su *propio thau- madzein*. ¿Qué pone de manifiesto entonces el despertar del sueño dogmático sino cuestionar lo evidente, no tomar por natural lo que hasta el momento era natural? Pero el asombro (*thaumádzein*) no agota la actitud filosófica. La filosofía posee la facultad maravillosa, la

audacia de *plantear las preguntas más infantiles*: ¿Qué es esto? ¿Cómo es esto? ¿Por qué es esto precisamente así? ¿Por qué tiene que ser así? ¿Qué objeto tiene? ¿Por qué se tiene que hacer de este modo? ¿Por qué no se puede realizar de otra forma? Un hombre que sabe, que “lo sabe todo”, responderá irritado a las preguntas infantiles: “Eso lo sabe cualquiera”, “Porque es así y basta”, “Pues porque todo el mundo lo hace así”, “No preguntes tanto”. El filósofo, sin embargo, *pretende haber planteado preguntas infantiles*, son su tierra nutricia, en la cual puede sembrar la semilla de *su* saber, en la que crecerá desde los primeros brotes hasta la plenitud. Hemos visto que la afirmación “solo sé que no se nada” de los filósofos se entiende en un sentido irónico, pero al propio tiempo semejante ironía sólo es relativa: el filósofo *se ha convertido* en filósofo porque él mismo era capaz de plantearse las preguntas infantiles; por eso sabe que las semillas de la filosofía deben ser sembradas en ese suelo y sólo en él, las preguntas infantiles contienen dos momentos diferenciados: el saber sobre el no-saber, la imparcialidad, el poner en cuestión las ideas preconcebidas por un lado, y la sed de saber, el conocimiento por otro. En consecuencia no es casual que el destinatario de la filosofía sea siempre y con preferencia la *juventud*. Incluso las vehementes polémicas entre filósofos raramente están destinadas a convencer al contrario. También los filósofos discuten entre sí por las almas frescas como el rocío, todavía “no corrompidas”. El Sócrates de Platón no desea conquistar para su verdad a *Trasímaco* sino a *Glaucón*. La *juventud* es el gran amor terrenal de la filosofía, pues en ella ve y exige la capacidad de conocer lo bueno, lo bello y lo verdadero: la franqueza, la sed de saber, y si bien no la imparcialidad, sí al menos unos prejuicios no osificados todavía, que acaso pueden abrir un camino al uso libre y autónomo de la razón. La filosofía está convencida del alto valor de su saber; está convencida también por lo general de que ciñe la corona de las ciencias. Al mismo tiempo ofrece su *esencia* al saber, susceptible de apropiación por cualquiera que posea disposición para el *esfuerzo espiritual*: ninguna doctrina permite dudar acerca de que el impulso ascendente de la filosofía exige esfuerzo espiritual "Apropiación por cual-

quiera" significa que el pensamiento filosófico no requiere *ningún* saber previo; por eso precisamente puede ser aprehendido por la "razón incorrupta" de la juventud. Ya dejamos indicado que el sistema filosófico no puede excluir el saber de aquellos filósofos que le precedieron y que no debe ser opuesto al saber de su tiempo incorporado en otras objetivaciones. Muchos filósofos se distinguieron por un saber enciclopédico, y sin embargo tampoco ellos supusieron este saber entre aquellos que servían para elevar la filosofía misma. Kant, cuyo saber era legendario, comentaba que se podía explicar integro el imperativo categórico a un niño de diez años. Incluso la más complicada terminología filosófica está construida de tal forma que —al menos en su punto de partida— es comprensible e inteligible por el mero *pensar*, - quien ya ha comprendido estas categorías puede, en razón de ellas, ascender los peldaños siguientes. Una estructura conceptual que no se puede escalar por el mero pensamiento *no puede ser considerada filosofía*.

En efecto, la filosofía ha nacido en el Ágora, es una criatura de la democracia de la *polis*. El primer filósofo dejó que un esclavo ignorante dedujera el teorema de Pitágoras; el primer filósofo radical situó "gran sentido teórico" en la clase obrera alemana.

Toda filosofía es, por el hecho de ser filosofía, *democrática* y lo es también aunque por su contenido no lo sea. De todas las formas de objetivación la filosofía es la democrática *par excellence*. El filósofo nunca lleva el sello del elegido, jamás se envuelve en el velo nebuloso de lo misterioso; al contrario, se hace en cierta medida transparente. Sólo un no-filósofo hablará del "genio" filosófico, un filósofo *jamás*. El filósofo sabe que —como expresó Kant— en la filosofía *no existe la genialidad*: el filósofo se concibe como *un* miembro de la comunidad democrática e invisible de los seres racionales que piensan con independencia.

Hemos sostenido que la filosofía —toda filosofía— puede ser hecha propia por cualquiera que esté dispuesto al esfuerzo espiritual. Esta formulación, sin embargo, coloca un signo de

interrogación a la condición democrática de la filosofía. Sabemos que la mayor parte de la humanidad —excepto en muy cortos períodos de la historia— jamás ha penetrado ni siquiera en la mera *posibilidad* de tal disposición. El hecho de que la filosofía haya tomado conciencia y asimilado dicha contradicción desde los tiempos de la Ilustración es de todos conocido.

A partir de entonces se ha convertido en idea reguladora de toda filosofía original el que todo ser humano *debe ser* igualmente capaz de esfuerzo espiritual, *debe tener* de igual modo, el mismo afán de saber verdadero. Hemos visto que constituye una característica esencial de la filosofía sembrar semillas ya maduras en el pensamiento libre de prejuicios de la juventud, para que allí crezcan a través del pensamiento independiente. Este hecho convierte al filósofo simultáneamente en *maestro*. Es cierto que la filosofía posee rasgos doctrinarios: construye argumento sobre argumento, disciplina el pensamiento, intenta eliminar todas las ambigüedades. El maestro, pedante en ocasiones, perfila, sin embargo su relación con el alumno en el espíritu de la filosofía, es decir en el espíritu democrático. Profesor y alumno forman una igualdad por el hecho de ser entes dotados de inteligencia. Lo cual es válido, tanto si el maestro es un tirano, caso de Marco Aurelio, como si lo es el alumno, por ejemplo Alejandro Magno. La educación para la filosofía no equivale a la iniciación en una profesión. La filosofía no es un oficio: en el interior de un sistema filosófico se presenta más bien como correctivo de la perspectiva filosófica hacia el pensamiento metódico-racional y precisamente desde el punto de vista de la unidad del bien y la verdad, del deber-ser).

El alumno no tiene que llegar a ser filósofo, pero sí apropiarse activamente de la filosofía; cualquiera que sea su oficio, la posibilidad de esta apropiación sigue vigente para él. El filósofo no desea ser maestro de filósofos, sino de *cualquiera*, de todos los seres racionales *semejantes* a él. De todo ello se puede inferir la gran importancia que reviste la “formación de escuelas” en la historia de la filosofía. La escuela es la ratificación del filósofo; el discípulo llegado a adulto es la ratifica-

ción del maestro; la máxima confirmación del filósofo es el alumno que ha alcanzado a ser *mayor que él*, aun cuando para ello deba rebelarse contra su maestro, siempre que para ese fin haya sido conducido por el amor a la verdad y el bien. La correlación de sistema y actitud filosóficos se puede considerar todavía desde *otra perspectiva*.

Ya se dijo que la filosofía es una utopía racional erigida sobre la tensión entre ser y deber, en la que el ser está configurado por el deber, lo bueno, lo verdadero y —en realidad no siempre— lo bello. La filosofía incita a pensar, conduce a través del pensamiento a su ámbito propio. La filosofía es invitación a pensar, en consecuencia invitación a observar lo verdadero y lo bueno conjuntamente. Todo ello puede resumirse expresivamente así: “Piensa cómo debes pensar, piensa cómo debes actuar, piensa cómo debes vivir.” La filosofía, utopía racional, es siempre la utopía de un *modo de vida*. En este punto Kant ha expresado el “secreto” de *todas* las filosofías, incluso de la filosofía más contemplativa; ese “secreto” sin embargo no es otra cosa que la *primacía de la razón práctica*. La meta de la utopía —forma de vida— comporta siempre el supremo bien. Por ese supremo bien debe responder el filósofo.

Como para la utopía de la forma de vida el bien supremo aparece representado por la cúspide del sistema filosófico, es propio —de modo inexorable— de la actitud filosófica que el filósofo *viva su propia* filosofía, que la convierta en su vida. El imperativo categórico del filósofo exige: ¡Actúa de acuerdo con tu teoría! La filosofía no vivida *no es auténtica*, no cumple la función propia de la filosofía. En efecto, todo filósofo tiene que hacer de su *propia* filosofía su actitud vital. Para Sócrates la voluntad de la *polis* constituía un valor incontestable. Caso de haber huido hubiera hurtado credibilidad a su propia filosofía. Aristóteles situaba la vida contemplativa por encima de la actividad pública; pudo en buena lógica huir tranquilamente cuando su vida estuvo amenazada en su patria adoptiva, sin que por ello sustrajera un ápice de autenticidad a su filosofía. No puede reprochársele al filósofo Kant que ignorase el amor; de amor carecía su filosofía; por consiguiente, no perdió por esa

laguna nada de su poder de convicción. A Hobbes, un fanático de la idea del Estado, no podemos reconvenirle como filósofo por el hecho de que tomara partido por el entonces estado más fuerte: eso se *deducía* claramente de su filosofía, así como de la de Spinoza la soledad consagrada al *amor dei intellectualis*. Kierkegaard *no podía* casarse con Regine Olsen, no podía elegir una forma de vida que trataba de superar en su filosofía.

Cuando al principio argumentábamos que la filosofía se había vuelto *difícil* en la actualidad, nos referíamos asimismo a la configuración del bien y la verdad, pero no en primera instancia. Lo que en realidad se ha hecho difícil es la actitud filosófica en sí, y por cierto bajo diversos aspectos. La filosofía está hoy incorporada a la división social del trabajo: la objetivación teórica, que esencialmente *no es una profesión*, se ha convertido en profesión. Si la consecuencia fuese sólo que los miembros de la “profesión” filosófica no son propiamente filósofos, que incluso no lo son en su mayoría, no podríamos hablar de un *auténtico* problema. El verdadero problema consiste en que la emancipación del carácter profesional de la filosofía se ha convertido para la filosofía original en un trabajo de Sísifo. Con bien escasas excepciones, en la actualidad sólo se permite al filósofo ser *maestro* cuando es “profesor”. Pero como profesor debe someterse a las exigencias de la división del trabajo incorporadas en la situación docente y a las exigencias del “gremio”. Su tarea *filosófica* consiste en la configuración del asombro (*thaumádzein*), en el desarrollo de la capacidad de pensamiento autónomo, en la “superación”, en el compromiso irónico con el aserto “no sé nada”. Ese quehacer, sin embargo, choca con las exigencias de la “profesión”, con la necesidad de seguir alcanzando un “saber positivo”, con lo cual nada hay más incompatible que el irónico punto de partida “no sé nada”. El filósofo debe vivir su filosofía, de lo contrario no será auténtica. Filosofía es siempre forma de vida. El marco de la vida de un filósofo —y con él su forma de vida— queda determinado por el lugar ocupado dentro de la división técnica del trabajo. Pero aquello que es difícil, todavía no es imposible. Es *obligación* del filósofo —hoy no menor que en otros pe-

ríodos de la historia— vivir de acuerdo con su filosofía; debe asumir el riesgo del conflicto con su “profesión”, con la división del trabajo misma, que roba a la filosofía su eficacia, su función intrínseca, su carácter democrático. La duda filosófica acerca de la validez de la división del trabajo forma parte de la disolución de prejuicios y con ello se convierte en componente propio de la filosofía. El que rehúya ese conflicto hubiera sido mejor zapatero. Cuando postulamos que la tarea de la filosofía es difícil, tan solo afirmamos que la filosofía posee *también hoy* una tarea difícil. Acaso “más difícil” sólo en cuanto que en la actualidad existe efectivamente algo más arduo que antes: el resaltar la autoconciencia de la dificultad de la filosofía y con ello el asalto al bastión de la “profesión” de la tolerancia represiva.

Siempre fue complicado el ejercicio de la filosofía, pero de ello era *consciente* la filosofía en épocas anteriores a la tolerancia represiva; “el peligro” constituía el estado “natural” de la filosofía. Esto es evidente de por sí: la filosofía es *siempre ilustrada* y lo era ya cuando todavía no se había acuñado la palabra ilustración. En razón de que grita al ser humano “¡Piensa con tu propia cabeza!”, y pretende liberar al hombre del estado de “minoría de edad por culpa de sí mismo”. La filosofía carece de poder alguno, los detentadores del poder nada temen tanto como a quienes piensan con su propia cabeza. Desde el ángulo de la utopía racional del bien supremo la facticidad de “lo que está ahí” es no-verdadera, no-buena, no-auténtica, nada sino ficción (*Schein*); su confirmación no es saber sino simplemente opinión. Por eso la filosofía es *peligrosa* desde el punto de vista de los representantes y defensores de la facticidad, quienes la señalan con el dedo: *Ecrasez l'infâme!*

La filosofía es peligrosa; ostentar su representación es peligroso; ser filósofo es peligroso.

Los condenados a muerte: Sócrates, Bruno y otros; los desposeídos de su libertad: Boecio, Abelardo, Diderot y los demás; los desterrados y los que fueron voluntariamente al exilio: Protágoras, Aristóteles, Descartes, Hobbes, Marx (...); los

confinados a la soledad, los procesados, los amenazados: Rousseau, Kant, Fichte (...). Por lo que hace a los “afortunados”: Platón fue vendido como esclavo, Spinoza excomulgado, Leibniz no pudo publicar su obra principal, el mejor discípulo de Hegel fue encarcelado, Feuerbach olvidado, Kierkegaard sucumbió ante una campaña de difamación.

Los defensores de la realidad de hecho (*Faktizitat*) se erigen hoy en distintas partes de la tierra sobre el espíritu de la intolerancia pseudorreligiosa en contra de la filosofía. En esos márgenes es tan difícil ser filósofo como lo era en tiempos de Descartes y Spinoza. Sin embargo, allí donde la defensa de la realidad de hecho se presenta en forma de protección del “saber especializado” la filosofía adquiere una nueva condición: debe *ganarse* su propia peligrosidad y, por cierto, contra una especie de fetichismo que le es más simpática a primera vista, puesto que la filosofía misma insiste en el *saber*, y para los investigadores del auténtico saber es sin duda más difícil soportar la acusación de “acientificidad” que la de “incredulidad”. Oponer al saber fetichista el espíritu de la utopía racional exige también valor, tal vez una nueva forma de valor. Pero aquel que deriva su árbol genealógico de Sócrates *debe* saber a qué está *obligado*.

Todo edificio filosófico es expresión por ello de una forma de vida vinculante que su creador formula como puro saber. Que los sistemas filosóficos reflejan de esta forma y manera la personalidad de sus artífices es una de sus características más notables.

La filosofía no trata jamás de ser expresión de su creador, al contrario: el filósofo intenta ocultarse tras su filosofía, presenta *no su* verdad, sino “la verdad”. Pero la paradoja estriba precisamente en que la obra de su vida expresa tanto mejor la personalidad del filósofo cuanto más decididamente desea éste ocultarse detrás de sus reflexiones. En la filosofía se vislumbra de tal modo la imagen de la totalidad del hombre que —a diferencia de las otras artes— la búsqueda de los llamados factores biográficos resulta en la historia de la filosofía apenas

relevante. Se “ve al hombre” y no se precisan mayores conocimientos sobre él. Incluso la lírica y la música antes que la filosofía pueden consistir en mera combinación de elementos al uso del “lenguaje coloquial”. Una representación lírica es posible, una representación filosófica *no existe*. Toda filosofía posee rasgos autobiográficos.

En efecto, esto es paradójico; pues no existe ningún sistema filosófico que no reclame sin reservas la validez universal de su propia verdad.

Para declarar el amor a alguien no se tiene necesariamente que considerar el objeto del amor como algo acabado. La filosofía, que desmitifica al ser desde la perspectiva del deber —lo bueno y lo verdadero—, no pone en cuestión sino una cosa *a sí misma*.

Aclaremos: el asombro apenas constituye el punto de partida, purifica la inteligencia con el propósito de que pueda recibir el sistema, pero sobre el entendimiento (*Verstand*) no puede ser establecido el sistema mismo. Toda filosofía busca un eje —en algunos casos varios— partiendo del cual —o respectivamente de los cuales— el sistema puede ser establecido de tal forma que resulte necesariamente cierto. Pero ese punto fijo no lo concibe únicamente como eje del *propio* sistema. Puesto que supone que la filosofía —y sólo ella— puede *encontrar* la verdad partiendo de ese punto concreto, que, en consecuencia, está en posesión del más alto saber, supone asimismo que esa referencia de partida constituye *la fuente segura de todo conocimiento humano cierto*. A través de su propio razonamiento la filosofía pretende, por consiguiente, obtener la argumentación de *todo* conocimiento, según el esquema siguiente: el origen de *todo* conocimiento es la experiencia sensible (*Sinnlich*), el último punto firme reposa en la evidencia de la conciencia, la base de *todo* conocimiento es el juicio sintético a priori.

De cualquier forma, sin embargo: la “verdad” de la filosofía contiene no sólo lo “verdadero”, sino también lo bueno; incluso lo verdadero queda subordinado al supremo bien. En ese bien

encarnan los valores propios más elevados de los diferentes filósofos de todos los tiempos. Tales valores-guía los *selecciona* el filósofo en todo momento del acervo de los valores disponibles, y los provee, sin duda, de un sentido peculiar y de una significación propia. Esos valores toman su particular sentido y significado de la estructura del sistema: así, y sólo así, son cuestionables precisamente dentro del sistema. Pero puesto que la filosofía está convenida de haber seguido el rastro a la verdad, y dado que conoce de qué naturaleza es, sitúa asimismo la validez general de los valores del bien en la significación propuesta por ella y *deduce* esa significación incluso con la ayuda de una serie de argumentos plausibles.

La antigüedad clásica era unánime en la afirmación de que el bien supremo consistía en la felicidad. Más tarde vinieron los filósofos a aclarar que la felicidad no era esto sino aquello; que la felicidad no constituía ni esto ni aquello, sino lo de más allá. El bien supremo de los tiempos modernos es sin lugar a dudas la libertad, luego vinieron los filósofos a explicar qué podría ser la libertad sino el amor a Dios; qué sería libertad sino el cumplimiento de las leyes-, qué sino el cumplimiento de las *propias* leyes; qué sino la voluntad de bondad, qué sino la necesidad reconocida; qué sino la superación de la alienación; qué sino nuestra existencia misma. Todavía cuando de tarde en tarde algún filósofo concede que también el concepto de libertad propio de toda filosofía ha tenido “de alguna manera un sentido” es para indicar a continuación que esa libertad únicamente es subordinada, accidental y particular *en comparación con el verdadero, auténtico* concepto de libertad, y que representa un “estadio” histórico superado o inferior. El convencimiento de la filosofía de haber fundamentado merced a la ayuda de su correspondiente punto de partida y su modelo constructivo, precisamente ese punto de referencia firme y el método propio de todo el conocimiento, y de que el bien supremo constituido por ella expresa la raíz de todos los valores, constituye la *falsa autoconciencia* de la filosofía. Lo que no significa que ella misma sea el representante típico de esta “falsa conciencia”.

Tal imperfección —propia de su naturaleza de filosofía— corrige sin embargo a la filosofía misma, ya que no hay una filosofía sino diversas *filosofías*. La historia de la filosofía es una historia de *polémicas* filosóficas. Cada filosofía afirma su validez universal en cuanto que simultáneamente pone en duda la verdad de las demás. Todo sistema filosófico se erige en la crítica de otro o de otros sistemas filosóficos; la crítica filosófica intercepta en todo momento la *totalidad* de la filosofía criticada. Nunca se detiene en la refutación de un paso particular: siempre ataca los “puntos neurálgicos” de otra filosofía. Estos puntos neurálgicos, sin embargo, forman el *centro* de la filosofía: la base del conocimiento, el método y el contenido significativo del bien supremo propuesto. Tan pronto es uno como otro el blanco de la crítica, pero frecuentemente lo son ambos.

Una filosofía sólo puede constituirse cuando descubre la falsa autoconciencia de las otras filosofías, en cualquier caso esto lo realiza ella misma con falsa autoconciencia. Su falsa autoconciencia será puesta al descubierto por otra y ésta por una tercera.

Todo sistema filosófico ofrece una forma de vida; toda filosofía es la *crítica de una forma de vida* y al mismo tiempo la *recomendación de otra forma de vida*. El punto de partida de la crítica determina ya el nuevo sistema, la nueva forma de vida. Así Platón polemiza con los sofistas, Aristóteles con Platón, el platonismo del Renacimiento con Aristóteles, Descartes con Aristóteles y la filosofía del Renacimiento; de igual manera polemizan Hobbes, Descartes y Gassendi entre sí, Spinoza con Descartes, Leibniz con Spinoza y Locke, Hume con Hobbes, Kant con toda la metafísica, Diderot, Rousseau y Voltaire entre ellos, este último con Leibniz, Feuerbach con Hegel, Marx con Hegel y Feuerbach.

Sin embargo, ¿qué quiere decir esto, cuando constatamos que la crítica constituye al mismo tiempo la recomendación de otra forma de vida y asimismo el encubrimiento de la falsa autoconciencia de la filosofía criticada? Significa, hablando sin

tapujos, que la disquisición sobre la verdad o no verdad de una filosofía resulta inevitablemente una discusión de carácter axiológico. Dado que cuando una filosofía critica a otra cuya falsa conciencia percibe, lo está haciendo en calidad de no verdadera, en cuanto que confronta un valor con el otro.

Semejante ejercicio no lo podemos conceptualizar como “refutación” en el sentido habitual de la palabra: la crítica no refuta la otra filosofía sino que la *rechaza, se separa de ella*. Lo cual también es válido para el caso de que la crítica responde a ciertos criterios formales de refutación.

Volveremos más tarde sobre las formas de la explicación filosófica. De momento debemos retener tan sólo una cosa: el filósofo no se dirige directamente a otros filósofos: las diferentes filosofías luchan por la conquista de almas “incorruptas”; el receptor constituye la ratificación de la filosofía. Desde el punto de vista del receptor, sin embargo, el mundo de la filosofía es tan plural como el del arte; el receptor no se ve a sí mismo frente a “la” filosofía, sino frente a “las filosofías” de las cuales cada una ofrece *una* verdad y un bien distintos y *una* forma de vida distinta. Pero cuando elige una filosofía y con ayuda de su propia razón piensa en términos de esa filosofía hasta el final, cuando la vive, entonces *esa* filosofía es y permanece *verdadera*, por mucho que haya sido criticada, por muchos adeptos que haya perdido.

Aristóteles dio pruebas de que la teoría de las ideas resulta “no verdadera”, puesto que recomendó otra forma de vida. Después de Aristóteles, sin embargo, era *posible* volver sobre la teoría de las ideas y este precedente se habría de repetir a menudo. El estoicismo y el epicureísmo surgieron en el mundo antiguo, y a pesar de esto siempre recayó la atención sobre ellos; *también nosotros* podemos elegirlos. Hegel expresó: no se puede aprender a nadar sin lanzarse al agua, y de este modo recomendó otra forma de vida, lo cual no impidió volver a Kant, como de hecho sucede asimismo siempre y todavía hoy. Intentemos imaginar que alguien pretenda recurrir a Tolomeo: su sistema ha sido refutado —es un sistema ya inexistente, está

fuera de opción en consecuencia. Tampoco se puede escribir ya en el siglo veinte meditaciones copernicanas, mientras que son perfectamente posibles meditaciones cartesianas. Todavía tendremos que hablar sobre el hecho de que tales “retrocesos” nunca son un retorno a lo *mismo* ni del *mismo modo*. Hasta aquí, sin embargo, la pluralidad de la filosofía no se distingue para nada de la del arte, excepto en un aspecto: debido a la estructura lógica, racional de la filosofía el momento del regreso es más pronunciado, más desilusionado que en el caso del arte.

La falsa autoconciencia de la filosofía es puesta constantemente en duda por la propia historia de la filosofía. Pero sin esa falsa autoconciencia no hay filosofía, pertenece a ella como la piel al cuerpo. Pues señalar con el dedo la inconsistencia de la mera “facticidad” sólo es posible cuando se sitúa *sub specie aeternitatis*. Sin embargo como el mundo necesita imprescindiblemente de ese *écrasez l'infâme*. el hecho de cuestionar lo evidente, la duda de la facticidad, el desenmascaramiento de las puras opiniones, la confrontación de autonomía con heteronomía; en pocas palabras: la confrontación de la utopía en calidad de lo razonable, con el “estar ahí” entendido como algo que hay que derribar y superar, nos obliga admitir asimismo la falsa conciencia de la filosofía, aquel *sub specie aeternitatis* sin que deje de existir ese *écrasez l'infâme*, es decir la duda acerca de lo evidente.

Apropiación de la filosofía

Las objetivaciones filosóficas sugieren al receptor aquello que debe hacer: “Piensa cómo debes pensar; piensa cómo debes actuar; piensa cómo debes vivir.” En la construcción teórica estos tres momentos constituyen uno solo e indivisible; sin embargo en la recepción es todavía *posible* una separación relativa. La recepción de la filosofía es, sin duda, tan variada como receptores existen. Y con todo es imprescindible delimitar y ordenar los *tipos* fundamentales de recepción, pues sólo

de ese modo podremos demostrar por un lado el carácter *polifuncional* de la filosofía y por otro el momento de necesidad *común* destacado en los diversos tipos de recepción.

Antes de pasar al análisis de los tipos de recepción queremos dejar sentado que no concebimos por recepción de la *filosofía* la aproximación a la filosofía llamada “especializada”. Esta forma de acercamiento a la filosofía no parte, en realidad, de la necesidad de la filosofía, ni aspira a la función de la filosofía. Para la “filosofía especializada” como para muchas otras disciplinas, la filosofía no es más que “materia de saber”. Los filólogos conocen seguramente mejor que todos los filósofos juntos qué términos aparecen, con qué frecuencia y en qué contexto en el *Corpus Aristotelicum*, pero esta ciencia no significa una auténtica apropiación de la filosofía aristotélica. Un historiador de la cultura encontrará en la filosofía de la Edad Media numerosos datos, sin que ocupen en la escala de valores otro lugar que el de los datos de los más diversos documentos de los archivos. No por ello se debe poner en duda sus méritos como historiador, etc., pero sí el supuesto de que todo ello tenga la menor relación con la circunstancia de que la materia respectiva, el objeto investigado sea filosofía. El problema no radica en que especialistas aislados tomen el objeto y la fuente de su ciencia o *también* obras filosóficas, sino en que especialistas que se acercan a la filosofía como ciencia sean designados y concebidos como filósofos. La “confusión” entre el especialista y el filósofo sólo es, por supuesto, expresión del hecho de que la filosofía, que precisamente en su esencia no constituye *ninguna* especialidad, ninguna profesión, quede subordinada a la división social del trabajo. El “filósofo especializado” no posee filosofía alguna aunque conoce todas las filosofías: pertenecen a su especialidad. Como no tiene filosofía propia, ésta no representa para él una forma de vida: no se le puede exigir ninguna unidad de pensamiento y conducta.

Ya se analizó lo mucho que la incorporación de la filosofía a la división técnica y social del trabajo dificulta su tarea. La “profesión” es con relación a la actitud filosófica —*thaumádzein*— como una mota en el ojo. Cualquier mínimo funcionario

de la especialidad se puede acreditar como filósofo escondiendo su ignorancia en una selva de notas a pie de página. El filósofo auténtico, por el contrario, se enfrenta a la desagradable tarea de tener que ocultar su saber en un zarzal de notas a pie de página: tiene que asegurar sus nuevas ideas y perspectivas con “datos científicos” para no ser tratado de “diletante”, o lo que es peor, de *plagiario*. En realidad la filosofía genuina *no* conoce el plagio. Los antiguos lo sabían: vertían libremente sus ideas —oral y epistolarmente— ante los otros filósofos, sin “temer” que les fueran “hurtadas”: ¿cómo podría un hombre “robarle” la personalidad a otro? La nota a pie de página es en consecuencia filosóficamente sospechosa. Y ello no sólo porque ningún sistema filosófico se hace mejor, más completo y auténtico cuando se carga el trabajo del receptor con un torrente de datos, sino también porque es síntoma del “individualismo posesivo”, que constituye una manifestación del hecho de que en la actualidad también las *ideas* caen bajo las categorías apropiadoras de “mío” y “tuyo”, como la casa, la vaca o la mujer; que ya no indican algo “nuestro”.

Volvamos a la sistematización de los tipos de receptores de la filosofía. En aquellos tipos de recepción que abarcan *a la vez* los tres momentos de la filosofía —piensa cómo debes pensar, actuar y vivir— hablamos de recepción *completa*; en aquellos que comprenden únicamente el primero, segundo o tercer momento, hablamos de recepción *parcial*. En el caso de la recepción completa se logra la apropiación de la objetivación filosófica en cuanto la *intención* se orienta hacia la objetivación en sí. En el caso de una recepción parcial la intención no rige para la objetivación filosófica; en ese caso la recepción filosófica es *medio para otras acciones*: desde la resolución de los problemas vitales personales hasta la introducción de teorías específicas en otras esferas. Tendremos ocasión de ver que en el caso de una recepción ‘preferida’, es decir parcial, tampoco ésta se realiza completamente aislada de los otros momentos.

Se dan tres tipos de recepción completa: el receptor estético, el conecedor y el receptor filosófico propiamente dicho.

El que recibe la filosofía desde una actitud estética (*asthetisch*) comprende la obra filosófica a través de su forma. La forma de una obra filosófica no es idéntica al sistema filosófico: un mismo sistema filosófico se construye a menudo mediante una serie de obras configuradas y formadas de igual modo. Al mismo tiempo toda reflexión filosófica pensada consecuentemente hasta sus últimas consecuencias tiene su forma *adecuada*. No es fácil para el filósofo encontrar esa forma adecuada a la reflexión; no encuentra en ello menos trabajo que el artista, pero, puesto que el filósofo quiere ofrecer un *pensamiento* apropiado, se evidenciará como la forma mejor aquella que sea la más ajustada para el desarrollo del *pensamiento*: aquella que establezca organización del *Sein* desde el ángulo del *Sollen* y la deducción del *Sollen* a partir del *Sein* de la manera más transparente y unívoca posible. Sabemos que la obra filosófica es tan individual como la obra de arte; que en ella se expresa la personalidad de su creador —tanto más cuanto menos se lo propone. Dado que en la filosofía siempre se trueca una forma de vida y con ella una ideología en un razonamiento lógico, es evidente que la obra misma puede ser convertida, mediante la apropiación de la forma por el receptor, en una forma de vida, una experiencia (*Erlebnis*) o una concepción del mundo (*Weltanschauung*).

Que una obra filosófica esté elaborada no quiere decir en ningún caso que tenga que ser “poética”. *Puede* ser poética, como por ejemplo los *Diálogos* de Platón o la obra de Kierkegaard. Pero también es susceptible de constituir una forma filosófica, una construcción teórica didáctica y seca. La *Crítica de la razón pura* es una obra perfectamente formada; si sostenemos que es “bella” no es en el sentido literal de la palabra. Quien tras la lectura de la *Ética* de Spinoza o de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel no ha experimentado nunca el sentimiento de “belleza” carece, con respecto a la forma filosófica, de todo sentido musical.

No sólo el receptor estético, claro está, siente la “belleza” de una obra filosófica. En nuestra opinión el receptor estético es aquel que aprehende la obra filosófica en *primera instancia* en

calidad de bella, por lo cual su recepción siempre será *catártica*. En él, el intelecto no provoca primordialmente meros pensamiento sino *sentimientos*. La recepción estética no presupone conocimientos generales acerca de los problemas y controversias filosóficas. El objeto de la recepción estética de la filosofía puede muy bien ser una *única* obra filosófica que se relee constantemente, como asimismo una novela.

El hecho de que la recepción estética no destile en primer término sucesivas ideas de tal forma que en ella se proponga de nuevo la obra filosófica, no contradice en absoluto la tesis de que constituye una recepción *completa*. Pues el sentimiento liberado a través de la catarsis es al mismo tiempo ideología. El receptor estético no busca en la filosofía únicamente la respuesta a sus problemas vitales, sino a los problemas de la "Vida" en general. La recepción de la forma significa para él: "¡Lo he encontrado! Así se debe pensar, actuar, vivir."⁵ Con la recepción de la forma filosófica se le descubre una *interpretación del mundo*. La llamada a los sentimientos de la catarsis significa únicamente que el receptor estético no posee ninguna relación crítica con la obra asimilada. Él siente que es cierto y así debe pensarse, que de otra forma no es posible hacerlo; a la recepción no la secunda otra sorpresa (*thaumázzein*); la claridad no puede deshacerse de nuevo.

Por lo que se refiere al *conocedor*, la filosofía es parte constitutiva de la cultura: entiende conscientemente la filosofía como componente orgánico de la cultura humana. Comprende e interpreta los sistemas filosóficos como totalidad y pondera en primer término el esfuerzo humano. El conocedor tiene "paladar" filosófico, posee un tacto especial para distinguir entre los resultados; de los conocedores se *forma* el rígido círculo de los entendidos, críticos y lectores de filosofía. La canonización de las diferentes filosofías es llevado a cabo por el *common*

⁵ Asimismo en la recepción filosófica de Kant es posible una catarsis negativa, de acuerdo con el esquema "Ahora sé, veo que todo carece de sentido".

sense de los conocedores. El *common sense* de los conocedores de un período puede —como siempre acontece con el *common sense*— evidentemente verse corregido y revisado por el *common sense* de los conocedores de tiempos posteriores. Cuál sea el número de conocedores de la filosofía, con qué actividad se dediquen al perfeccionamiento de la vertiente pública de la filosofía, depende siempre de lo marcadamente “filosófica” que sea la estructura general del pensamiento de una época. Un hecho lamentable del presente estadio del desarrollo de la filosofía es precisamente que no se pueda hablar de un número notable de conocedores. Esto parece relacionado indudablemente con la “especialización” de la filosofía. Un Kant todavía podía presentar la forma embrionaria de su sistema filosófico a un conocedor “ignorado” y otorgar considerable significación a su criterio. Hoy incluso la clasificación de las filosofías según su significación constituye un “asunto particular” de los filósofos especializados, por lo que no puede sorprender que especialistas que no poseen absolutamente nada “verdadero” ni “bueno” que ofrecer al mundo de los hombres, estén tan increíblemente bien considerados; los filósofos especializados escriben para sus iguales, y los “profanos” pueden a lo sumo vender su voz en el mercado. Pero como carecen de posibilidad alguna de llegar a ser “conocedores”, los juicios emitidos por ellos no son expresión del *common sense*, se trata antes bien de un “hecho sensacional”. El lugar de la clasificación competente de los trabajos lo ocupa en parte el prestigio del saber especializado estéril y en parte el prestigio de la moda.

El receptor filosófico es el *verdadero* receptor de la filosofía: aprehende la filosofía filosóficamente. Por sí mismo *elige* una filosofía y de hecho siempre sólo *una*. Elige, por consiguiente, una utopía racional, una forma de vida. Precisamente por eso también es deber suyo vivir esa filosofía. Debe asimismo asumir el imperativo categórico de la filosofía “¡vive de forma ejemplar de acuerdo con tu filosofía!” y seguirlo.

La recepción filosófica de una filosofía descansa sobre la *comprensión* (*Verstehen*).

El receptor únicamente puede comprender la filosofía en función de problemas y experiencias que proceden de su propio mundo y tienen con él alguna relación. Sabemos que la conciencia de los hombres no deviene jamás una hoja en blanco ni siquiera en razón del asombro (*thaumázzein*). A instancias de éste se alejan del primer nivel de la conciencia “las apariencias” y “los prejuicios” pero sólo desde un punto de vista determinado. Esta perspectiva, sin embargo, queda siempre determinada de alguna manera por la vida cotidiana. Gadamer describe al núcleo de la comprensión como la “mediación reflexiva con la vida presente”; a tenor de la fórmula radical de la temprana filosofía del arte de Georg Lukács *toda comprensión es un malentendido*, una pseudocomprensión.

Los sistemas filosóficos son tan intencionalmente infinitos como las obras de arte. Por eso sus posibilidades de interpretación son también inagotables. Cualquier comprensión puede estar en todo momento contrapuesta a otra de tal forma que ambas tengan que ser aceptadas como comprensión dotada —como toda comprensión por otra parte— del momento del malentendido.

Toda comprensión constituye un malentendido, no significa, claro está, que todo malentendido sea al mismo tiempo comprensión. Pero nada más difícil que delimitar la “frontera” a partir de la cual de un sistema de comprensión mal entendido se pasa a un malentendido inteligente. Probablemente esto sólo sería susceptible de comprobación en cada caso específico. Un último principio puede determinarse todavía con idéntica validez tanto para la comprensión del arte como de la filosofía. Ignorante será aquel malentendido, es decir aquella interpretación, que modifique la jerarquía de valores del sistema a interpretar. Al que afirma que el bien supremo sea para Platón el placer, para Marx las “relaciones mercantiles” carece, con seguridad, de toda comprensión para la materia en proceso de ser interpretada. De igual manera cualquiera podría afirmar que en *Hamlet* Rosencrantz y Guildenstern son figuras que están moralmente por encima de Horacio. Si la jerarquía de valores que subyace en una filosofía no se recibe tal y como es, en-

tonces sin lugar a dudas no se ha interpretado *esa* filosofía concreta. Si a un filósofo se le atribuyen proposiciones que no sostiene, no se trata de un malentendido sino de simple ignorancia.

El receptor filosófico se objetiva siempre; esta objetivación descansa siempre sobre la mediación comprensión-malentendido entre el sistema filosófico elegido y el presente. La objetivación se realiza de las formas más diversas: a través de la enseñanza, por correspondencia o publicación de las ideas. La mediación es también posible de varios modos; en calidad de comodín (*Luckenfüller*), apología frente a la crítica y puesta en práctica de nuevos argumentos al servicio de la apología.

Hasta el momento hemos situado en la recepción filosófica el tipo más perfecto de recepción completa. Hay que añadir no obstante que entre el receptor filosófico y el filósofo no discurre una línea de separación rígida. Más exactamente: corresponde a la esencia de la filosofía el que no deba existir una frontera estricta entre la recepción filosófica y la filosofía.

La recepción filosófica presenta de entrada una relación activa con la filosofía. Mientras el receptor filosófico vive totalmente la filosofía elegida en cuanto que la razona hasta sus últimas consecuencias y aun malentendiéndola la entiende, desarrollará en consecuencia una actitud filosófica y verá, pensará y se comportará como un filósofo. Por eso el malentendido erróneo posee en la recepción del sistema filosófico una función distinta a la que ostenta en la recepción del arte, o formulado con mayor cautela, puede tener otra diferente. Es posible efectivamente que el malentendido erróneo no conduzca a una interpretación equivocada sino a una nueva filosofía, a un nuevo sistema filosófico. Con la *Crítica de la revelación* Fichte se erigía en intérprete de Kant. No lo era; pero ese “malentendido” no constituía una interpretación equivocada, sino el principio de los cimientos de un nuevo sistema filosófico divergente del kantiano.

A menudo incluso hoy se cuestiona en relación con el arte el abismo existente entre el creador y el receptor y se considera

como una penosa herencia de la división del trabajo. De hecho el abismo entre el artista y su público, considerando la totalidad del arte, se ha ampliado y profundizado extraordinariamente en los dos últimos siglos de predominio burgués. Es la expresión de la evidencia de que la producción de lo bello ha dejado de ser el componente orgánico de la cotidianidad del hombre. Señalamos con anterioridad que la extinción de la capa de conocedores filosóficos constituye un proceso paralelo.

Esta tendencia negativa menoscaba también la función social del receptor filosófico, si bien distintamente. El receptor que permanece fuera de la especialidad sólo puede "consumir" la filosofía pero queda excluido de la creación conjunta; en la reflexión filosófica —especialmente cuando gira alrededor de los sistemas de valores— sólo hace uso de la palabra cuando ya tiene renombre en otro terreno de la división social del trabajo. Quien ya es un conocido naturalista, lingüista o destacado político está autorizado para "entrometerse" en el quehacer filosófico, e incluso en ámbitos que nada tienen que ver con las ciencias naturales, la lingüística, la política. "Dentro" de la profesión existe la limitación inversa: cualquier interesado no puede permitirse, por ejemplo, de acuerdo con la regla habitual del receptor filosófico, la objetivación teórica exclusivamente en la enseñanza; tendrá que escribir voluminosos tomos, y bastantes, por supuesto; tanto si siente algún estímulo interior como si no.

Cuando dijimos que ya es hora de que la filosofía tome conciencia de sí misma, de su propia estructura, de que reconozca libremente sus leyes propias, nos referíamos asimismo al hecho de que la filosofía debe hacer todo lo posible por reconstruir la correspondencia normal entre creación filosófica y recepción filosófica, por eliminar de nuevo la oposición petrificada de la división del trabajo entre esos dos polos. La mera recepción filosófica de la filosofía y la creación de una nueva filosofía constituyen únicamente los dos extremos; vida, vitalidad y eficacia prestó la filosofía en toda ocasión a la "marejada" entre esos dos puntos. La nueva, gran filosofía es la cresta de las olas —sólo puede alcanzar lo alto sobre el lomo de la ola.

Sabemos por ahora: la filosofía no es quien crea su propia base vital; el conocimiento de su propia legitimidad constituye sin embargo un momento —aunque apenas un momento— a través del cual poder contribuir a la creación de su fundamento existencial.

En la recepción *parcial* de la filosofía los tres momentos de la utopía racional prescrita: “piensa cómo debes pensar, cómo debes vivir, cómo debes actuar” realizan su función de uno en uno, en soledad. Pueden hallarse de tal forma aislados que el conocimiento de la totalidad, aunque se trate de un único sistema filosófico, no corresponda a los presupuestos de la recepción parcial. La apropiación de una obra única, incluso de una parte de ella, puede liberar el sentimiento de “Eureka”: “¡Lo encontré, ahora ya veo!” De hecho la filosofía puede alcanzar al receptor a través de esa mediación, es posible incluso que no se trate de una filosofía concreta, sino de un punto de vista dado de ella, y asimismo, de idénticos o semejantes momentos de filosofías diversas.

Si el receptor parcial sólo es conducido por el “piensa cómo debes actuar”, hablamos de *recepción política*. Política, aquí, *sensu lato*: entendemos por política toda actividad directamente encaminada a la modificación, transformación o reforma de la sociedad. Naturalmente no todas las filosofías resultan apropiadas para la recepción política; están capacitadas para ello sólo aquellas cuya utopía es también una utopía social. Conviene añadir que la utopía racional de la filosofía es casi siempre al mismo tiempo utopía social. La filosofía que confronta al *Sein* con el *Sollen* por regla general deja traslucir explícitamente también consecuencias sociales queridas o provocadas por aquella confrontación. A veces incluso culmina la obra maestra misma en una utopía de esa clase, como en el caso de Hobbes. Otras veces el propio filósofo se ocupa de revelar los aspectos utópico-sociales de su sistema. Eso hizo Platón en *La República*, Bacon en *Nueva Atlantis*, Spinoza en los *Tratados*, Kant en *La paz perpetua* y *La religión*, Fichte en *El Estado comercial cerrado*, etc. Quien crea que la recepción política de la filosofía ocurre en cierta forma *malgré*

elle-méme, se equivoca. La mayoría de los filósofos pretendían precisamente la recepción política de las obras. Indudablemente esa ambición siempre forma parte de la “falsa autoconciencia” de la filosofía. Todo filósofo está convencido de haber encontrado la Bella Durmiente del bosque y de saber cómo es: de que conoce lo que es verdadero, bueno y bello, y qué sea el bien supremo. En relación con este bien supremo, ha medido el *Sein* y ha resultado demasiado ligero. Por consiguiente también estima que tan pronto ese bien supremo pase del *Sollen* al *Sein*, se habrá transformado asimismo el *Sein* en lo esencial, en el bien y la verdad.

La mencionada ambición de la filosofía posee numerosas variantes, por no decir ¡pos básicos. Según una de ellas el mundo se corresponderá con lo bueno cuando i él manden los filósofos; según otra, cuando reine la filosofía; según una tercera cuando se acople al modelo diseñado por la filosofía. Por otra parte tales variantes rara vez se presentan puras. En la *Politeía* de Platón está explicado unívocamente que tienen que gobernar los filósofos; en *Las leyes*, sin embargo, intenta únicamente diseñar un “modelo realizable”. La mayoría de los pensadores de la Ilustración no se pusieron nunca totalmente de acuerdo sobre si debían dejar el mundo del futuro en manos de un filósofo-gobernante —en su terminología: del príncipe ¡ilustrado— o si más bien debían fiar para el futuro que todo el mundo pudiera llegar a ser filósofo. *La paz perpetua* de Kant es indudablemente un “modelo” construido, en *La Religión* parece partidario más bien del “llegar a ser filósofo” por parte de todo el mundo, es decir de la generalización de la filosofía. En efecto, la filosofía pretende casi siempre servir ella misma de ideología política.

La expresión “*ideología*” se ha utilizado aquí conscientemente. La filosofía es utopía racional, dato que sin embargo sólo conoce en casos muy raros.⁽⁶⁾ Aquella utopía que no sabe que es

⁶ Una idea de este género es, por ejemplo, la concepción kantiana de la idea reguladora práctica.

utopía resulta absolutamente apropiada para convertirse a través de la recepción política en ideología.

La recepción de la filosofía como ideología política es tan vieja como la filosofía misma. Ya Platón presenta a Trasímaco como un hombre que ha trasladado las bases de la sofística a la praxis política, en Isócrates cree haber demostrado, mediante el rechazo de la actividad social de aquellos que son partidarios políticos de la filosofía de Platón, que Platón es improductivo y más todavía “peligroso” para Atenas. Sin embargo, la importancia histórica universal no la alcanzó esa variante receptiva hasta el siglo XVIII. A partir de entonces prácticamente todo movimiento social buscó y encontró sus “propios” filósofos.⁽⁷⁾ Es sabido que la filiación política, en sus rasgos fundamentales, de un político francés antes y durante la Revolución era presumible según con qué filósofos estuviera conjurado. De ningún modo significa todo esto que los políticos conjurados con Rousseau —por supuesto con excepciones— se hubieran preocupado por aquello que su modelo filosófico había sostenido sobre el origen del saber, sin mencionar además que el modo de vida elegido y predicado por un político no lo podía realizar en su raíz *El contrato social*, ni tampoco que algunos elementos aislados de la obra rousseauiana sobre la tiranía de la libertad bastaran para cumplir totalmente la función de recepción política. La sorprendente utopía de la *Fable of the Bees* (*La fábula de las abejas*), a tenor de la cual el bien común florece cuando cada uno persigue su propio interés, llegó a ser un lugar común que parecía natural en la política liberal temprana de Inglaterra, y para ese fin no se suponía en absoluto la comprensión ni tan siquiera el conocimiento de las dilatadas consideraciones políticosociales de la breve parábola n verso. De manera análoga Hegel pudo convertirse primero en un reaccionario ideólogo del estado”, después en un ideólogo liberal y más tarde incluso en un ideólogo de la rebelión, más

⁷ Los movimientos progresistas, que se basan en la primacía de la sociedad política, tanto como los conservadores basados en el *laissez faire*. (Se trata de la recepción de la filosofía en calidad de ideología política).

que de la revolución, a tenor de lo que las respectivas orientaciones políticas aprehendieron del mundo ideal de su filosofía, jamás comprendida ni vivida como una totalidad. El propio Marx, que declaró la guerra a toda ideología, no pudo escapar a este destino. Tampoco su filosofía necesitaba ser asumida en su totalidad para servir como ideología de la acción política de los movimientos más diversos.

Aquí debemos detenernos. Se había afirmado de la recepción completa, incluso en su forma más elevada, la recepción filosófica, que toda comprensión constituye al mismo tiempo un malentendido, o lo que es lo mismo, que existe la posibilidad de una mala comprensión entendiendo cada sistema filosófico de formas diversas. ¿En qué se diferencia entonces la recepción política —parcial— de la filosofía? ¿Acaso en que es malentendido puro, sin el menor momento de entendimiento? Las cosas no son así. En cualquier caso *bien poco* se puede hablar de comprensión tanto en el caso de la recepción política como en el de las diferentes variantes de recepción parcial. Comprender —y también comprender malentendiendo— un sistema filosófico sólo puede llevarse a cabo cuando se asimilan los tres momentos juntos. En la recepción política se aísla el “piensa cómo debes actuar” de los otros dos momentos, por lo que en consecuencia no se puede describir propiamente en calidad de “comprensión” del sistema filosófico. Y en correspondencia tampoco puede hablarse de mero malentendido. Bien es verdad que se sostuvo que únicamente se puede y debe decidir en cada caso concreto si se trata sólo de puro malentendido o de algo más. Sin embargo hemos especificado un criterio unívoco de “malentendido”, en concreto que el receptor no debe trastocar la jerarquía axiológica de la filosofía. Pero en el caso de una recepción política no es posible hablar de esto, precisamente porque la recepción sólo es parcial. El receptor aísla un elemento del mundo de valores del sistema; los otros, en consecuencia, no los jerarquizará “mal”, sino que sencillamente no existen para él. La recepción ideológica no es comprensión ni malentendido, su función es simplemente “destacar” del todo una o más ideas, valores, formulaciones y preci-

samente con respecto a la dirección de la acción, a la eficaz dirección de la acción. ¿Quién puede establecer si el sueño de Constantino "In hoc signo vinces" "descansa" sobre una comprensión o en un malentendido del cristianismo? Para el receptor ideológico un pensamiento, valor o idea filosófica es efectivamente "*Signum*", un símbolo, bajo cuya protección alcanza la victoria, con el que justifica sus victorias o derrotas, su actividad o ausencia de ella. Otra cosa es que los receptores ideológicos elijan a menudo también una variante de la recepción filosófica, o sea que a una recepción filosófica determinada de su héroe filosófico prefieran otra.

A aquel tipo de recepción parcial de la filosofía, en el que el momento "Piensa como debes vivir" se aísla de los otros dos lo llamaremos "recepción iluminadora". Puesto que la recepción del "Cómo debes vivir" se separa de las recomendaciones de "Cómo debes pensar, cómo debes actuar" el receptor iluminado no aspira a *ninguna generalización* de la forma de vida recomendada por la filosofía. Para él la Filosofía no constituye más que *un medio* para prestar un sentido a su *propia vida*, es decir, para que se "ilumine" el sentido de su vida. También en este caso, como en el de la recepción estética, se trata de una recepción intuitiva. Pero así como el receptor estético alcanza mediante la catarsis una nueva *Weltanschauung*, el receptor iluminado encuentra en la filosofía asimilada una respuesta a preguntas particulares, como por ejemplo "¿Para qué estoy en el mundo?" o "¿Por qué tenía que pasarme esto precisamente a mí?", etc.

No toda filosofía resulta igualmente apropiada para servir a una recepción iluminadora. Particularmente apropiadas son aquellas que sitúan agudamente en el punto central el problema "Cómo se debe vivir" como el estoicismo, el epicureísmo o la filosofía de Plotino; sin embargo cualquier otra filosofía contiene la posibilidad de la recepción iluminadora.

No todo periodo histórico es igualmente apropiado para la recepción iluminadora. Su amplia difusión arranca de dos presupuestos. El primero es la decadencia de la Comunidad.

Mientras se ha “nacido” dentro de una comunidad, cuyas normas son obligatorias para todo el mundo, no se presenta la necesidad de encontrar una respuesta privada a las preguntas referidas. El otro presupuesto lo constituye la relajación del sentimiento religioso, sobre todo respecto de las *tesis* religiosas. Quien crea incondicionalmente en la divinidad de Cristo, al encontrarse solo ante los conflictos de la vida se volverá hacia Él y no buscará en una filosofía la respuesta adecuada a la pregunta “¿Con qué objeto estoy en el mundo?”.

Una de las más bellas y auténticas manifestaciones de la recepción iluminadora se la debemos a Thomas Mann: el encuentro de Thomas Buddenbrook con la filosofía de Schopenhauer. Allí se ve, con análogo entresijo de complejidades, todo lo que se ha dicho sobre la recepción iluminadora. La relación con el héroe está perturbada —el capitalismo se halla en el mejor camino para aniquilar radicalmente la sociedad patricia. Su fe en la religión tradicional se conmueve; las respuestas que ofrece ya no son apropiadas para sí mismo, su destino, su vida. En este punto se realiza el encuentro con Schopenhauer: leyéndolo, Thomas Buddenbrook súbitamente lo “entiende” todo, tiene la impresión de que todo lo que escribe el filósofo se refiere a él en persona, *va precisamente con él*. Pero a su vez no entiende absolutamente nada de una gran parte del texto leído, y además tampoco desea entenderlo filosóficamente. Ni tan siquiera lee la obra hasta el final: la filosofía de Schopenhauer en su totalidad no es lo importante para él, sino sólo el momento de ella que ilumina *su* vida.

De todo ello se desprende claramente que la recepción iluminadora satisface una suerte de necesidad religiosa. La religión tradicional hace mucho que perdió su autoridad, mientras que la necesidad religiosa todavía perdura (e incluso se ensancha progresivamente). Sonará a paradójico, pero es cierto: el ateísmo mismo puede constituir una satisfacción de la necesidad religiosa. No pocas veces la recepción iluminada lleva al receptor a la conclusión de que Dios no existe. Concluyendo finalmente: Dios no es responsable de lo que me ha sucedido, por consiguiente no le venero más.

Si una luz intensa deslumbra nuestros ojos no vemos la fuente de luz. Tampoco podemos llamar a la recepción iluminadora comprensión intuitiva ni malentendido. Si uno lee el primer libro de la *Ética* de Spinoza y concluye: ¡Dios no existe!, tan absurdo es afirmar que ha entendido mal a Spinoza como que lo ha comprendido.

La recepción iluminada no constituye la recepción de una determinada esfera. Acerca de ella no informa la historia ni la historia de la ciencia. Lo que sabemos sobre ella lo sabemos *por* el arte y a través de los artistas. Los artistas han vivido frecuentemente una recepción iluminadora de la filosofía —por sí mismos dan testimonio de ello. Con todo, no podemos hablar aquí de recepción de una esfera concreta; por otra parte, rara vez ocurre que la recepción *personal* del artista encuentre su expresión en la *obra de arte* como *elemento constitutivo esencial* de la misma. El hecho de que en efecto esto pueda suceder esporádicamente —pensemos en la “presencia” del estoicismo en los poemas de Horacio, en la presencia de la filosofía mística en la obra de Ángelus Silesius, en la presencia del platonismo renacentista en la escultura de Miguel Ángel —no hace en verdad de la recepción iluminada recepción artística, es decir, recepción específica. No es éste el caso porque este hecho resulta irrelevante para el momento de la recepción iluminada que satisface la necesidad religiosa en calidad de principio de *configuración* artística.

El *tercer tipo* de la recepción parcial escoge de la trinidad propia de la utopía racional el momento “piensa cómo debes pensar”. En este caso la filosofía no conduce a la acción inmediata ni tampoco a la forma de vida, sino al conocimiento. Por esta razón calificamos este tipo de recepción como una *recepción dirigida al conocimiento*. Se trata de una recepción específica primaria. De esta manera se aprehenden, por ejemplo las ciencias, o mejor dicho, los *científicos* asimilan la filosofía desde el punto de vista de su tarea científica.

No toda filosofía es *igualmente* apropiada para ser motivo de recepción dirigida al conocimiento. Cuanto más claramente

estriba en el punto central de la filosofía la fundamentación del conocimiento y respectivamente cuanto más abarque el sistema filosófico, tanto más apropiada resultará. En absoluto puede hablarse en todos los *periodos* históricos de este tipo de recepción aislado de las restantes e incluso cuando dicha posibilidad existe no tiene siempre el mismo peso. En relación con las ciencias naturales y sociales, la recepción dirigida al conocimiento presenta en cada caso un status diferente. Desgraciadamente debemos excluir aquí los detalles históricos con frecuencia muy importante y las incontables *differentiae specificae* de cada una de las disciplinas. Tenemos muy claro que la acumulación de problemas, que aquí no podemos evitar, es motivo de inexactitudes y también de esquematismos que precisan corrección.

En consecuencia, sólo describimos la tendencia principal cuando sostenemos que la escisión de la recepción dirigida al conocimiento es resultado del progreso de la ciencia moderna: de la separación del pensamiento filosófico, primero de las ciencias naturales y más tarde de las diversas ciencias sociales. Se trata de un proceso de emancipación con cabeza de Jano. La primera “cara” consiste en la delimitación de los ámbitos de trabajo de las distintas ciencias, la asimilación de su propia Metodología y con ello el comienzo de su desarrollo según leyes propias, el establecimiento de las condiciones de su aplicación en la praxis y de su realización. En este contexto consideramos la emancipación de las ciencias como un proceso de desarrollo.

Pero, además, la filosofía auténtica —cuál no importa— ha fundamentado e impulsado esa emancipación. De este modo se comportó la filosofía cuando el proceso referido se hallaba en estado embrionario, así actuó también cuando los pioneros de la imagen científica del mundo moderno todavía no se habían aclarado a sí mismos en cuanto a su renovación metodológica. Copérnico, pero asimismo Kepler, estaban convencidos de haber fundamentado con la nueva imagen del mundo un modelo nuevo y la incorporación del “bien supremo” y de la perfección. Una de las razones por las que Galileo —entre otros—

puede ser considerado como verdadero fundador de la ciencia moderna es, acaso, que rompió conscientemente con los supuestos filosóficos: para él carecía ya de sentido la categoría de perfección en la investigación de la naturaleza y en la naturaleza misma.

“Emancipación de las ciencias naturales” significa que ya no se precisa de la recepción filosófica para su desarrollo, lo cual por supuesto no implicaba que determinadas disciplinas científico-naturales no fueran aquí y allá receptoras de la metodología de ciertas filosofías concretas. Los científicos de la naturaleza reflexionan notablemente sobre la relevancia social de su disciplina, esto es, acerca de hacia dónde conduce la evolución, regulada por leyes propias, de las ciencias naturales. Especialmente en la actualidad esta reflexión alcanza su importancia real cuando ha quedado totalmente claro que la simple *propagación* de una postura pragmática hacia la aplicación y utilización social de los resultados científicos, en consecuencia con las leyes propias que regulan la ciencia puede tener *graves consecuencias* para toda la humanidad. Si bien no puede cuestionarse que la evolución científica se rige por sus propias leyes, conviene preguntarse por la difusión del comportamiento pragmático en la *aplicación* de los resultados científicos. Los científicos del presente pretenden ser cada vez más claramente receptores filosóficos, pues desean saber cómo deben y pueden ser aplicados los resultados de la investigación científica y qué formas de aplicación deben ser preferidas. Buscan, por consiguiente la mediación de la “verdad” con el “bien”. Baste recordar aquí la discusión entre Leo Szilard y Edmund Teller acerca de los experimentos nucleares o la cada vez más intensa controversia sobre las posibilidades de modificación del código genético. El científico aspira por consiguiente, en atención a la correspondencia de su disciplina con la sociedad, a ser de nuevo un receptor filosófico. Una filosofía que apenas sea una sirvienta no puede satisfacer esa necesidad. La filosofía debe declararse partidaria de su *propia* estructura, de su *propia* verdad para satisfacer esta exigencia. En contraposición con las ciencias naturales, las ciencias sociales en vías

de emancipación no han dejado nunca —ni tampoco podían hacerlo— de ser receptoras de la filosofía. En aquellos períodos históricos en los cuales la filosofía declinó su responsabilidad, incluso ellas mismas se crearon filosofías: Freud en la psicología, Weber y Durkheim en la sociología.⁸

Debemos anticipar por el momento que también la emancipación de las ciencias sociales constituye una *auténtica* emancipación; las ciencias sociales no son y no pueden ser idénticas a la filosofía. Las ciencias sociales no son utopías. El gesto altanero de Fichte, “pues peor para los hechos”, no pueden permitírselo las ciencias sociales. Estas aspiran a comprender el *Sein*, lo reconstituyen en calidad de facticidad, o bien investigan —manteniéndose al margen— las posibilidades concretas inherentes a la realidad de hecho. No analizan cuál hubiera sido un “buen” sistema jurídico para la Roma antigua, sino que por el contrario analizan de qué manera estaba construido el sistema jurídico en la vieja Roma, cómo funcionaba.

Las ciencias históricas hace ya tiempo que apartaron de sí los problemas relacionados con el “ideal”. La estética —una disciplina absolutamente filosófica— plantea preguntas sobre lo “bello” o acerca de las obras de arte normativas y más o menos sobre las relaciones entre las obras de arte y el “espíritu del siglo”; la sociología del arte sobre la función social del arte en un estadio concreto de la historia, sobre la recepción y el gusto igualmente en un periodo determinado, sobre las conexiones entre conflictos sociales y tendencias estilísticas asimismo en un intervalo de tiempo dado.

A su vez, sin embargo, los científicos sociales necesitan de la filosofía para cumplir su tarea. El mero descubrimiento de hechos sociales y su yuxtaposición constituye un caso extremo y por supuesto no puede llamársele ciencia, puesto que tampoco se construye ninguna relación entre los hechos. La ciencia

⁸ El hecho de que Weber se haya considerado a sí mismo como receptor de la filosofía neokantiana no altera para nada que todo lo que constituya filosofía auténtica en su concepción es creación propia.

de la sociedad llega a ser auténtica ciencia a través de la *teoría social*, una teoría sobre cuya base se conducen los hechos a un contexto y los hechos mismos llegan a ser los propios *datos* de la *teoría*.

Este principio ordenador consta siempre de dos componentes: el *método* y el *valor*. El método proviene también casi siempre de la filosofía; pero sin duda cada disciplina social teórica posee principios metodológicos y métodos apropiados a su objeto. Lo cual no es válido para los valores.

El valor o los valores que dirigen la teoría proceden de dos fuentes. En primer lugar el científico social puede acogerse a los valores presentes en su vida cotidiana y en su conciencia cotidiana y sentirlos casi “naturales”, sin elaborar. En este caso será conducido en la fundamentación de una teoría por el sistema de prejuicios de su tiempo, de su clase social. De todo ello el científico social no tiene conciencia la mayoría de las veces.

Incluso supondrá que su modo de aproximación es imparcial, puesto que ha prescindido de cualquier sistema de valores constituido por alguna filosofía. Pero sabemos que no existe ninguna conciencia “vacía”, ni siquiera cuando previamente se ha experimentado el *asombro* (*thaumádzein*) filosófico, cuando a la realidad se le han planteado aquellas “preguntas infantiles”. Pero si ni siquiera esto se hizo, se “trasladarán” sencillamente ciertos prejuicios a la teoría para manifestarse allí tras la máscara de la pseudo-evidencia. Cuando Max Weber exigía la “neutralidad valorativa” de la teoría social atacaba con razón precisamente esa “transposición de valores” irreflexiva y cotidiana. La alternativa realista al abandono del sistema de valores del pensamiento cotidiano no reflexionado, no es con todo, la imparcialidad axiológica. No sólo porque es *inalcanzable*: lo inalcanzable todavía puede servir en filosofía como principio regulador; la afirmación de la imposibilidad no es por consiguiente —desde una óptica filosófica— un argumento contra Max Weber. Lo decisivo es que no sólo es imposible sino también *deseado*. La alternativa deseable, según nuestra concepción, es la recepción del sistema de valores

respectivos de la jerarquía de valores de una filosofía y su aplicación consciente y decisiva en la construcción de una teoría.

Sin embargo, en tanto que la filosofía proporciona valores referidos a la ciencia social y aquéllos son utilizados con plena consciencia por la teoría social, nos enfrentamos no ya con una mera recepción dirigida al conocimiento sino con una *recepción valorativa dirigida al conocimiento*.

La recepción valorativa dirigida al conocimiento no es, por supuesto, nada nuevo en la teoría social. Ni la economía misma, hoy una disciplina puramente racional-objetiva, que acepta el universo de los valores cotidianos como "realidad de hecho", proviene de ideas tan limitadas. Tanto los fisiócratas como los grandes teóricos de la economía clásica inglesa recibieron muy conscientemente los valores de diversas filosofías para convertirlos en el fundamento teórico de sus propios sistemas. El supuesto de que Smith y Ricardo eligieron como principio rector de la teoría de la utilidad la *utopía* del mercado autorregulado y la *antropología* de la filosofía burguesa, no pierde su validez por el hecho de que Smith, que asimismo era filósofo, lo hiciera mucho más conscientemente que Ricardo, quien en efecto fue tan sólo receptor parcial. De épocas posteriores basta señalar dos escuelas de investigación histórica importantes: la marxista y la del idealismo historicista, para constatar que esa recepción, que la suficiencia de las ciencias sociales positivistas sencillamente despreciaba, nunca ha sido eliminada del todo.

Reiteramos de nuevo: la recepción cognoscitiva valorativa es también recepción parcial en cuanto que selecciona el momento "piensa cómo debes pensar". El hecho de que la formación de la teoría discurra ahora a través de la aplicación de ciertos valores rectores de la filosofía, dista mucho todavía de constituir un camino para la recepción plena, en tanto que esos valores dirigen exclusivamente el conocimiento. Numerosos principios metodológicos e incluso valores rectores de Marx se han "trasladado" a diversas ciencias sociales sin que sus re-

presentantes fueran socialistas y ni siquiera se hubieran declarado explícitamente marxistas. Sostenemos por múltiples razones que las ciencias sociales son receptores valorativos dirigidos al conocimiento de la filosofía. Primero, porque con ello se avanza indudablemente un paso hacia la desfetichización en el seno de las ciencias sociales: la abstracción del sistema de prejuicios de la conciencia cotidiana. De esa forma el momento *thaumádzein* —el hecho de cuestionar lo aparente entendido en calidad de natural— obtiene asimismo en el pensamiento social teórico un espacio preciso. Segundo, porque a consecuencia de la elección consciente de valores y del compromiso hacia ellos se posibilita una discusión axiológica entre los sistemas teóricos a través de la cual al menos es posible eludir la maraña de polémicas acerca de valores cotidianos. Y tercero, porque una recepción valorativa dirigida al entendimiento *puede* allanar el camino de la recepción *completa* de la filosofía. Todo lo cual constituye *una* premisa para que filosofía y teoría social vuelvan a encontrarse. Al hablar de encuentro no queremos decir “fusión”: ninguna de las dos puede renunciar a su *propia* estructura, pero sí pueden *comprometerse en una tarea común*.

Cuándo y cómo se realiza ese encuentro depende también de la filosofía. En la tercera parte del presente estudio se contempla este problema desde el punto de vista de la filosofía.

Recapitulación

En relación con la discusión acerca de los tipos de recepción filosófica todavía hemos de plantearnos una cuestión. Deriva ésta del hecho de que en los diversos tipos de receptores teníamos en cuenta la *necesidad de la filosofía* y la *peculiaridad* de semejante necesidad.

El análisis de los tipos de recepción plena de la filosofía dio por resultado que la *polis* de Atenas nos podía servir en calidad de prototipo de primera clase; más tarde vino el siglo XVII y por

último el siglo de la filosofía —excluida la filosofía clásica alemana *hasta* la Revolución francesa. Cuanto más nos aproximábamos al presente, más problemático se hacía este tipo de recepción. Acerca del tipo de recepción por conocedores, tuvimos que aclarar que con toda probabilidad ya no existe; la verdadera recepción filosófica se vuelve cada día más problemática. El filósofo —el grande, el importante— ya no constituye la “cresta” de la ola, no es enaltecido por una comunidad productora de pensadores solidarios; se ha convertido en un esclavo de la división del trabajo, que muy a su pesar debe someterse de nuevo a la “profesión”.

Sin embargo cuando abordamos los tipos de recepción parcial, el signo había cambiado repentinamente. Encontramos que también “ya antes” existían tipos de recepción parcial; sólo respecto de la recepción dirigida al conocimiento no era éste el caso. La gran época” de la recepción política empezó con la revolución francesa; también la recepción dirigida al conocimiento en las ciencias sociales tiene su *principio* aproximadamente por aquella época. La recepción iluminada de hecho ha existido siempre. Sin embargo su florecimiento lo experimenta, como ya sabemos, en aquellos tiempos en que degenera el sistema de normas de la comunidad y la fe en la religión tradicional. Así pues la época actual es precisamente el ámbito propicio para la necesidad religiosa, el ateísmo religioso, la recepción iluminadora.

Sin lugar a dudas: las dificultades que se alzan frente a los tipos de recepción completa y la generalización y multiplicación de los tipos de recepción parcial son *formas de expresión de un único proceso*. La necesidad de recepción parcial es expresión y manifestación de la necesidad de filosofía en una época en la cual la recepción plena se hace cada día más difícil. Se indicó con anterioridad que uno de los factores que han incidido en este proceso es la división social del trabajo en distintas “profesiones”: la política y el ejercicio de diversas disciplinas científicas se han convertido en “empleos” especializados. Pero ello en sí todavía no constituye una explicación. Pues si quisiéramos concluir que la adopción de oficio, la “ocupación”

con él, la acumulación de materia científica o de actividades hace imposible que el hombre “sobrecargado” de tareas de aprendizaje y demás se “ocupe” aún detenidamente de la filosofía, anularíamos con ello todo lo explicado hasta ahora acerca de la filosofía. No es en absoluto una premisa del pensamiento filosófico, de la apropiación y completa recepción de un sistema filosófico, que el individuo acumule por “encima” de su materia científica propia o “junto” a ésta una nueva materia científica de diferente índole. El único presupuesto estriba en que todo aquello que el hombre de por sí sabe, experimenta y vive, lo piensa y ordena desde el ángulo de bondad y verdad de una utopía racional. No solucionamos por consiguiente el problema cuando afirmamos que los hombres “no tienen tiempo” para la filosofía. No sólo no es una respuesta: esta aparente respuesta es además engañosa.

En efecto, la raíz del mal no hay que buscarla en la acumulación de materias científicas sociales, sino en el contexto *social* en el que funcionan esas ciencias especializadas. El conocimiento —en calidad de disciplina y ocupación— se entumece progresivamente como función opuesta a las restantes funciones del individuo: la unidad de la personalidad se desdobra de este modo en diversos roles sociales. Ya antes de la consolidación de la sociedad burguesa intuía la filosofía esa repercusión, de pesadas consecuencias, de la división técnica del trabajo: basta con referirse a Rousseau o Sismondi. Al mismo tiempo, la parcialidad de las diferentes disciplinas no constituye un punto de partida para una confrontación con los *problemas de la sociedad en su totalidad*: el todo —en cuanto que existe para la conciencia— existe únicamente desde el *punto de vista* de lo parcial. Cuando el individuo se desdobra en “roles”, el saber no puede ser forma de vida, allí la acción excluye en ese caso preguntas que están dirigidas al saber de las *premisas de la acción*; donde ningún camino conduce de lo parcial a lo global-universal, preguntas del tipo “¿cómo debo vivir?” y “¿cuál es el sentido de la vida?” serán siempre *preguntas privadas*.

El divorcio entre lo parcial y la totalidad constituye, sin em-

bargo, sólo una tendencia —en cualquier caso una tendencia en permanente fortalecimiento— que necesariamente produce *tendencias contrarias*.

La recepción parcial de la filosofía es ya expresión de esta tendencia contraria, expresión de la necesidad de referir en la práctica de alguna manera lo parcial a algo “total”, de crear a partir del caos de la parcialidad un *cosmos*: el cosmos de la *Weltanschauung* unitaria y de la personalidad unitaria —éste o aquél, pero nunca ambos.

Pues la recepción filosófica sólo podrá ordenar la relación de lo parcial con el todo bajo ambos puntos de vista, cuando se trate de una recepción plena, cuando “cómo se debe pensar”, “cómo se debe actuar” y “cómo se debe vivir” no se aislen entre sí.

La filosofía es pues una utopía racional que ordena el *ser* (*Sein*) en la escala del *deber* (*Sollen*) del bien y la verdad. La filosofía misma constituye su bondad y verdad, su *más alto valor*. Este valor supremo está llamado a conducir al hombre en el ámbito de cómo debe pensar, cómo actuar, cómo vivir. La utopía de la filosofía es una utopía orientada por la *racionalidad del valor* y no por la racionalidad de los fines. La racionalidad instrumental no posee utopía alguna. Incluso si establecemos en calidad de *valor* el mundo de la pura racionalidad instrumental] no obtendremos una utopía racional orientada hacia los fines sino hacia los valores.

La necesidad de una recepción parcial de la filosofía es asimismo una necesidad de racionalidad axiológica. La función de la filosofía consiste —considerada en general— en la satisfacción de la necesidad de racionalidad axiológica.

Conviene, sin embargo, especificarlo todavía más.

Si contemplamos de cerca lo que se afirmó sobre la ubicación de la racionalidad de los fines en calidad de valor, veremos que la constitución misma de este género de racionalidad en modelo utópico hoy en la actualidad no puede proporcionar el deber (*Sollen*) de una filosofía concreta. El bien supremo de la filosofía ya no es simplemente un valor, sino un valor —acaso

variable— cuya función consiste en la desfeticización del ser (*Sein*). La generalización de la racionalidad instrumental, sin embargo, produce un valor que precisamente afirma la perfecta fetichización. En un segundo paso determinamos la función de la filosofía como satisfacción de la necesidad de racionalidad de los valores libre de prejuicios. Pero también este punto debemos especificarlo más detenidamente.

Pues se percibe de inmediato que no sólo la filosofía cumple con esa función sino también el arte, no es casual que en el caso de un tipo de recepción parcial —nos referimos a la recepción iluminadora— arte y filosofía resulten funcionalmente equivalentes.

La filosofía satisface la necesidad de racionalidad axiológica desmitificada desde el punto de vista de una forma de vida constituida y afirmada por ella, a cuya luz *critica* la insignificancia del ser. Pero esta necesidad sólo puede satisfacerla ella misma.

Por consiguiente la filosofía no posee ninguna equivalencia funcional en una objetivación de otro género ni puede tenerla, por lo que hace a la orientación del conocimiento y al conocimiento valorativo —como recepción parcial.

Nada más lejos de nuestra intención que pretender establecer una jerarquía entre las esferas del “espíritu absoluto”; se podría nombrar innumerables necesidades que se satisfacen por el arte, pero no por la filosofía. Sin embargo nuestra tarea consistía precisamente en especificar la necesidad de la filosofía.

Todo lo dicho hasta ahora presenta no obstante, un inconveniente. Sostuvimos que Kant había expresado el “misterio” de toda filosofía cuando habló del primado de la razón práctica. Aquí, sin embargo, entendemos aparentemente el *conocimiento autónomo* como el único elemento definitorio característico de la totalidad de funciones de la filosofía.

Lo cual, con todo, no es una contradicción. La primacía de la razón práctica significa en filosofía que el sistema siempre es adecuado al bien supremo, al valor indicado y a la forma de

vida. Sabemos, sin embargo, que este bien supremo no sirve a la filosofía simplemente como la verdad, sino como una verdad cuya veracidad sólo puede comprenderse mediante el pensamiento racional autónomo, cuya verdad no es proclamada, sino que es verificable por la razón a través de argumentos racionales. La filosofía satisface por consiguiente la necesidad de una elaboración racional de la racionalidad de los valores y la necesidad de su “*aplicación*” al pensamiento autónomo. En la filosofía teoría y praxis no existen separadas: teoría y praxis siempre aparecen fundidas.

En consecuencia podemos afirmar que la necesidad de la filosofía en su verdadera naturaleza no encuentra su auténtica satisfacción sino en la recepción completa. O a la inversa: la necesidad de recepción completa es sin más la necesidad dirigida a la filosofía: la necesidad de pensamiento vivido.

El mundo de los mitos ya no existe. El hecho de que en el lugar de los mitos haya penetrado la ciencia, de que el énfasis en el conocimiento verdadero haya ocupado el puesto del énfasis en la fe, de que ya no exista ningún “*credo quia absurdum*”, no lo consideramos como una degradación sino como una conquista del espíritu humano. El hecho de que en la época burguesa el crecimiento del saber mismo se convirtiera en fetiche, que el todo se descompusiera en incoherentes “*profesiones*”, no nos lleva a la conclusión de que se deba volver a los mitos o a la revelación. Decimos mucho más: la filosofía, como utopía racional basada en el pensamiento racional autónomo, como unidad de teoría y praxis, como universo, resulta apropiada para *mediar* entre el todo y las partes. No porque consista en la ciencia de las ciencias, no porque formule “*las leyes*” generales, sino porque nos ofrece unos valores y una forma de vida que posibilitan vivir las propias ideas y transformarlas en acción social. Si se aspira a comprender el mundo como *totalidad* y el lugar que uno ocupa en él como *personalidad única* se precisa entonces de una filosofía. Por supuesto, es posible situar la escala de Jacob, que conduce al bien y la verdad, en el suelo del saber especializado. La necesidad de la filosofía crece sin cesar; tan sólo la propia filosofía lo ignora todavía.

Pero en tanto que determinamos que la filosofía satisface una necesidad, mientras precisamos de qué clase de necesidad se trata y ponemos en evidencia que esta necesidad se acrecienta, todavía no hemos delimitado la filosofía. A tenor de tales criterios, la filosofía podría constituir también una mera quimera. La misma necesidad de ella debe ser confirmada.

3. EXPERIENCIA COTIDIANA Y FILOSOFIA

La filosofía constituye el bien y la verdad y asimismo la unidad de ambos en el bien supremo. Hasta el momento hemos contemplado este proceso desde *dentro*, es decir, a partir del punto de vista del mundo propio de la filosofía y de su recepción. Pero si queremos enfocar críticamente la necesidad misma dirigida a ella, tenemos que elegir una posición "fuera de la filosofía". A continuación, por consiguiente, partiremos del *proceso de vida de la sociedad*, con lo cual *no* se afirma que éste constituya asimismo el *objeto* de las consideraciones siguientes. Nuestro objeto continúa siendo la filosofía, pero ahora desde el *punto de vista* del proceso de la vida social.

No preguntamos, pues, si existe lo verdadero o si existe lo bueno, puesto que con esta pregunta permaneceríamos "dentro de la filosofía". La afirmación de que no existe lo bueno ni lo verdadero parece una respuesta tan inmanente a la filosofía como la afirmación contraria de que sí existen. Se trata más bien de si tiene un sentido, un *significado* desde el punto de vista del proceso de la vida social, *preguntar* por el bien y la verdad. Y si se llega —como en nuestro caso— a una respuesta positiva, preguntar: *¿Qué* sentido, *qué* significado posee precisamente con vistas al proceso de la vida social?

Verdadero y falso, bueno y malo, hermoso y feo son *categorías de orientación axiológica*.

La orientación axiológica pertenece a nuestra socialidad, a nuestra forma de ser hombres. No es posible burlar o "superar" esa orientación axiológica del mismo modo que no se puede "burlar" o "superar" el lenguaje coloquial. Sea lo que fuere lo que pensemos y hagamos, de la manera que sintamos, experimentemos, pensemos, actuemos, sintamos a partir de y mediante orientaciones valorativas. Solamente en el caso de que nos situásemos en una posición fuera de la sociedad podrían

constituir estas categorías objetos puros de nuestro pensamiento. Cuando afirmo o niego, exhorto, prohíbo u ordeno, amo u odio, deseo o detesto; cuando pretendo conseguir o evitar algo, si rio, lloro, trabajo, descanso, juzgo o tengo remordimientos de conciencia, siempre estaré regido por alguna categoría de orientación axiológica, y a menudo incluso por más de una. En consecuencia, nada más natural que cada categoría de orientación valorativa sea un concepto del *lenguaje coloquial*. Parece de igual manera natural que *todos conozcan también* lo que *significan* tales conceptos y los utilicen, pues, adecuadamente.

El par más general de categorías axiológicas es la formada por el nexo bueno-malo. Todas las categorías restantes pueden verse substituidas razonablemente por ella; por tanto, constituye para nosotros la pareja de categorías *primaria*.

Sin embargo, son pares de categorías secundarias las siguientes: verdadero-falso, bien-mal, hermoso y feo, correcto-incorrecto, útil-perjudicial, eficaz-ineficaz, agradable-desagradable, sagrado-profano. Por regla general, las categorías referidas no pueden substituirse con sentido unas por otras, ni siquiera en el caso de que para una misma actuación, para análogos planteamientos o sentimientos se requiriesen diversas categorías valorativas. Un acto puede ser hermoso y asimismo útil, sin embargo ambos conceptos expresan dos circunstancias diferentes. El hecho de que excepcionalmente puedan usarse de manera análoga representa un problema particular que no vamos a examinar.

Hablamos de categorías de *orientación* axiológica porque influyen realmente sobre la totalidad de nuestras actividades sociales; orientan hacia lo que está preceptuado o prohibido, hacia aquello que hay que elegir o es necesario evitar.

Son categorías de orientación axiológica en razón de que un sistema social de objetivación sólo puede convertirse en un sistema de objetivaciones, es decir, en una *escala de valores*, mediante ellas y con ellas. Las orientaciones de valor vienen "dadas" en los sistemas sociales de objetivaciones. Si nada es

bueno o malo no es posible un sistema de normas, luego no hay sociedad. El sistema de normas designa *qué* es lo verdadero, *qué* es lo bueno, *qué* constituye lo agradable, *qué* es lo correcto, etc.; y ello tanto desde el punto de vista del pensamiento como a tenor de los géneros de actividad más heterogéneos. Además, proporciona también la jerarquía de valores. Lo caracterizado como sagrado se sitúa en la escala valorativa en un lugar más elevado que lo caracterizado en calidad de agradable. Lo sagrado debe ser asignado a una categoría superior en relación con lo agradable, sin embargo, es aconsejable anteponer lo agradable —en la medida en que no aparezca en contradicción con actividades jerárquicamente superiores— a lo desagradable. Las categorías de orientación valorativa actúan en última instancia y por consiguiente no cuestionan ideas teórico-prácticas, proceden como una encarnación de la indiscutible *unidad* en la vida cotidiana del conocimiento y la acción. Todo el mundo podrá comprenderlo con facilidad si se considera cómo el hombre va creciendo y convirtiéndose a su vez en un ser social independiente. Desde su ambiente percibe el mundo como algo *ordenado* por categorías de valor. Si le decimos “no hagas eso, es malo”, con ello se enriquece en parte su mundo cognoscitivo, puesto que en su inteligencia en desarrollo la cosa mencionada se sitúa bajo la categoría de “malo”, “a evitar”; al mismo tiempo, adquiere también una norma en orden a la acción: “Así no se debe obrar, de este modo no hay que actuar.”

Las distintas categorías de orientación axiológica encauzan el comportamiento, la acción, las sensaciones y el pensamiento humanos en diferentes sentidos. A esto cabe añadir que en cada intento de utilización de esos sentidos diferentes se observará de inmediato que nunca resultan completamente puros. Y no pueden serlo pues la vida cotidiana del ser humano está caracterizada por la unidad de pensamiento, acción, sensaciones y actitudes. Sólo cuando las objetivaciones correspondientes del género para-sí, mejor dicho, en-y-para-sí se desprenden de las objetivaciones en-sí, aparecen tales dimensiones de forma comparativamente más pura. Desde la era de la civilización nos

está permitido hablar con razón de una diferenciación semejante. Pero de entonces al momento presente la vida cotidiana es y sigue siendo fundamento de nuestro saber, de nuestro comportamiento y de nuestro mundo afectivo. En consecuencia aquella “pureza” sólo puede ser relativa; el lenguaje de la filosofía, la ciencia y la literatura no puede ni debe diferenciarse por completo del lenguaje diario, tiene que poder volver a él en cualquier momento. Por encima de toda relatividad podemos intentar delimitar los dominios de las diferentes categorías de orientación axiológica. La pareja de categorías verdadero-falso gobierna sobre todo el conocimiento, bueno-malo en la moral, correcto-incorrecto en el cumplimiento de las reglas en general, éxito-fracaso en la consecución del objetivo concreto, v. gr., en la elección de los medios —por ejemplo en el trabajo—, bello-feo en la esfera de la fruición espiritual, agradable-desagradable en el ámbito del goce particular, útil-perjudicial en lo que atañe a la economía, así como en la satisfacción socialmente determinada de las necesidades de nuestro organismo.

Pero quien aspire a una claridad conceptual completa se verá sin duda en un aprieto con respecto a todas las categorías axiológicas, y ello por varias razones. Por citar la más sencilla: para cada categoría de valor existe una acepción de uso *adecuada al objeto*, otra *adecuada al sujeto* y otra más *adecuada a la situación*. Es posible, así pues, utilizarla con propiedad “conforme al objeto, al problema”, “conforme a la situación”, “conforme a la persona”. Puede afirmarse de alguien que es “bello”, pero también se puede decir: “para mí eres bello”. La categoría axiológica “bello” es relevante en ambos contextos. En su *Historia del arte*, Gombrich previene varias veces, por ejemplo, de juzgar un fresco a tenor de su reproducción; bello será únicamente en su sitio, en razón de su función en la iglesia. Dado que Aristóteles formuló una ética del valor material, le pareció evidente que esa triple dimensión fuese justa también para lo bueno, pues no puede valer sencillamente practicar la virtud en la acción, sino que hay que situarla en el lugar correspondiente y en la forma correspondiente y encontrar “un

centro” adecuado al propio mundo afectivo. Por lo tanto el concepto positivista de “verdadero” ha de ponerse en cuestión porque en él no se encuentra ningún género que responda a la utilización adecuada al sujeto del concepto de “verdadero”, como en la fórmula “sentimiento verdadero”.

Aparece de igual manera evidente —pero seguro que no lo es para todos— que las diferentes categorías valorativas son utilizadas en distintos periodos históricos, en esferas, sistemas de objetivaciones, tipos de actividad, etc., por entero diferentes. Es posible que la pareja de categorías bello-feo sólo pueda aplicarse a las personas, mientras que una obra de arte no sea considerada “bella” sino “sacra”.

Se mencionó ya que las categorías valorativas hacen las veces de ideales teóricos y prácticos. Con ello viene dada la posibilidad de aplicar la totalidad de las categorías axiológicas *también* en esferas en las cuales *no* parece adecuado hacerlo según el sistema de objetivaciones de nuestra sociedad. Por significativo que sea la divergencia, sea cual fuera la difusión que inicialmente tuviera, tales divergencias pueden conducir a una lenta transformación de los valores. Pero probablemente tales modificaciones sólo son posibles en estructuras sociales *dinámicas*: en el antiguo Egipto esto no lo consiguió ni siquiera un faraón.

La formación de categorías de valor relativamente “puras”, es decir la diferenciación de cuál debe utilizarse, en qué contexto específico, la hemos relacionado con el desprendimiento de las objetivaciones correspondientes al género en-si y para-si del mundo de las objetivaciones; en cambio, la aplicación de las categorías axiológicas en calidad de *ideas* relativamente “*libres*” como procedimiento típico la hemos puesto en relación con el surgimiento de sociedades dinámicas. La utilización en calidad de “*idea libre*” significa que una *aplicación concreta* de las categorías de orientación axiológica en la sociedad puede formularse, expresarse y practicarse tanto en función de la esfera en la cual se utiliza como en razón de qué *criterios* orientan la aplicación. La *polis* antigua constituía una sociedad

dinámica de esta especie. El hecho de que precisamente esta dinámica originase la decadencia de la polis lo he discutido en otro lugar.⁹)

Queremos señalar, de pasada, que, por ejemplo, asimismo la religión judeo-cristiana la debemos al uso de categorías valorativas en calidad de ideas libres. También Jerusalén fue una sociedad-polis dinámica y por consiguiente apta para poner conscientemente en tela de juicio los antiguos valores tradicionales y para poder aplicar las categorías axiológicas de forma completamente nueva. Deben saltar a la vista las raíces comunes del monoteísmo y del debate filosófico. Mientras no sea posible expresar y poner en práctica que no es verdadero esto, sino aquello; que no es bello esto, sino aquello; que no es bueno esto, sino aquello, tampoco será posible preguntarse qué es lo verdadero, lo propiamente verdadero, lo únicamente verdadero, lo eternamente verdadero, y qué es lo bueno, lo propiamente bueno, lo únicamente bueno, el bien supremo, lo perenne y eternamente bueno. El monoteísmo suministra a estas preguntas una respuesta trascendente; existe *un bien* y *una verdad*, existe la unidad del bien y la verdad: el Dios eterno, único, verdadero. Pero dado que la respuesta es trascendental ya no puede ponerse en duda. Es suficientemente conocido que las transformaciones habidas en la utilización de las categorías valorativas han “configurado” incluso al propio dios y la relación del hombre para con él. Sin embargo, *qué* es el bien y la verdad supremos no podía ya ser puesto en duda sin alejarse de la religión misma. También en este caso se trata de una idea colectiva y no de la utopía libre-racional de un individuo.

La filosofía es la *creación propia* de la *polis griega dinámica*, en particular de Atenas. Pero tampoco puede cuestionarse que constataciones del tipo “no es bueno esto, sino aquello”, “no es bello esto, sino aquello” —en otras palabras: el uso “libre” de las categorías de orientación axiológica— fueron la condición

⁹ En el libro *La ética de Aristóteles y el ethos antiguo*.

necesaria para que se planteasen preguntas sobre el bien y la verdad como tales.

Las nociones filosóficas de “bien”, “verdad” y “belleza” no las desarrolla, pues, la filosofía a partir de la pregunta acerca de la *naturaleza* de las categorías valorativas. Las nociones guía de la filosofía se originan más bien en calidad de *generalizaciones de juicios de valor*. Los filósofos desarrollan sus ideas sobre lo bueno, lo bello y lo verdadero a partir de los juicios de valor “no es bueno esto, sino aquello”, “no es verdadero esto, sino aquello” y “no es bello esto, sino aquello”. Por consiguiente las nociones filosóficas constituyen siempre la *crítica* de cualquier utilización y de todo tipo de aplicación de las categorías de orientación valorativa que se muestran en contradicción con la afirmación formulada en la noción misma. En casi todos los filósofos puede apreciarse cuál es el juicio de valor particular que cada uno generaliza convirtiéndolo en idea. En *La República*, Platón opone a la argumentación de Trasímaco el juicio de valor según el cual es peor tolerar injusticias que cometerlas; Platón configura su noción de bien supremo a partir de ese valor. Por ello la idea filosófica originaria siempre consiste en una toma de posición, constituye la adopción de una postura concreta; sólo por esa razón puede asimismo ser utópica. Es cierto que no es posible responder a la pregunta “¿qué significa “el bien”?”, “¿qué es ‘lo bueno’?”, pero la pregunta misma se refiere a experiencias cotidianas. El juicio de valor “no es bueno esto, sino aquello” elevado a idea significa a su vez “esto *debe* ser el bien”, en contraste con la opinión habitual.

Dado que la puesta en práctica de las categorías axiológicas —tanto en lo que corresponde a la esfera de aplicación concreta como en lo tocante a los criterios de su aplicación— está sometida ella misma a un constante cambio a lo largo de la historia de las sociedades dinámicas, también la generalización de los juicios de valor convirtiéndose en ideas tiene que plegarse a ese cambio. Tiene que obedecerle ya por el solo hecho de que la proposición “no es bueno esto” critica en todo momento la aplicación usual, en la época dada, de la denominación “bueno”, y, a su vez, en razón de que el consecuente “sino

aquello” sólo tiene sentido si se lo confronta con la crítica referida. Después, toda nueva filosofía pronunciará un nuevo “no es bueno esto, sino aquello” y lo generalizará convirtiéndolo en idea.

Pero si dos filósofos en particular ponen en tela de juicio en un determinado momento la comprensión corriente de las categorías de orientación valorativa a tenor de diferentes juicios de valor, uno de ellos dirá: “No es verdadero esto, sino aquello”, mientras que el otro afirmará: “No es verdadero aquello, sino esto” —y su generalización en idea derivará de los dos juicios de valor: dos ideas filosóficas acerca del bien se enfrentarán cara a cara. Los conceptos de verdad, bien y belleza propios de las distintas filosofías son tan numerosos como los juicios de valor a partir de los cuales fueron generalizados y convertidos en ideales. Los juicios de valor, que sirven de punto de partida, determinan el *contenido de significación* concreto de esas nociones.

El hecho de que toda filosofía —o al menos la gran mayoría de las filosofías— *sólo* reconoce como verdaderas y buenas las propias ideas, sólo significa de momento la exigencia de validez universal de sus valores. Sin embargo esta exigencia no se puede poner en tela de juicio. Todos los valores que se entienden como verdaderos deben exigir validez universal. El problema estriba en que la filosofía no ha tenido en cuenta las condiciones históricas de sus ideas. Antes del nacimiento de la conciencia histórica este hecho no podía constituir ningún problema; pero desde su aparición el estatuto de la filosofía se ha vuelto cada vez más dudoso. La filosofía cuenta de ahora en adelante con las siguientes tareas: *considerarse a sí misma como algo determinado históricamente y a la vez mantener la pretensión de validez universal de sus ideas, y, además, demostrar la justificación de esta exigencia.*

A continuación intentaré esbozar una posible solución al problema. Sin embargo hasta entonces todavía quedan por aclarar un gran número de preguntas.

Ante todo tenemos que encontrar una respuesta a la pregunta

de por qué la filosofía generaliza precisamente aquellos juicios de valor que ha desarrollado mediante las categorías de orientación axiológica de bien, verdad y belleza. ¿Por qué no constituye, por ejemplo, la aplicación de las categorías valorativas de agradable, útil o sagrado el fundamento del juicio?

El hombre conoce categorías axiológicas obligatorias y no obligatorias. Las categorías que exigen que el hombre se eleve por encima de la particularidad son más bien de naturaleza obligatoria; las que no lo consideran necesario no son obligatorias. Tan sólo la categoría de orientación moral, el bien, y la categoría de orientación cognitiva, lo verdadero, poseen funciones unívocamente obligatorias. Todas las demás son obligatorias únicamente en el caso de que contengan un elemento moral. Lo cual es válido para "lo sagrado" en todas aquellas religiones en las que la relación con lo trascendental posee un contenido moral de valor, para "lo bello" en sociedades en las cuales la categoría referida parte de un contenido moral o religioso-moral o tiende a ello. La consideración en cada caso de la categoría valorativa dentro de la esfera propia contiene igualmente un elemento obligatorio, puesto que contiene asimismo un elemento moral. De este modo, por ejemplo, es también, y no en último lugar, una cuestión moral que alguien realice o no con éxito el trabajo encomendado y, de igual manera que un científico, compruebe siempre si es verdadera su afirmación. El otro extremo del espectro de obligatoriedad lo forma, indudablemente, lo agradable. La orientación según lo agradable es siempre de carácter no-obligatorio, jamás forzoso.

No es, en consecuencia, la filosofía quien establece la jerarquía de las categorías axiológicas. No se conoce ninguna sociedad, por primitiva que sea, en la cual no exista esa jerarquía. Destacando el bien y la verdad la filosofía no hace más que cano- nizar la jerarquía de las categorías de valor existentes de hecho.

Más tarde la filosofía no generaliza su noción guía a tenor de unos juicios de valor cualquiera, sino con relación a los tipos de juicios de valoración seleccionados, aplicados y experimentados en toda ocasión como supremos.

Pero todavía hay que agregar algo: sólo excepcionalmente excluye la filosofía de su sistema las categorías de orientación valorativa no obligatorias; por el contrario, no hace más que subordinarlas al bien, y de esta forma confirma también en cada caso la jerarquía de las orientaciones de valor. Incluso Platón incluye lo agradable, en calidad de elemento subordinado, en el bien. En ningún momento duda Aristóteles de que la utilidad, el éxito y lo agradable constituyan valores, y en consecuencia les otorga un lugar en el reino del bien supremo, si bien subordinado a la virtud. Ahora bien, con el imperativo categórico de Kant, con la filosofía del sentimiento se escinde por primera vez en la historia de la filosofía lo obligatorio de lo no obligatorio, y es más, se confronta lo uno con lo otro.

Por supuesto, no es ninguna novedad que también la concepción de Kant constituya una generalización filosófica de "no es bueno esto, sino aquello". De manera análoga tampoco es nueva la comprensión de cuál es la necesidad que ha dado lugar a ese radicalismo de la filosofía del sentimiento precisamente desde el punto de vista de la función social de las categorías axiológicas. Cuando la filosofía ingenua declaraba que no era bueno "esto", sino "aquello", configuraba su bien supremo de manera que siempre remitiese a *valores existentes*. Elegía un modo de aplicación de las categorías de valor, lo confrontaba con otro, ampliaba su ámbito de uso, le daba un nuevo contenido o se lo agregaba para luego exhibir: he aquí lo bueno, ¡éste es el bien supremo! También la filosofía burguesa de Kant seguía a grandes rasgos el mismo camino. En el mundo burgués, orientado cada vez más claramente hacia la posesión, la jerarquía de valores sufrió un desplazamiento hacia lo *útil* y lo *triumfante*. El pensamiento cotidiano identificaba, cada vez con mayor frecuencia, lo útil con lo bueno, la categoría axiológica no obligatoria incluyó en su interior la obligatoria. Con ello, la filosofía ingenua expresaba —como siempre había hecho— un proceso social existente, el cambio de apreciación de los valores. En modo alguno abandonó lo bueno en calidad de bien supremo, sino que se esforzó por derivar lo bueno mismo de lo útil. Kant, sin embargo, pretendía apartarse radicalmente del

uso burgués de las categorías de valor; por consiguiente no podía en *ningún aspecto vincularse a los juicios de valor usuales*. Para poder restablecer la naturaleza imperativa, obligatoria, de la moral, ese imperativo debía ser *categorico*: no podía continuar cimentado en la no-obligatoriedad o arbitrariedad, sino que inexcusablemente tenía que revolverse contra tales supuestos. Todo esto ha dado lugar a numerosos problemas y antinomias filosóficas, mas, por el momento, carecemos de espacio para discutirlos.

El hecho de derivar lo bueno de lo útil constituye un ejemplo muy característico de las empresas inútiles de la filosofía. Las categorías de valor forman el principio ordenador de nuestro pensamiento, de nuestro comportamiento y de nuestra actuación y constituyen precisamente en su *heterogeneidad* nuestra socialidad. Del mismo modo que no se las puede “burlar”, que no es posible pensar o hacer cosa alguna sin ellas, tampoco se puede derivar sencillamente una de otra. Por supuesto que en determinados periodos históricos se adjudica o puede adjudicarse a la misma cosa o acción dos categorías heterogéneas de orientación. Desde Max Weber, todos sabemos que en el protestantismo temprano una fortuna considerable, el éxito social, pasaban por ser la confirmación de la “virtud”, o se consideraban asimismo virtud en sí. Apenas en una concepción filosófica se expresa semejante juicio, el juicio de valor sobre la fortuna como clave de la virtud adquiere inmediatamente la apariencia de una relación mutua entre lo bueno y lo útil. Experiencias e ideologías difusas, pero que sin embargo apuntan a una dirección, encuentran su formulación *sub specie aeternitatis*: lo bueno puede *derivar de lo útil*. A esta concepción debemos aquellos actos de afirmación espiritual a tenor de los cuales el altruismo y la abnegación son “en realidad” egoísmo, y más aún: representan el *auténtico* egoísmo. En cuanto se pretende derivar una categoría axiológica de otra *esta última pierde su sentido*, incluso si ello se realiza en el lenguaje coloquial más cotidiano. Hecho que no se altera para nosotros si por “utilidad” no se entiende la utilidad individual sino la “utilidad” de un conjunto, de un colectivo.

Que una categoría de valor no sea derivable de otra todavía no quiere decir que resulte imposible vincular de alguna forma una con la otra. Pueden vincularse a través de las aspiraciones y las actividades de los hombres. Lo hermoso, lo bueno y lo verdadero constituyen siempre generalizaciones de juicios de valor. Pero la generalización de los juicios de valor en una o varias ideas vinculadas entre sí tiene cierta garantía: el hombre que aspira con igual intensidad al bien, la verdad y la belleza. Sin esa “garantía” no hubiera podido nacer ni siquiera la noción de semejante vinculación. La “garantía” de la filosofía griega estriba en el hombre que personifica esta vinculación.

Sin embargo, ¿ofrece realmente seguridad esa garantía?

Por recurrir a una expresión de Marx, las categorías de orientación valorativa son el Moloch de todos nosotros; en calidad de ideas últimas existieron, existen y existirán para nosotros. Todo aquello a lo cual se pueden aplicar entra en una “relación axiológica”, se convierte en un valor sobre el que puede emitirse un juicio de valor. Sin embargo ¿es la generalización de los juicios de valor en el bien, la belleza y la verdad —las nociones que la tradición filosófica denomina “ideales”— lo que dirige y conduce nuestros hechos, nuestro comportamiento y nuestro pensamiento? ¿Es que existen realmente hombres que aspiren a “lo” bueno, “lo” verdadero, “lo” bello —es decir, a los ideales? ¿No nos hallamos ante un extraño desvarío de la filosofía?

Es cierto que un hombre no busca “lo verdadero” cuando medita sobre un problema; pretende simplemente solucionarlo. Si lee un libro y encuentra una solución convincente, dirá: “esto es verdad” —pero no: “esto es lo verdadero”. Alguien quiere componer una sonata, desea crear algo bello; pero, ¿existe acaso quien pretenda componer “la belleza”? Uno se entusiasma y exclama: “¡Qué hermosa es la puesta de sol!” Pero ¿quién diría: “Es la belleza”? El hombre desea cumplir los preceptos éticos, quiere experimentar sus cualidades en conflictos morales, pretende desarrollar en sí la facultad de la compasión o del tacto, pero no aspira al “bien”. Que no des-

concierte a nadie escuchar la frase: “Quiero ser bueno”, “bueno” aquí no equivale a “lo bueno”; la mayoría de las veces constituye un sinónimo de “bondadoso”, y cuando se trata de un niño también de bien educado u obediente. Ningún hombre aspira al ideal en sí mismo. “Lo bueno”, “lo hermoso” y “lo verdadero” sólo existen en la filosofía y en ciertas religiones.

Pero la filosofía no generaliza las categorías axiológicas sino que desarrolla a través de ideales los juicios de valor concretos. Lo cual contiene un elemento estructural y otro de contenido.

El elemento estructural consiste en que establece el bien, la verdad y con frecuencia también la belleza conjuntamente, en sus relaciones y contextos recíprocos. No se refieren pues al hombre que aspira a la belleza, el bien o la verdad, sino al hombre que busca en *todo* lo bueno lo verdadero, en *todo* lo verdadero lo bueno y en *ambos* lo bello. Ya veremos más adelante si existe un hombre o una cuestión desde cuya perspectiva sea relevante esta estructura.

El elemento de contenido estriba en el hecho de que la generalidad de los ideales filosóficos es —para hablar con Hegel— una *generalidad concreta*.⁽¹⁰⁾ Sin embargo todo esto significa que la filosofía siempre “despliega” sus ideales. Por un lado, los “traduce” al idioma de los juicios de valor concretos o de las descripciones, teorías, regidas por valores; por otro propina recomendaciones acerca de cómo el hombre puede actuar de acuerdo con esos valores. El ideal se concreta de manera que da respuesta a las preguntas acerca de cómo se debe vivir y actuar; ofrece así, pues, una forma de vida precisa. La determinación de los ideales constituye en todo momento una recopilación de los contenidos de significado concretos; por ello el ideal de la filosofía es en *efecto* lo general concreto. Si los ideales filosó-

¹⁰ Por cierto que Hegel utiliza diversas categorías que sólo se pueden referir a la filosofía. De entre ellas, por ejemplo, el concepto de generalidad concreta, y la afirmación de que el todo es lo verdadero. Si tenemos en consideración el sistema en su conjunto, este hecho no puede sorprendernos, pues el espíritu del mundo se reconoce precisamente en la filosofía

ficos no partiesen de las categorías de orientación valorativa mismas, si no fuesen la generalización de una aplicación concreta de categorías de valor individuales, si no constituyesen intentos de generalización de las propias categorías axiológicas, en ese caso no sólo carecería de sentido la filosofía sino que además sus ideas no podrían ser jamás ideas generales concretas.

Vamos ahora a considerar brevemente tres problemas. Primero: ¿tienen raíces *comunes* ⁽¹¹⁾ los ideales acerca del bien y la verdad de todas las filosofías, o la *aspiración* a ellos y sus implicaciones? Segundo: ¿por qué y de qué modo está condicionado un determinado periodo de desarrollo histórico por sus ideales y filosofías? ¿Qué criterios los determinan? Tercero: ¿quién es el genuino garante de la filosofía?

En toda filosofía se considera *verdad* el *saber* genuino en oposición a la opinión o el mero prejuicio. Lo verdadero nos dirige en el conocimiento y en la acción; en ambos casos constituye el guía *seguro* en quien se puede confiar. Por verdad entendemos *responsabilidad*; el saber verdadero es *convicción*. El saber verdadero incluye asimismo nuestro saber acerca del *mundo* y el saber sobre *nosotros mismos*. Se debe aspirar al saber verdadero. La aspiración al saber verdadero constituye una postura *teórica* que exige la renuncia a nuestra particularidad. Todos los hombres pueden alcanzar ese saber verdadero si usan sistemáticamente sus sentidos y su razón.

Por consiguiente no es posible abstraer la “verdad” de la filosofía de lo bueno; ésta contendrá en todo caso un elemento moral. Y ello es válido incluso para Kant, quien distinguió entre lo verdadero, lo bueno y lo bello para después volver a unificarlos en las “ideas” o por mediación de la capacidad de juicio. Kant incluso va más allá y manifiesta esa unidad en su filosofía de la historia.

En la filosofía el bien no es necesariamente *la moral misma*. En

¹¹ Hay que excluir aquí la belleza, pues de Descartes a Kant se sitúa “más allá de la idea rectora de la filosofía”.

cualquier caso constituye un valor que o bien es una *condición* de la moral, o se trata de un valor en el cual la moral se halla presente al menos como parte integrante. Toda filosofía conoce un bien supremo al que se *refieren* todos los demás valores aunque no use ese concepto en sí. El hecho de que el bien supremo sea un valor resulta evidente para cualquier ser racional. Por consiguiente el bien supremo es siempre *verdadero* en filosofía. Como valor de alto nivel dirige nuestra actuación y nuestro conocimiento; por ello cargamos con la responsabilidad. El valor verdadero *debe* ser realizado. En la *práctica* tenemos que abandonar nuestra particularidad siempre que aparezca en contradicción con la concreta realización del valor.

Así pues, el bien de la filosofía no parece abstraerse de su verdad. El bien supremo tiene que ser verdadero. Tiene que dirigirnos de forma segura: *bien* a través del conocimiento, o al menos mediante la comprensión del *mundo humano* o al enjuiciar en general a los hombres.

Sin embargo, ¿qué significa que el hombre debe elevarse —tanto en lo que atañe a su postura teórica como ético-práctica— por encima de la particularidad? ¿Qué ideal es éste? ¿Acaso no es el ideal del *hombre que ha alcanzado el nivel de la especie*? ¿No muestra la filosofía a la totalidad de los hombres ese ideal de elevación al nivel de la especie? ¿No constituye precisamente por este motivo una utopía democrática? ¿Y no es tal vez indispensable precisamente por ello? ¿Es que, en otro orden de cosas, no constituye un *ideal de la unidad de teoría y praxis* el establecimiento del ideal de verdad como idea moral, el establecimiento del ideal del bien en calidad de verdad? Sabemos hasta aquí que en la vida cotidiana todavía no existe diferencia alguna entre teoría y práctica. Pero nuestras instituciones y sistemas de objetivaciones basadas en nuestra propia vida y en nuestro pensamiento cotidianos —fundamento éste de nuestro saber y de toda nuestra actividad social— “hacen astillas”, cada vez con mayor fuerza, la actividad mundana, en proceso paralelo con la división del trabajo más desarrollada. Es cierto desde luego que esa *dispersión* es fructuosa y útil. Sin embargo ¿la función de la filosofía no

consiste en presentar la unidad como ideal? ¿No es cualquier filosofía democrática por esta razón y utópica a la vez? ¿Y no adquiere carácter indispensable precisamente por este motivo?

En realidad estas preguntas no iban en serio, pues sugieren demasiado insistentemente una respuesta afirmativa. Y sin embargo conviene tomarlas en serio. Pues sabemos que los ideales generales concretos de la filosofía ponen en tela de juicio el uso de las categorías valorativas propias de un *periodo histórico dado*. La filosofía no está fuera de la historia, su deber, su utopía racional constituye un deber confrontado con lo existente en cada momento preciso, su utopía viene referida al presente histórico, es una utopía *desde el punto de vista del presente*. ¿No se vuelven irrelevantes a tenor de este hecho las afirmaciones formuladas en calidad de preguntas?

Ahora bien, creemos que ambas afirmaciones no se excluyen *alternativamente*. Por supuesto que esto no significa que no exista alguna filosofía cuya historicidad concreta excluya la exigencia de elevación al nivel de la especie; significa sin más, por el contrario, que aquellos elementos sólo son concebibles *en el ideal de la filosofía* conjunta e inseparablemente el uno del otro.

Desde el principio nos hemos esforzado por determinar unívocamente el ideal de la filosofía. Sin embargo todo lo que hasta el momento se ha afirmado sobre la filosofía *establece* la unidad entre lo histórico y lo que corresponde a la especie. El ideal de cada una de las diferentes filosofías consiste en una generalidad concreta, por consiguiente debemos considerar esta generalidad también históricamente. Dado que vivimos en una época dotada de conciencia histórica debemos asimismo, *reflexionar históricamente sobre nuestros propios ideales*. Debemos ser conscientes de que nuestra utopía racional es una utopía de *nuestra época*. Pero la historicidad del contenido de los ideales en modo alguno contradice la afirmación según la cual la estructura de la filosofía —de toda filosofía— es expresión de la estructura de la filosofía elevada al nivel de la especie. La vinculación del bien y la verdad cumple tanto con

la exigencia de que el individuo tiene que aspirar, mediante la renuncia a la propia particularidad, a la realización simultánea de lo bueno y lo verdadero, como con la exigencia de que está obligado a configurar su vida, su actuación y su pensamiento de acuerdo con esa normativa. Refiriéndose a los valores del género en cada caso preciso, la filosofía expresa la estructura de la personalidad en desarrollo, independientemente de cuáles sean los elementos de éste que le adjudica en concreto al propio ser genérico. La circunstancia de que la filosofía sólo es capaz de expresar este proceso porque el género mismo se despliega históricamente, en el curso de conflictos históricos, es un problema que no podemos analizar aquí en el marco dado.⁽¹²⁾

Se sostuvo que la referencia de la filosofía al ser genérico es independiente de cuáles sean los factores del desarrollo que las diferentes filosofías adjudiquen a ese ser genérico. De nuevo procede concretar esta afirmación. Pues la concreción de los ideales, particularmente del ideal guía, del bien supremo, comporta un proceso con varios estadios. En primera instancia toda filosofía define *qué* deba ser ese bien supremo, cuál es el valor comprendido en calidad de valor guía; luego expone *qué entiende* por valor guía, y más adelante lo pondrá en práctica dentro del sistema de juicios de valor y en la comprensión teórica del mundo. Por lo que afecta al primer escalón, es decir la denominación del valor guía como bien supremo, en su determinación estarán de acuerdo las diversas filosofías de una época mundial. Constituye el consenso de todas las filosofías surgidas en un periodo mundial dado. Lo individual de los juicios de valor y los ideales de los filósofos particulares se hace evidente en el segundo escalón, en razón de *cómo interpretan* y aplican ese valor guía.

Además, *todas* las filosofías de todos los tiempos *coinciden* en lo que se refiere a *dos* características de la esencia humana. Ante todo en el hecho de que el hombre es un ser racional, un

¹² He intentado analizar más detalladamente este particular en mi libro *Sociología de la vida cotidiana*, [tr. castellana en ed Península, Barcelona, 1977]

ser que piensa. Si la filosofía no estableciese este dato no sería filosofía. En segundo lugar, que el hombre posee la facultad de la *actuación racional axiológicamente orientada*. Tampoco sería filosofía si no estableciese este factor. De ninguna manera aceptan todas las filosofías que los hombres, de hecho, piensan y actúan racionalmente con relación a los valores, pero al fin y al cabo sí admiten que sólo pueden cumplir con el ideal humano de vida si piensan y actúan racionalmente orientados desde el punto de vista de los valores. La filosofía sólo es capaz de representar en su *estructura* la elevación al nivel de la especie porque está convencida de esas dos características referidas de la esencia humana.

Es importante constatar este hecho para evitar la creencia de que la elección de los ideales de la filosofía es arbitraria. Una elección de valores que admite al menos dos características de la esencia humana como iguales en todo momento no puede ser completamente arbitraria. De manera análoga, tampoco puede ser completamente arbitraria una selección de valores que a lo largo de un período de la historia mundial se distingue por el consenso referido al valor guía del bien supremo. Esta segunda cuestión vamos a examinarla a continuación más detenidamente.

Al comparar las dos grandes épocas “filosóficas”, la antigua y la burguesa, llama inmediatamente la atención el que para la filosofía antigua el bien supremo fuese la *felicidad* mientras que para la filosofía burguesa el bien supremo es la *libertad*. Dentro de los períodos determinados siempre existe consenso con respecto a esto. Naturalmente, el valor “libertad” estaba presente asimismo en el bien supremo antiguo al igual que está presente en el bien supremo de la filosofía del período burgués el valor “felicidad”. Incluso Kant define el “bien terrenal supremo” como la unión de la libertad y la felicidad; sin embargo, para él como para todos los de esta época, la libertad constituye el valor superior. Por eso distingue el concepto de “hombre digno de felicidad”, de hombre libre, del concepto de hombre feliz. El *consenso* apunta al bien supremo, pero las interpretaciones pueden no sólo ser diferentes sino que pueden

incluso excluirse mutuamente, pues también las formas de vida que recomiendan pueden resultar opuestas diametralmente. ¿Pero hay acaso algo más evidente que el hecho de que también las normas éticas se relajen en una época en la cual se derrumban las *comunidades*, que está además caracterizada por una generalización y extensión sin precedentes de la división del trabajo natural, por una lucha permanente de las clases sociales entre sí?

¿Y qué *dice* la filosofía de nuestra época sobre *nuestra* época?

Si se examinan las filosofías positivistas arraigadas en el siglo XIX que florecen todavía hoy y que en cierto sentido incluso son dominantes, se podría afirmar: la sentencia sobre esta época se ha fallado. *Se ha fallado en cuanto que no se emitió juicio alguno.* Pues el positivismo —en todas sus formas y expresiones— *arrebató la corona a todas las filosofías: el bien supremo.* En esa filosofía ya no existe bien supremo, y por consiguiente tampoco puede constituir una utopía racional. No ofrece ningún deber (*Sollen*) al ser (*Sein*), no recomienda ninguna forma de vida nueva o diferente, y con ello confirma y consolida precisamente lo que es (*Sein*), quiéralo o no.

Si se examina el estatuto actual de los tres ideales guía —el bien, la belleza y la verdad— en la filosofía positivista, el resultado es más que triste. Lo bello, que la filosofía kantiana del sentimiento con un gesto de valentía hizo retornar de nuevo al panteón de los ideales filosóficos, ya no se encuentra allí. Ya no es “asunto” de la filosofía, ni siquiera de la filosofía del arte, sino que se ha degradado a “asunto particular” de artistas y aficionados. Sin embargo, se dijo que la belleza tampoco constituye un dios indispensable en ese santuario; ahora bien, su lugar vacío sugiere la idea de un cierto “vacío” en la tierra. Pero sin el bien supremo tampoco existe el santuario. Y, sin embargo, también se negó al bien supremo —y en su seno a la moral— la relevancia filosófica. De nuestros juicios de valor se afirmó que no podían ser verdaderos, de nuestras opciones de valor que son “irracionales” y subjetivas. Con todo, no hay nada más desenmascarador que la naturalidad ingenua con la

cual se sostiene esta afirmación. Luhmann es en efecto representativo por su ingenuidad. Mediante su afirmación de que el “lugar” de la moral es la familia, la esfera privada, ¡ni siquiera sabe *qué* es lo que dice! Si hay algo que pueda destruir la ética, ese algo es la metaética. Reducir la filosofía moral a un análisis de la lógica de las proposiciones morales significa que “sólo” se convierte en accesorio *lo que* debe expresar: la moral misma.

La idea de verdad salió mejor parada. La ciencia, fuerza productora decisiva del mundo actual, no puede prescindir del criterio unívoco de verdad. El hecho de que las ciencias naturales cada vez más poderosas necesitaran una aplicación y definición específica de la idea de verdad se sobreentiende, y nadie puede dudar de su legitimidad, más aún: de la obligación de la filosofía de elaborar la idea de verdad relevante en esa esfera o sus criterios propios. Pero ni las ciencias naturales, ni las matemáticas exigen que la filosofía confirme como ideal universalmente válido de “verdad” el criterio de verdad efectivo o acaso supuesto de sus ámbitos. Una filosofía que ha excluido en calidad de “mito” el razonamiento acerca del bien supremo, acerca de la verdad de los valores, ha convertido en *mito* la ciencia misma. Sin embargo, ni las ciencias naturales ni las matemáticas son una ideología. Y con todo tiene razón Habermas: se las *convirtió* en ideologías.

Esa reducción (queremos repetir de nuevo) tiene carácter ideológico. En cada ideología se generaliza un caso particular: se hace de la pragmática de las ciencias naturales el criterio de todo conocimiento verdadero. De acuerdo con ello, solamente sería verdadero y por consiguiente científico lo que es *cuantificable*. En consecuencia sólo la ciencia social cuantificable podría reclamar el derecho a la verdad. Todo ideal, sobre todo el ideal del bien, sería pues “acientífico” e irrelevante con respecto a la verdad, y precisamente porque no se puede cuantificar. Un modelo matemático es realizable porque es científico, los valores de la utopía son incuantificables y por ello irrealizables, engañosos, “acientíficos”. Se dice que los hechos son independientes de los valores. Según afirman, la “razón práctica”, es decir el ideal del bien, de la moral, resulta

anticuada cuando se trata de la elaboración de teorías científicas, la orientación axiológica constituye un “mito holístico”; la utopía se ha convertido en un insulto.

Ahora bien, la considerable difusión de esta manera de pensar es un fenómeno reciente. Sin embargo sabemos y no en último lugar por Kant, que tampoco es tan completamente nuevo. Para no dar la impresión de que estoy ofuscada por mis prejuicios particulares, voy a citar lo que Immanuel Kant contestó a los predecesores del positivismo. Escribió sobre quienes se oponían a la teoría fundamentada en ideales de obligación y ética:

“Entonces, y para escándalo de la filosofía, no pocas veces se da como pretexto que lo que en ella puede que sea verdad, no es válido para la práctica; y todo esto en un tono orgulloso, de desdén, henchido de la arrogancia de pretender reformar por medio de la experiencia la razón incluso allí donde se sitúa su máxima gloria; y con presunción de sabiduría de poder ver más lejos y con mayor precisión, con ojos de topo fijos en esta última, que con los ojos que le fueron deparados a un ser creado para estar derecho y mirar al cielo.

Esta máxima muy extendida en nuestra época, rica en dichos y pobre en hechos, ahora... causa los mayores estragos. Pues aquí se trata del canon de la razón, donde el valor de la praxis reposa totalmente en su adecuación a la teoría que le sirve de base, y donde asimismo *todo está perdido si las condiciones empíricas y casuales de la ley se convierten en la ley misma*, y de este modo se autoriza a una praxis calculada en razón de un resultado probable de acuerdo con la experiencia acumulada *hasta ahora* a dominar sobre la teoría que es válida por sí misma.”⁽¹³⁾

“Hasta ahora”, subrayó Kant —y, en efecto, en ello estriba el peligro del debate pseudofilosófico, “escándalo de la filosofía”— en contra del valor y el ideal filosófico. “Todo está perdido”, piensa Kant, cuando no es el valor filosófico el que orienta la práctica; la teoría sólo encuentra entonces su fundamento en las experiencias acumuladas *hasta ahora* y la

¹³ Kant XXL 129.

práctica asimismo puede basarse únicamente en las experiencias acumuladas *hasta ahora*. A través de tales teorías no es posible superar lo que es (*das Sein*), y de esta manera el “todo” que se pierde es el futuro del hombre.

Pero negar el criterio de verdad a los valores es algo más que el consenso filosófico de nuestra época. El consenso está vinculado con el *método* de la filosofía; no sólo el contenido de los ideales filosóficos sino también la ausencia de ideales implica una metodología. Esta metodología consiste en la “desmembración” del lenguaje, del habla, en juicios aislados. Ahora bien, es sabido que en el pensamiento real de los hombres, en sus sistemas de comunicación, descripciones, teorías de la sociedad, no existe ese género de aislamiento. También sabemos que *no hay* hechos mentales. De forma análoga sabemos que una descripción, un proceso de ideas, o una teoría de las ciencias sociales —no quiero hablar de ciencias naturales por incompetencia— comporta una carga valorativa incluso cuando en la descripción o en la teoría *no se emplea ni un solo juicio de valor*. Pero con ello no queda rebatida la distinción entre juicios de hecho y juicios de valor, ni tampoco la verdad del “aislamiento” de los juicios entre sí. Pues la filosofía está siempre en el derecho de abstraerse de los hechos, es dueña de confrontarlos con un *deber cualquiera*. No existe ni una sola filosofía que pueda rebatirse, sean cuales sean los argumentos, en sí justificados, que se pueda aducir en su contra. Solamente los positivistas opinan que Aristóteles y Kant “fueron rebatidos hace tiempo”. Ni siquiera la filosofía del “escándalo de la filosofía” puede ser rechazada. Siempre queda la posibilidad de apartarse de toda filosofía. Aunque no opino que “está todo perdido” si no se da la espalda a esa especie de filosofía, pienso sin embargo que es *mucho* lo que se pierde y lo que se hace más y más difícil. Pues el deber (*Sollen*) explicitado en la reducción de la verdad a juicios de hecho, en el aislamiento metodológico de nuestros juicios, representa la utopía de la humanidad completamente aislada, atomizada, regida por la ausencia de valores, dirigida por “especialistas” o por la ideología de la ciencia; *la utopía negativa de la alienación ilimitada*. Apar-

témonos, pues, de ella. Tenemos la obligación de redescubrir nuestros valores verdaderos y comprometernos a que nuestra teoría, de nuevo, esté regida por la “razón práctica”. La filosofía debe poner fin al escándalo de la filosofía.

He sostenido hasta ahora: para cada época es característico el tipo de filosofías que posee, cuál es el valor respecto al que existe unánime consenso, cómo se entienden y explican los ideales y con qué contenido se los satura. Seríamos injustos con nuestra época si no subrayáramos *de nuevo* que vivimos en un tiempo en el cual la filosofía ha despertado a una vida nueva, aunque todavía no sea consciente de ello. El bien supremo se abre a una nueva vida, vuelve a ocupar un lugar en el panteón de la filosofía. ¿Pero cuál es el emplazamiento de ese bien supremo?

Wittgenstein dejó todavía libre su lugar. Fue él quien vivió de la manera más generosa y trágica y pensó hasta sus últimas consecuencias todo aquello que en la filosofía descrita como positivismo se podía pensar hasta el final, pues como verdadero filósofo preservaba impertérrito el máximo lugar del sagrario de la filosofía al bien supremo; pero porque vivió y pensó hasta el final de *este modo* se le manifestó inexpresable el bien supremo. Fue la gran hazaña de Sartre volver a dar nombre a ese bien supremo: *la libertad*. En la actualidad la libertad adquiere constantemente un nuevo sentido. Indiquemos aquí sólo una interpretación —para nosotros muy significativa—: la utopía racional de la “comunidad ideal de comunicación” de Habermas y Apel. Pues, ¿en qué otra cosa podría consistir esa comunidad ideal de comunicación, si no en la verdad constituida a través de la igualdad de hombres libres o en la libertad de hombres racionales por igual?

El hecho de constituir la verdad, el bien y la belleza no es racional en razón de que por ello se alcance una respuesta a las preguntas “¿qué significa bien?”, “¿qué significa hermoso?” —de esta forma no encontramos *ninguna* respuesta— sino porque se replantean preguntas racionales: “¿es realmente bueno lo que entendéis por bueno?” y “¿es realmente verda-

dero lo que tenéis por verdadero?” Preguntas semejantes son siempre racionales precisamente porque no existe criterio alguno para lo bueno ni para lo verdadero, de la misma forma que tampoco existe para lo bello: pues la verdad, el bien y la belleza los *creamos nosotros los hombres*. Los ideales inquietan: ¿Tenía que estar nuestra realidad configurada tal y como vosotros la habéis configurado? Y nos instan: ¡Configuradla mejor, más verdadera, más hermosa! ¡Configuradla de otra manera! ¡Cambiad la vida con un sentido racional, a tenor de unos ideales reconocidos por vosotros mismos! De hecho, nada puede ser más realista que esos ideales, pues no existe realidad mayor que lo imposible. Sólo a partir de una teoría basada en los valores de la filosofía puede brotar una praxis que —para referirnos una vez más a Kant— vaya más allá de lo conseguido “hasta ahora”.

Pero volvamos de nuevo sobre la “garantía” de la filosofía.

Se afirmó que las categorías de orientación valorativa no pueden deducirse unas de otras, pero que es posible vincularlas entre sí, y que el “ideal” de la filosofía consiste en el hombre que vincula la aspiración al bien con la aspiración a la verdad. Sin embargo también se sostuvo que no existía hombre alguno que aspirase a “la belleza”, “el bien”, “la verdad” *como tales*. ¿O acaso sí?

“¡Quiero saber la verdad!” “¡La verdad es lo que pretendo conocer!” “¡Quiero saber cuál es la verdad!” —exclamaciones que conoce perfectamente el hombre, preguntas con las que uno tropieza diariamente.

Cuando Edipo dice *que quiere saber la verdad*, desea saber por qué la ciudad tiene que padecer; pretende saber qué *crimen* ha cometido alguien y *quién* fue el responsable; quiere saber qué hace él mismo; si actúa y orienta su vida de acuerdo con las normas; desea saber *qué debe hacer y si debe cambiar su vida* cómo ha de hacerlo para salvar a la ciudad. Luego la imprecación “¡quiero saber la verdad!” apunta más allá de la pregunta acerca de si un hecho existe o no y de qué tipo de hecho se trata.

Quien pretende solucionar un problema matemático o controlar

experimentalmente una hipótesis nunca dirá: “¡Quiero saber la verdad!” Desea saber si es correcta la solución elegida, si cumple su propósito, si el experimento confirma la hipótesis. Ahora bien, excepcionalmente, también en esos casos es posible el apostrofe “¡quiero saber la verdad!”, pero sólo en el caso de que la solución del problema guarde una relación directa con la moral, con el comportamiento humano: en el caso de que la “verdad” a la que uno llegue desbarate las ideas y convicciones dominantes, o cuando a su vez caiga en contradicción con las propias ideas y convicciones válidas hasta el momento, cuando el reconocimiento de esa verdad signifique una ruptura con la opinión pública o con el propio pasado, es decir *cuando la “verdad” sea a la vez el “bien”* por el cual tiene uno que comprometerse. Por este motivo se escuchó tan a menudo esta exclamación en aquéllos que todavía luchaban contra la religión y, no en última instancia, contra la *propia* convicción religiosa.

La exclamación “quiero saber la verdad” no significa que se aspire al saber *por el saber*, sino que a través del saber se pretende estar en situación de poder actuar autónomamente, de poder reestructurar los juicios, los hechos, la vida misma, si es que tales extremos deben ser reestructurados. En este contexto es completamente indiferente *qué* es lo que pretende saberse y el alcance que posee. ¡Quiero saber la verdad! Quiero saber si mi amigo me ha traicionado o no, y no para registrar ese saber concreto, sino porque según se trate de una cosa u otra lo enjuiciaré de modo diferente; porque actuaré de manera distinta; porque ante mis ojos cambiará eventualmente el valor de la “amistad”; porque voy a transvalorar mi apreciación, voy a llenarla con otro contenido; porque quiero cambiar de opinión. ¡Quiero saber la verdad! Quiero saber por qué hay pobres y ricos, si existe un más allá; quién ha cometido este o aquel hecho y por qué motivo; deseo saber por qué existe el sufrimiento en el mundo y si es inexcusable que exista, quiero saber por qué se odia a mi pueblo, por qué se hace la guerra.

Sí; *quiero saber la verdad.*

Cuando se exclama “quiero saber la verdad”, *lo bueno y lo verdadero van* unidos en ese grito cotidiano: bien se trate de asuntos insignificantes o de gran alcance. La “verdad” consiste en el saber verdadero en razón de los valores, del bien.

El hombre que grita “quiero saber la verdad” constituye la “garantía” última de la filosofía.

Sabemos que fue en la *polis griega* donde se originaron las dos formas de objetivación que ofrecen una respuesta a quienes buscan la verdad. Sabemos también por qué fue precisamente en la polis, y asimismo sabemos que esas formas concretas son la religión judeo-cristiana y la filosofía. Cristo dijo: ¡Yo soy la verdad! Por consiguiente el ideal de la religión cristiana —pues también se trata, por supuesto, de un ideal— es el hombre que sigue a Cristo. La filosofía afirma: ¡Busquemos juntos la verdad! Su ideal es en consecuencia el ser racional, el que piensa autónomamente, el que aspira al bien. Toda filosofía originaria eleva como ideal humano la generalización del hombre que busca racionalmente la verdad. Si esa garantía no existiese, los ideales de la filosofía serían huecos y vacíos. Remitir al género significa insistir en aquello que en el hombre corresponde al género, significa que la apropiación de los valores propios de la especie se establece *mediante el individuo*. La filosofía que niega lo esencial de toda filosofía originaria, el bien supremo, constituye un “escándalo de la filosofía” por el mero hecho de que no *puede* ser referida al hombre que pretende *saber la verdad*. La exclamación: “¡Quiero saber la verdad!” no se orienta hacia el hecho de que se dé un caso o no, sino hacia aquello que *significa* la existencia de un caso particular para mi propia vida, para la vida de la humanidad, para mi problema específico y para los problemas de la humanidad entera. Quien sostiene que la opción axiológica es irracional vuelve la espalda a los hombres que pretenden saber qué es la verdad. Lo cual puede constituir un concepto de hombre pero no un ideal humano; y entonces todos los hombres estarán igualmente lejos o igualmente cerca del dios de la filosofía. El “lenguaje”, la “lógica”, los “hechos” propios del neopositivismo constituyen el *dios vacío de la inmanencia*. No existe ahora, pues,

aquel “piensa cómo debes pensar, cómo debes actuar, cómo debes vivir”. La filosofía no se dirige a los hombres que, incluso hoy, a despecho de todo, a despecho del propio “escándalo de la filosofía”, exclaman: “¡Quiero saber la verdad!”

Valores sociales y acción individual

Hemos atribuido a la filosofía la racionalidad de los valores sin determinar detalladamente qué entendemos por racionalidad axiológica.^(*) Defendemos a los maestros filosóficos afirmando que hablaban de *valores verdaderos* y establecían sus valores

en calidad de verdaderos sin tener en cuenta hasta ahora la *colisión* entre aquellos valores que exigen todos el *mismo* derecho a la validez universal. Por eso queremos enfocar primero el problema de la racionalidad axiológica, para considerar después la verdad o falsedad de los valores.

El concepto de distinción entre actuación racional axiológica-instrumental se lo debemos a Max Weber. Nosotros vamos a utilizar estas categorías, sobre todo la de *racionalidad axiológica* en un sentido distinto. Partimos de que el hecho de que sean éstos o aquellos los valores que rijan una actuación dada no depende únicamente de la *actitud* hacia la actuación misma y hacia el fin concreto, sino también de la *naturaleza* de la propia actuación, del fin mismo. Los hombres nunca podrían haber alcanzado la “actitud” de referir todas sus actuaciones a los valores supremos, en otras palabras, de orientar decisiones y elecciones en razón del valor supremo. Sin embargo, a su vez, la racionalidad instrumental tampoco es simplemente una cuestión de “actitud”; existen tipos de actividades que requerían asimismo una racionalidad instrumental máxima cuando la actividad humana estaba primariamente “orientada” hacia la racionalidad axiológica. Aceptaremos la aseveración de Max

* Aun a riesgo de forzar *estilísticamente* el texto me inclino a aplicar estrictamente la terminología weberiana (N del T)

Weber, según la cual en la época burguesa la racionalidad instrumental ha “absorbido” la racionalidad axiológica como formulación acertada de una *tendencia*. Con ello queremos decir que la “actitud” racional instrumental iba más allá de aquellos tipos de actividad a los cuales estaba antes referida, y tenía que estarlo, e impregnada *la totalidad* de ámbitos y variantes de la actividad humana. De esta forma se suscitaba la ilusión de que la racionalidad de los valores era “irracional”.

Al describir los conceptos recurrimos a Aristóteles, al menos en lo que se refiere al punto de partida. Sus categorías son tan “claras” porque vivió en una época en la que no podía dar cabida a ninguna duda acerca de la racionalidad axiológica, pero en la cual la racionalidad instrumental ya se había especificado en los correspondientes campos de la actuación humana.

Aristóteles describe la actividad racional instrumental con el concepto de *techné* y la actividad racional axiológica con el de *enérgeia*, y delimita asimismo muy claramente los dos tipos de acción a los cuales adjudica uno y otro concepto. *Techné* es el trabajo, el trabajo con sentido, digno del hombre libre; *enérgeia* es la acción social. ⁽¹⁴⁾

Cuando me dispongo a realizar algún trabajo determinado con un propósito concreto ya no cuestiono si ese fin representa un valor. En este caso no entiendo el trabajo desde el punto de vista de la división social del mismo, sino como proceso tecnológico. La determinación del contenido de valor —del objetivo de un trabajo— *no* forma parte del trabajo en sí, sino de

¹⁴ Con respecto a “*la economía*” el punto de vista de Aristóteles no es del todo claro, ni puede serlo. En parte la incluye en la categoría de “*enérgeia*”, es decir, la comprende como racional axiológicamente, en parte en la categoría de “*techné*” —como por ejemplo en el caso del esclavismo— y la describe entonces como racional instrumental. El modelo weberiano para la racionalidad instrumental es indudablemente la economía, y con razón: al hacerse independiente la esfera económica, la economía se *convirtió* en la esfera característica de la racionalidad instrumental en la sociedad burguesa.

la actividad social. El objetivo ya viene “dado” en el trabajo: como meta ideal, en la mente del hombre: Por consiguiente, mi trabajo será racional si puedo elegir los medios necesarios para la realización del fin dado y alcanzo el propósito con ayuda de esos medios. El único criterio de la racionalidad instrumental es la *realización* de la meta dada. La única confirmación de que mi actividad ha sido racional es la aparición de la meta establecida en mi mente *como propio ser concreto*. Sin duda alguna semejante modelo aristotélico constituye el modelo de *toda* racionalidad instrumental. Por ello al solucionar una tarea de carácter técnico hay que proceder de forma racional instrumental. Realmente en la sociedad burguesa el problema no consiste en que haya tipos de actividad en los cuales la realización cabal dependa de que no se ponga en cuestión el contenido axiológico del fin concreto, sino de que se considere como dado y la atención se centre únicamente en la elección de los medios necesarios para su realización. El problema consiste más bien en que ese tipo de actividad se prefiere incluso cuando esto *no es necesario*, incluso cuando *no está permitido*, y en que se acepta asimismo como racional semejante tipo de actividad.

El criterio para la racionalidad de la acción racional axiológica (*enérgeia*) es *otro* que el propio de la racionalidad instrumental. La racionalidad axiológica es un rasgo característico de la *acción social*, de la *interacción*, de la *comunicación*. Ahora bien, también en ella uno está dirigido por diferentes intenciones; pero se trata de intenciones que aparecen en una relación de valor, a las cuales se adjudican valores por parte de la sociedad en la que vivimos y también por nuestra parte. Si por ejemplo hemos de defender nuestro país del ataque enemigo, se exige de nosotros que usemos toda nuestra fuerza para hacer valer también en este caso la ley que creemos justa, para liberar a los esclavos, etc. La racionalidad en cuanto al valor de una acción o una serie de acciones *no* depende en absoluto de que la meta *se realice o no*. Nuestros actos *no* serán *menos racionales axiológicamente* si la patria sufre una derrota, si, dado el caso, se quebranta la ley, si no se libera a los esclavos, etc.

En primera instancia, los dos criterios de la racionalidad axiológica son que quien actúa *se atenga continuamente* a su valor y, precisando más todavía, que este valor, en calidad de tal, goce de *reconocimiento* social.

Desde el punto de vista de la racionalidad instrumental la tarea del individuo consiste en *realizar* una meta concreta, mientras que desde el punto de vista de la racionalidad orientada axiológicamente, consiste en la *conservación* del valor con el cual estamos comprometidos. Aristóteles lo expresa de tal forma que “*energeia*” en realidad se asemeja en cierta manera a una actitud psíquica virtuosa, adecuada a su vez a una actividad conveniente a la virtud. Si los hombres dejan de actuar con relación a un valor, a un objetivo considerado válido, el valor pierde su racionalidad. En consecuencia, que un valor sea racional o no en este contexto no depende del valor, *sino de nosotros* que lo hemos elegido. Su racionalidad estriba en que podemos actuar en todo momento bajo la tutela del valor, de acuerdo con el valor, en pro de la realización del valor. *En este aspecto* es indiferente que se realice la meta concreta o no. Sin embargo debemos detenernos aquí por un instante. También hemos interpretado la *elección* de valor dentro de la categoría de la racionalidad axiológica. Si aislamos el elemento de la elección de valor de la *totalidad* de la acción y de la personalidad del hombre, de su relación hacia el mundo, la idea carece de sentido: en el momento de la elección todavía no nos puede regir ese- valor que elegimos. Pero precisamente nos defendemos del desmembramiento lógico de las acciones propias de una personalidad homogénea. Cuando una persona elige un valor, su conciencia no constituye una “hoja en blanco”. Siempre se llega a la elección de valores nuevos a causa de la conservación continuada de determinados valores, como *consecuencia* de éstos. Lo cual constituye un acto libre, autónomo, puesto que se trata de un acto de elección, de decisión. Sin embargo, no es en modo alguno un acto *independiente* de anteriores acciones racionales de carácter axiológico, *también es, en sí, una acción*. Pero a su vez toda elección de valor asimismo confirmará o refutará posteriormente la propia ra-

cionalidad. Siempre que a continuación uno actúe de acuerdo con el valor elegido, en todo momento de acuerdo con la conservación de los valores, la elección *resulta* ser *racional*; en el caso contrario, puede afirmarse que la elección de valor ha sido "irracional", si bien opino que esta definición no tiene sentido, pues *en realidad no se ha llegado a ningún acto de elección de valor*. Un valor que no cumpla con la función de dirigir la acción racional orientada axiológicamente no puede pasar por elegido. Indudablemente los valores pueden perder su racionalidad, pero con total independencia de que se trate de valores transmitidos o elegidos. Más aún: incluso puede afirmarse que los valores transmitidos pierden con mayor frecuencia su racionalidad que los elegidos, al menos en sociedades de carácter dinámico.

El reconocimiento social, segundo criterio de la racionalidad axiológica, no lo referimos aquí a la acción, sino al valor mismo. La sociedad debe reconocer el valor elegido en calidad de valor. Ahora bien, esto no implica en modo alguno el consenso de toda una época o de toda una sociedad en lo tocante a la naturaleza de un *valor dado*. En la mayoría de los casos se trata de un *consenso representativo*, de una clase social, un estado, una comunidad, consenso que siempre expresa una determinada necesidad. Por ejemplo, si en la actualidad alguien eligiese en calidad de valor la adquisición de esclavos podríamos afirmar tranquilamente que su opción axiológica es irracional, y ello incluso en el caso de que encontrásemos gente que opinase de idéntica forma. Mientras que por el contrario la adquisición de esclavos era para Aristóteles un valor, ¡incluso un "arte"! Si actualmente en Europa alguien comenzase a rendir culto a las vacas como animales "sagrados", seguro que no consideraríamos racional su elección de valor, a pesar de que en la India aún hoy lo sean, puesto que este hecho constituye allí un valor reconocido, basado en el consenso. Un europeo que califique de "estupidez" la adoración de las vacas sagradas en la India, no hace con ello más que confirmar su propia estupidez: el hecho de no conocer otra racionalidad que la racionalidad de los fines. Es característico, por cierto, del

individuo de la sociedad burguesa clasificar como “estupidez” la racionalidad orientada valorativamente, incluso en lo que atañe a valores fácilmente comprensibles, reconocidos en su propia sociedad. Honestidad, honor y fidelidad pasan por “pamplinas”, que no toma en consideración un hombre “sensato”. ¿Hay, pues, que responsabilizar a la filosofía por entender como irracional la elección del valor?

Sin embargo, es *también* responsabilidad de la filosofía. Mientras exista *un* valor que goce de reconocimiento social y en tanto ese valor sea mantenido activa y continuadamente aunque sea por un solo hombre, la filosofía asimismo tiene que mantener la racionalidad axiológica en calidad de *valor*, y no puede clasificar como “irracional” la elección de valor —cualquier elección de valor. Pero para nosotros el asunto no es tan grave; pues existen *numerosos valores* sobre los cuales estamos de acuerdo, aun cuando los interpretamos de forma distinta. Tampoco son escasos los hombres que *mantengan* tales valores de forma continua y activa.

La filosofía no debe abandonar la racionalidad orientada axiológicamente en tanto que objetivación racional de carácter valorativo, pues ello la situaría en contradicción con su propio concepto. Lo cual no significa que deba a su vez poner en duda la justificación de la racionalidad instrumental en *aquellos casos en que resulta indicada*. Creemos necesario hacer hincapié en esto, pues el rechazo justificado de la racionalidad instrumental dominante en nuestros días condujo a un considerable número de personas a la exigencia de que se suprimiese de nuevo precisamente la diferenciación de la racionalidad en cuanto al fin, o a una idealización de las sociedades primitivas, en las cuales todavía no se ha diferenciado la racionalidad instrumental *dentro* de la racionalidad *orientada valorativamente*. Topamos frecuentemente con esa exigencia o con esta idealización sobre todo en la bibliografía etnográfica de carácter romántico, por ejemplo en los trabajos de Lévy-Strauss sobre los mitos. Sin lugar a dudas, en ciertas sociedades primitivas ni era racional instrumental el proceso de trabajo en sí, ni siquiera se distinguían de los valores los factores técnicos de

la economía, e indudablemente aún hoy es posible dar en parte con tales sociedades. Mas si partimos, con sentido de responsabilidad, de los problemas de nuestro tiempo, un tipo de sociedad semejante no puede servir ni como modelo ni como ideal. El motivo de ello es sobre todo que un “modelo” similar sólo podría realizarse a costa del desmantelamiento total de la industria y de la técnica moderna, y a tenor de que la administración de grandes cuerpos sociales no sería posible sin la mencionada diferenciación de la racionalidad instrumental. Podría objetarse, no obstante, que esto sólo resulta convincente desde la perspectiva de nuestra propia elección de valores, dado que cedemos la preferencia a la dinámica en una sociedad concreta. No queremos discutir esa preferencia, ni pretendemos ocultar que entendemos el desarrollo de la producción en calidad de una condición indispensable para la sociedad del futuro. *Qué tipo de desarrollo y qué dirección evolutiva* consideramos conveniente para la producción, es otro asunto; asimismo, también nosotros compartimos la opinión de que es la *discusión acerca del valor, es decir, la racionalidad orientada axiológicamente la que debe decidir sobre la determinación del contenido y dirección del desarrollo*. Pero si la dirección del desarrollo viene fijada previamente para un periodo concreto por la racionalidad axiológica, o por su discusión, es *impensable* su realización si se descarta al mismo tiempo *la racionalidad instrumental*. Actualmente la sociedad ya no constituye la mera suma de pequeñas unidades aisladas o relativamente aisladas, sino una unidad no divisible en partes en razón de la circulación mundial. Además, hoy se trata de cuatro mil, mañana tal vez ya de seis mil millones de hombres. A tenor de ambos factores el futuro de la humanidad carente de racionalidad instrumental o sin la diferenciación del tipo de acción racional en cuanto ellos, sólo es concebible mediante la imagen del caos y el hambre. Por consiguiente, quienes vislumbran una “época de oro” antes de la diferenciación de la racionalidad instrumental no podrán recomendar a la humanidad de hoy esta utopía bajo ningún aspecto como utopía racional. Pero volvamos al problema de los valores.

Una época no está caracterizada únicamente por la jerarquía concreta de las categorías de orientación axiológica, en la cual, al menos en principio, siempre tienen primacía en calidad de categorías necesariamente imperativas las categorías de orientación *bien y mal*, sino que también aparece definida por la jerarquía de valores en sí. Las esferas, los tipos de actividades, las objetivaciones, los sentimientos, etc., a los que aplicamos las distintas categorías de orientación valorativa, que por consiguiente son valores, puesto que entran en una “relación de valor” se “jerarquizan” de forma distinta. Por regla general la sociedad establece una determinada jerarquía de valores, pero ésta puede verse modificada según las capas, comunidades e incluso según los individuos. Depende de la *estructura* de la sociedad dada el que esas modificaciones dispongan de mayor o menor libertad. La jerarquía de valores “fija”, es decir, el sistema preciso de valores materiales subordinados y *superpuestos* entre sí, se vino abajo con el nacimiento de la sociedad burguesa; su reconstrucción no es ni posible ni deseable. Sin embargo esto no significa el derrumbamiento de *todas* las jerarquías de valor. La jerarquía puede referirse al “lugar” del valor, al lugar de la fidelidad en la jerarquía ética de valores, o a las relaciones axiológicas de a quién hay que ser fiel: ¿al amo, al amigo, al objeto mismo? y asimismo a la interpretación del significado del valor “fidelidad”: ¿cuándo es uno realmente fiel? Llamamos *sistema de valores* a la ordenación vertical y horizontal de la totalidad de los valores.

Al igual que la sociedad, tampoco el individuo está caracterizado por un *único* valor sino por un *sistema de valores*. Múltiples valores dentro de este sistema son moralmente indiferentes, y al menos en la vida cotidiana, funcionan meramente como “folleto de instrucciones”. Esto no es en modo alguno “grave” con vista a los valores de utilidad y conveniencia; sería grave si se tratase de elegir autónomamente en cada caso individual. Uno no podría sobrevivir si antes de lavarse las manos se pusiese a meditar acerca de si debe optar por el valor de la higiene. Sin embargo, cuanto más elevada resulte la posición

de un valor, cuanto mayor sea el papel de la moral en nuestra relación con él, tanto mayor será el papel de la moral en nuestra relación con él, tanto mayor será el rango de nuestra decisión consciente. En consecuencia, los valores de contenido moral son valores caracterizados por el hecho de que nuestra relación activa con ellos contiene un *elemento ético*. Por ello no pueden hacer las veces de “folleto de instrucciones”. Que no pueden actuar en calidad de tal no significa por supuesto que de hecho no funcionen de ese modo, sino que no deberían funcionar así. La racionalidad de tales valores es generada —desde un determinado punto de vista— precisamente mediante nuestra elección consciente y la actividad continuada que le corresponde.

Cuando mediante una concreta acción realizamos o pretendemos realizar *conscientemente* valores, es decir, si procedemos con una actitud racional valorativa, no optaremos necesariamente por el valor que ocupe el lugar más elevado en la jerarquía, sino por *un valor adecuado al tipo de actividad dado*. Aristóteles, por ejemplo, estimaba la generosidad como un valor situado en la jerarquía de los valores éticos por encima de la valentía, pero indudablemente hubiese encontrado absurdo que alguien en el campo de batalla hubiese practicado frente al enemigo la virtud de la generosidad en lugar de la valentía. La adecuación a la situación constituye un factor primordial e ineliminable de la actuación racional axiológica; al igual que la adecuación al sujeto, que no puede suprimirse ni desde el punto de vista del sujeto que actúa ni desde la perspectiva de los diferentes sujetos con los cuales uno actúa conjuntamente o a los que concierne la acción.

La adecuación al sujeto y a la situación está caracterizada por diversos factores. Dado que su análisis exhaustivo cae en el campo de la ética, nos contentaremos con unos ejemplos. Ya que el mantenimiento continuado de un valor dado forma parte de la racionalidad orientada valorativamente, aquí no puede hacerse abstracción de la racionalidad axiológica de *acciones anteriores* propias del mismo sujeto al enjuiciar la racionalidad valorativa de la acción; pero si el sujeto elige un valor nuevo

durante una acción tiene que hacerlo de forma consciente y explicitarlo a su vez. Si dos hacen lo mismo, esto a menudo no es lo mismo, incluso desde el punto de vista moral. Cuando por ejemplo uno actúa en razón de valores nuevos sin meditar acerca de ello y sin revisar acciones anteriores, entonces la acción racional orientada valorativamente no resulta adecuada al sujeto desde la perspectiva del sujeto activo, y moralmente *no* es equivalente a una acción adecuada al sujeto. El asunto es otro si las pasiones de un individuo se oponen a las metas propuestas como valiosas; en ese caso su actuación racional axiológica debe considerarse un *mérito* y por tanto gozar de mayor reconocimiento: el enjuiciamiento es adecuado al sujeto desde el punto de vista del sujeto que actúa. Así, también nuestra fidelidad depende de a quién o a qué somos fieles. Podemos ser fieles profesándonos incondicionales de una persona o una cosa, pero también podemos ser fieles distanciada y críticamente. Que vinculemos la fidelidad con el valor de la entrega incondicional o con el de la crítica debe ajustarse al objeto así como a las circunstancias de la fidelidad —tiene que ser adecuado al sujeto y la situación:

De la imposibilidad de eliminar esa adecuación a la situación y al sujeto se deduce lo que vamos a denominar *el dilema de la moral*. Recordemos que *el bien y el mal constituyen el par de categorías de orientación axiológica que rige las acciones con contenido moral*. Este par de categorías es de naturaleza imperativa o interdictiva, si bien no en todos sus campos de aplicación, al menos por regla general. Lo cual significa que en cada caso la aplicación de valores semejantes toma la forma de reglas de actuación y comportamiento que deben ser cumplidas. La moral constituye pues un sistema de reglas que —en casos de conflicto— *debe* tener preferencia frente a todos los demás sistemas normativos. También el imperativo categórico de Kant formula ese carácter siempre preceptivo de la moral presuponiendo lo que no suponemos nosotros, esto es, que el sistema de las reglas morales y todos los restantes sistemas normativos están en contradicción, que la elección consiste pues a su vez también en una exclusión.

Toda acción racional axiológica tiene que resultar adecuada a la situación y al sujeto y no sólo al objeto. La adecuación al objeto significa —desde el punto de vista de la moral— *acomodarse* al sistema normativo. Sin embargo, personas concretas aplican este sistema normativo en una situación concreta a otras personas igualmente concretas. De ello se deduce que *podemos reclamar el derecho a la validez universal de nuestros valores morales, pero no podemos exigir, empero, el derecho a la validez universal de nuestras acciones con contenido de valor moral*; y tanto menos, cuanto más elevados sean los valores desde cuya perspectiva pretendemos cumplir con el sistema moral de regulación. Puede reclamar el derecho a la validez universal la frase “todos los hombres tienen derecho a la libertad personal” o “siempre deben tenerse en cuenta las necesidades del otro”, etc. Pero si en razón de esos valores decido personalmente divorciarme, no puedo exigir el derecho a la validez universal de mi acción. Pues no puedo sostener que aquellos que afirmen que todos los hombres tienen derecho a la libertad personal o que deben tenerse en cuenta las necesidades de los demás deben divorciarse. Esto sería absurdo. Ciertos moralistas británicos pretendían solucionar el dilema de la moral manifestando que cada uno actúa de tal forma que desea que todos los que están en su situación actúen de idéntica forma. Lo cual no es menos absurdo. Si aceptamos que no hay en el árbol dos hojas iguales, ¿cómo podemos afirmar entonces que existen diferentes personas concretas en *una* situación concreta que actúan de la misma forma que otras personas concretas en otra situación concreta, ni menos todavía, que *deben* actuar de la misma forma? Cada hombre es un individuo irrepetible, y cada situación constituye un fenómeno individual irrepetible.

A menudo, la situación concreta y el sujeto agente o el otro hombre con quien actúa conjuntamente o aquel a quien concierne la acción exige que se dé preferencia a un valor moral sobre otro, sin que por ello se renuncie a la exigencia de validez universal de este último. Cuanto más elevados sean los valores a los que se refiere la acción, más típico e inevitable será que se

plantee este dilema. Cuando se trata del hecho de lavarse las manos antes de la comida, puedo sostener tranquilamente que *todos* deben hacerlo. Pero si afirmo “no matarás” y sin embargo extermino a otros hombres durante la guerra; si voto en contra de la ejecución de un asesino; si proclamo como valor la justicia y en un caso dado opto por la clemencia, o si bien en nombre de la justicia niego la clemencia a quien me la pide, en *ninguno de los casos* referidos puedo desear que mi *acción* ostente el derecho a la validez universal. Así, pues, el factor de *responsabilidad personal* no puede excluirse de la propia elección de valores ni de la acción racional orientada axiológicamente: tanto menos cuanto mayor sea el valor. Somos desde el punto de vista moral responsables personalmente de nuestras opciones axiológicas y de nuestras acciones racionales orientadas en este sentido. Quien pretenda eliminar de la racionalidad axiológica el factor de la responsabilidad personal, el elemento de la elección individual, intenta suprimir la propia actuación racional axiológica.

En este punto quiero volver brevemente sobre la idealización de las sociedades primitivas. Como hemos visto, en ellas no existe realmente ninguna racionalidad pura y diferenciada en cuanto a los fines. A su vez, esto significa que tampoco se da pura la racionalidad orientada axiológicamente. La racionalidad axiológica pura no puede aparecer sino a través de la diferenciación de la racionalidad instrumental. Recuérdese, pues: “no es bueno esto, sino aquello”, “no es hermoso esto, sino aquello” —las objetivaciones de la racionalidad axiológica nacieron gracias a la diferenciación de la racionalidad axiológica.

Suprimir de la racionalidad axiológica la adecuación a la situación o al sujeto no conduce —y menos todavía cuanto mayor sea el carácter moral— a la confirmación de la validez universal en la acción, sino al escándalo de la sobria razón humana. Kant lo había intentado y el resultado es conocido. Pues no existe ningún hombre razonable y honesto que sea capaz de compartir la opinión de que al asesino en pos de su víctima deba indicársele dónde se encuentra ésta sobre el su-

puesto de que uno no debe mentir. Quien pretende confirmar *de esta forma* la validez universal del valor elegido es simplemente un *charlatán*.

Formas de vida alternativas, sistema de valores y juicios de valor

Se dijo con anterioridad: el hombre no actúa en razón de un único valor, no es guiado por un solo valor; por el contrario es todo su sistema de valores el que actúa; el hombre debe elegir el valor de la acción concreta que convenga *también* a la situación. El hombre que selecciona sus valores conscientemente posee asimismo una jerarquía de valores consciente; mas en ella, un valor o varios valores obtendrán una función sobresaliente, es decir, ocuparán el lugar del valor *de rango máximo*. Les llamaremos “valores guía”. El sistema de valores es coherente o incoherente según existan o no contradicciones entre los valores guía y los valores restantes. El sistema de valores coherente consiste en un sistema de valores exento de contradicción en el cual todos los valores o bien están *subordinados* a los valores guía, o se *refieren* a éstos, o son *indiferentes* para con ellos. Todo hombre *debe aspirar* a la coherencia de su sistema de valores.

No todas las acciones vienen determinadas directamente por valores guía. Sin embargo, hay que aspirar a que los valores decisivos para la acción no aparezcan en contradicción con los valores guía. Lo cual no tiene nada que ver con lo que antes hemos descrito como “dilema de la moral”. Al nivel de la *elección de valores*, “no matarás” y amor a la patria, justicia y clemencia, *no se contradicen en absoluto*. Todos ellos pueden exigir el derecho a la validez universal uno al lado del otro, del mismo modo y al mismo tiempo. La contradicción resulta en cada caso de la situación concreta. Cuando para alguien en particular las formas kantianas constituyen un valor guía, según el cual ningún hombre debe servir a otro como simple medio, y entretanto afirma la violencia; cuando alguien si-

multáneamente aboga por la igualdad y la desigualdad entre los sexos, o por la democracia y la restricción de la libertad de pensamiento, podemos hablar con razón de incoherencia del sistema de valores. Un caso conocido y típico de un sistema de valores incoherente es la “duplicidad” de los valores a tenor de la actuación y del enjuiciamiento o la aplicación de los valores en la teoría y en la práctica. Uno de los argumentos más importantes en el debate axiológico es la comprobación de la incoherencia del sistema de valores.

Se sostuvo que la incoherencia del sistema de valores en sí no tiene nada que ver con el dilema de la moral. Sin embargo esto sólo es cierto en el *nivel teórico* de la discusión del problema. Siempre que alguien enjuicia un hecho concreto y el juicio va en contra suya, racionalizará en ese caso las acciones nacidas del sistema de valores incoherente con ayuda del dilema de la moral, incluso no habiendo oído jamás hablar de semejante dilema. Dirá: “Se trata de algo completamente distinto, pues la situación era así; eso es un caso excepcional”. De forma parecida razonan quienes subordinan sus valores a la propia particularidad. Kant quería evitar tal “racionalización” pretendiendo eliminar —al menos a nivel teórico— el dilema de la moral. Ahora bien, eso únicamente podía conseguirlo excluyendo la acción de la moral. Pero la moral se realiza precisamente en la acción y es inconcebible sin el proceso concreto de realización. No queremos cuestionar ahora la justificación del planteamiento kantiano. El dilema lo es *porque no presenta solución teórica*. Es *obligación* de cada uno de los que juzgan, y —una vez más— *se le impone la responsabilidad personal*, distinguir entre realización de valor, incoherencia del sistema axiológico, y racionalización de la particularidad. *No hay ninguna fórmula universal capaz de exonerarnos esa responsabilidad*.

Hemos descrito el dilema de la moral y sostenido que exigimos el derecho a la validez universal para nuestros valores, pero que no podemos reclamar el derecho a la validez moral universal para nuestros hechos. El fundamento indispensable de la opción axiológica y de la actuación racional en cuanto al

valor, la exigencia de la validez universal de los valores elegidos, se sitúa en el centro del debate filosófico contemporáneo sobre los valores. De querer esbozar el punto de vista de los adversarios, podría afirmarse lo siguiente: unos defienden el criterio según el cual la exigencia de validez universal en sí demuestra de entrada la irracionalidad de la elección de valores. Para ellos los valores no son objetivos: este hombre elegirá ese valor, otro aquél. De acuerdo con ello, valores contradictorios se opondrían entre sí y reclamarían por igual el derecho a la validez universal. Los valores no podrían ser “verdaderos” en razón tan sólo de que se establecen en calidad de “verdaderos” valores que se contradicen mutuamente. En consecuencia, sostienen quienes representan esta postura, no es posible una decisión axiológica racional y lograda; pues los valores elegidos subjetivamente son inalterables, no es posible variar la elección de valores por medio de argumentos. Otros, empero, pretenden mantener la objetividad de los valores. Dado, sin embargo, que la argumentación descrita es aceptable, al menos en numerosos elementos, aquí se intenta justificar los valores de forma trascendente (Scheler).

Opinamos por nuestra parte que la base teórica del antagonismo patente en la discusión acerca de la validez universal de los valores hay que buscarla en el hecho de que la estructura de la racionalidad axiológica se entiende análogamente a la propia de la racionalidad instrumental. Su base social es la estructura misma de la sociedad burguesa. La razón de ello la veremos más adelante.

Con el propósito de esquivar este dilema no es conveniente perder de vista el *criterio propio* de la racionalidad axiológica. Ante todo, hay que *distinguir* entre valores válidos y determinaciones concretas del contenido de los valores válidos.

De momento y para simplificar consideraremos por sí mismos los valores originales de las categorías imperativas de orientación axiológica: los valores éticos.

En primer lugar, se observa lo siguiente: *Con respecto a los valores guía morales existe consenso social intersubjetivo.*

Esto no sólo vale para un determinado “momento” social, sino también históricamente, extendiéndose a lo largo de las épocas sociales. La valentía, honradez, justicia y amistad pasaban por valores guía morales cuando pasaba por saber verdadero el hecho de que la caída de los objetos depende de su masa. La bondad y el amor pasaban por valores guía morales cuando el saber acerca del *horror vacui* de la naturaleza pasaba por saber verdadero. El saber verdadero acerca de los hechos estuvo sometido a transformaciones mucho mayores que la veracidad de los valores.

Sin embargo para explicar este hecho no se precisa ni de Dios ni de las ideas platónicas. Son los hombres mismos quienes crean sus valores morales; los distintos valores morales no son creaciones de una misma época social, sino que han nacido de forma continuada. Pero presentan otra característica: una vez han sido elaborados continuarán viviendo como *ideas*, ya que conservan el reconocimiento social y los hombres los hacen suyos en sus acciones permanentes. Puede suceder que determinados valores bajen algunos escalones en la jerarquía, y que a su vez otros asciendan; de todos modos los valores permanentes se seleccionan entre sí. Tales valores, sin embargo, poseen validez universal. No es pues ni arbitrariedad ni subjetivismo el exigir su derecho a la validez universal, sino simplemente expresión de esa validez universal.

Tampoco resulta difícil determinar los valores morales universalmente válidos. Son aquellos valores *que relativizan moralmente su contrario*; cuyo “contrario” *nunca* posee el derecho a la validez universal y sólo puede confirmarse como excepción; es por ejemplo el caso de la justicia. Se trata de un valor universalmente válido y su validez no precisa de ninguna otra confirmación: ningún hombre puede optar por la *injusticia* como valor. La “justicia” ha relativizado la injusticia. Puedo decir: “En un caso dado tuve que ser injusto porque pero no puedo afirmar que aspiro a la injusticia. Los valores morales universalmente válidos son *expresión del carácter genérico del hombre*. Esta es la razón por la cual siempre se ha juzgado *diabólico* el caso excepcional de seguir intencionadamente un

no-valor. “Tengo la intención de ser un malvado” constituye un principio diabólico. De idéntica forma ha relativizado el amor al odio, la fidelidad a la traición, la compasión a la indiferencia frente al sufrimiento, la valentía a la cobardía. *En adelante llamaremos ideales de valor a los valores morales de validez universal.*

Nuestro punto de partida era el ámbito moral, puesto que aquí podíamos explicitar de la forma más unívoca posible lo que en realidad nos interesa: no existe un solo ideal de valor que pueda ser considerado en calidad de arquetipo y como dado al hombre desde su nacimiento; todos ellos sin excepción han nacido en el curso de la historia.

Cada valor individual originalmente sólo podía interpretarse de una forma, la valentía, por ejemplo, significaba valentía en la *lucha*. Luego se fue generalizando cada vez más y se convirtió en una idea que expresa distintos contenidos de significación y, así, alcanza el centro del sistema de referencia de valores de una época y un espacio cultural. Sin embargo, en primera instancia, aquellos valores que se convirtieron en centros de referencia axiológica no fueron los ideales de valor puramente morales, sino los que *además* contenían un aspecto moral, un significado y una interpretación moral. Las ideas de valor reguladoras de nuestra época son la libertad, personalidad, igualdad, humanidad, felicidad y vida humana. La mayoría de esos ideales de valor se acepta en todos los ámbitos culturales de consideración. Por lo general es lícito sostener que su validez universal puede ponerse en tela de juicio tanto menos cuanto mayor sea el número de ámbitos culturales en los que actúa, el número de épocas históricas en las cuales estuvo en vigor la idea de valor. Por ejemplo nadie puede declarar abiertamente que aspira a la infelicidad de los demás, que su valor guía es la opresión o la destrucción de la personalidad. Por lo que respecta a la igualdad, sin embargo, ésta no se ha impuesto en nuestro ámbito cultural en calidad de valor universalmente válido como en otros espacios culturales. Con todo, si bien interpretada de diferente forma, debe calificársela de unívocamente válida también en nuestro espacio cultural.

La suposición de que en el debate axiológico por regla general se contraponen valores universalmente válidos y que por consiguiente se relativizan mutuamente, es absurda. Si acaso, este hecho sólo sucede en momentos históricos cruciales. Pero incluso en ese caso se *excluye* la posibilidad de que *todos* los valores que reclamen validez universal entren en colisión uno con otro. En general no constituyen los valores universalmente válidos el motivo de la colisión, sino su *interpretación*. ¿Qué *significa*, por ejemplo, libertad? ¿Acaso la independencia de las naciones? ¿La libertad de pensamiento? ¿El libre desarrollo de las facultades? ¿La tiranía de la libertad? ¿La libre formación de opiniones? ¿Poder hacer y dejar de hacer lo que uno quiera? ¿La libre elección de la comunidad?, etc. Otro ejemplo: ¿Qué *significa* vida? ¿La conservación de la vida biológica? ¿La calidad de la vida?

Todos nuestros valores son valores interpretados; si exigimos su derecho a la validez universal lo hacemos en la mayoría de los casos movidos por un contenido de significación concreto, por una interpretación determinada.

La interpretación de un valor implica siempre una *recomendación para la actuación de acuerdo con ese valor*. Los fines se fijan en todo momento de acuerdo con el valor *interpretado*; esto es lo que rige la actuación racional en cuanto al valor. De la misma manera *juzgamos y establecemos teorías* en razón de valores interpretados. Los propios valores recomiendan, al interpretarse de distinta forma, acciones completamente diferentes, a veces incluso contradictorias; son a menudo el fundamento de distintos *modelos* sociales. Así pueden sostener A y B que para ellos la igualdad constituye un valor. En la comprensión de A, esto significa que a todos los hombres les corresponde idéntica parte de todo; en la comprensión de B, en cambio, que sólo a iguales corresponden partes iguales en todo. Ambas interpretaciones del mismo valor ofrecen dos recomendaciones distintas para la actuación, el enjuiciamiento y la elaboración de teorías; son la base de dos modelos sociales diferentes. Antes de seguir con nuestro análisis, vamos a volver al debate actual en torno a los juicios de valor. Se sostuvo que

el pensamiento positivista analiza la elección de valores y la acción orientada por el valor de manera análoga al esquema de la racionalidad de los fines y *por ello* no es capaz de comprender la racionalidad de la primera. Recuérdese el modelo de esta racionalidad de los fines de Aristóteles: tenemos ante nosotros el diseño de una casa, éste es nuestro objetivo, tenemos pues que construir esa casa. La acción es racional si de hecho se construye *esta* casa. Vimos sin embargo que los hombres actúan regidos por una idea de valor, pero la entienden de forma muy distinta; aspiran a la realización de la idea de valor de modos diversos según su interpretación del valor. De lo cual se deduce que jamás es posible “realizar” la idea de valor; no puede construirse “la casa” de la libertad o la igualdad. Los hombres consiguen libertades individuales y acto seguido llenan la idea de valor “libertad” con otro significado. La idea de valor se “mantiene” mediante la actuación continuada referida a ella; de este modo se vuelve racional precisamente esta actuación. Sin embargo, a su vez, es posible que determinadas interpretaciones de la idea de valor no se realicen en absoluto, pues ciertas interpretaciones pueden excluirse mutuamente. Pero, una vez más, todo esto significa sencillamente que “la casa” no se ha construido todavía.

Ante trasfondo semejante sólo podemos repetir: la realización del objetivo no constituye condición necesaria para la actuación racional en cuanto al valor. Al mismo tiempo —y volveremos todavía sobre ello— es perfectamente *concebible* una realización común de interpretaciones completamente diferentes de las ideas de valor. No se puede construir una casa cuando se emprende simultáneamente la construcción del sótano y del desván e incluso se “concibe” de forma diferente. Con respecto a los valores, sin embargo, este proceder no queda excluido e incluso es la regla. Si por ejemplo uno exige derechos civiles similares para la mujer, otras posibilidades de escolarización iguales para pobres y ricos, un tercero, por su parte, la reestructuración de la distribución de sueldos en la sociedad con el fin de conseguir una igualdad mayor, en ese caso —para seguir con la analogía— se emprende la cons-

trucción simultáneamente en el sótano, en el segundo piso y en el desván, y según puntos de vista absolutamente diferentes. Pero, no obstante, todo ello referido *a una misma idea de valor*: a la igualdad.

La “confusión” de la estructura de la racionalidad de los fines y de los valores y el predominio de la primera en calidad de racionalidad propiamente dicha, muestra cierta afinidad con la estructura de la sociedad burguesa. No se trata de que no exista la actuación axiológicamente racional en la sociedad burguesa, pues sería inconcebible una sociedad semejante. Es incluso la sociedad burguesa la que en primer lugar requiere un tipo de hombre que subordine la totalidad de su vida a una idea: el *citoyen*. Al fin y al cabo fue la sociedad burguesa la que convirtió en idea de valor la idea de libertad, fraternidad e igualdad, y asimismo necesitó esas ideas para poder continuar existiendo a lo largo de las revoluciones burguesas, de las guerras nacionales. Al mismo tiempo, el *burgués* que no puede ser más que una persona privada, dejó la determinación de los valores y la actuación racional correspondiente a cargo del *citoyen*. Cada vez en mayor medida la vida privada burguesa resultaba dirigida por el valor de la utilidad. Lo cual no significa que no operasen otros valores, pero sí que la función rectora de estos perdió su “seguridad”: los valores se relativizaron, las normas quedaron reducidas a reglas de etiqueta. Pero, ¿por qué? En las sociedades pre-burguesas la validez universal de los valores era, por así decirlo, “natural”. Su garantía residía durante la antigüedad en la jerarquía de valores fija de la comunidad-polis, durante la edad media cristiana en la comunidad ideal: por mediación de la religión Dios constituía la fuente indudable de todos los valores y de la jerarquía entre ellos. Se comprende fácilmente que a pesar de todo tampoco existiese en aquellos tiempos un consenso generalizado acerca de la interpretación de los valores. Huelga remitirse de nuevo a la filosofía, basta con recordar un hecho conocido y cotidiano: la Biblia. El sermón de la montaña, por ejemplo, se interpretó de formas muy diferentes, incluso contradictorias. Sin embargo en la sociedad burguesa no hay estado alguno ni siquiera una

comunidad que determine una jerarquía de valores fija. Si bien para la conciencia religiosa Dios, en calidad de creador de todos los valores, no ha dejado de ser una "garantía de valor", la mayoría de la gente se ha vuelto atea en la práctica-, si dejamos al margen las sectas, la religión apenas, y en un grado cada vez menor, ofrece una forma de vida. La idea misma de la posibilidad de elegir los valores libre e individualmente nace a la vez que la idea de valor de la libertad. La diferencia y la contradicción en las interpretaciones de valor crea por consiguiente la *apariencia* de que no existe garantía alguna para la validez de los valores. Lo cual es también una razón para que escritores y pensadores se esfuercen por volver a situar la garantía divina únicamente en este contexto preciso, como por ejemplo, Rousseau en la famosa alegoría del puente de Poul-Serrho o Dostoiewski, quien hace decir a uno de sus héroes que si no existe ningún Dios, todo está permitido. Dijimos *apariencia*, pero no pretendimos decir ilusión óptica, sino cierta forma de manifestación de la antinomia real de la sociedad burguesa. En una sociedad que proclama que el hombre elige por sí mismo los valores, que el valor es obra del hombre, la mayoría de sus miembros no tiene *ninguna* posibilidad de participar en la determinación de los valores, está, mejor dicho, excluida de ella. Sin embargo, no se dará a la actuación racional valorativa un fundamento existencia! a partir del cual los hombres sean capaces de hacerse conscientes de la validez universal de los valores *sin* una jerarquía de valores fija y *sin* una garantía divina, y así, de actuar de acuerdo con ello, hasta que *la determinación de los valores no constituya cuestión común de todos los hombres*. Mientras todo ello esté aún pendiente, la interpretación de la racionalidad de los valores de manera análoga a la racionalidad instrumental siempre tendrá su razón de ser, pues entretanto tampoco se ha abolido la ilusión de que la elección axiológica es irracional. Sin embargo, los hombres que deseen una sociedad en la cual constituya un valor el hecho de que la determinación axiológica sea asunto común de todos los hombres no pueden ni deben construir una filosofía sobre aquella *apariencia* cimentada en la sociedad.

Hemos dicho que la interpretación de las ideas de valor se rellena de un contenido cuya significación puede ser bastante diversa, y también que toda acción referida a cualquier interpretación constituye una actuación axiológicamente racional, siempre que corresponda sólo a los criterios de la racionalidad de los valores, es decir: continuidad y reconocimiento por parte de, por lo menos, un estrato o comunidad social. Sin embargo, en lo que sigue conviene distinguir entre aquellos valores que garantizan la actuación racional valorativa y los valores *verdaderos*. Pero esto sólo es posible cuando formulamos un criterio para el valor verdadero, la naturaleza de la verdad.

Vivimos en una época dotada de conciencia histórica. Por consiguiente sólo podremos determinar el criterio del "valor verdadero" si tenemos en cuenta conscientemente la *historicidad* de éste. Cuando proponemos una sugerencia con respecto al criterio del "valor verdadero" no queremos con ello determinar un criterio eterno, siempre y eternamente aplicable; y menos aun cuando la definición de un criterio semejante nos parece imposible, incluso subjetivamente. En consecuencia nuestro criterio sólo se considera relevante para una época en la cual los hombres eligen por sí mismos sus propios valores y *saben* también que lo hacen. *Destinatarios* del criterio del "valor verdadero" son a su vez sólo aquellos que ponen a prueba los valores seleccionados por ellos o sus interpretaciones de valor en una discusión axiológica y que se esfuerzan por elevar sus discusiones valorativas al nivel de una discusión filosófica en torno a valores. Por consiguiente, convierto por mi parte el criterio del valor verdadero de un hecho, de un proceso social o de la necesidad de este proceso en el *ideal de verdad* en *confrontación* crítica con la estructura de la sociedad existente. No quiero pues, en modo alguno, discutir; más bien, por el contrario, insisto en ello: el criterio del "valor verdadero" constituye para mí un ideal a confrontar con el "ser" (*das Sein*), pero al que se *debe* de aspirar y al que se *puede* aspirar. Antes de entrar en detalles, deseo aclarar algunos supuestos ideológicos. En primer lugar, mi teoría filosófica *se dirige a todos* aquellos que pretenden superar la sociedad basada en unas

relaciones de superioridad y subordinación, en la división natural del trabajo y la opresión. Pero *no* presupongo que exista una clase o capa social desde cuyo punto de vista resulte automática la creación de valores verdaderos o de teorías acerca de éstos. Al mismo tiempo, *tampoco* presupongo que aquellos hombres a quienes mi teoría no se dirige directamente no aspiren o puedan aspirar en las discusiones de valor particulares, concretas, sobre la base de criterios enunciados por mí, a valores verdaderos.

En segundo lugar, en mi teoría acerca del “valor verdadero” vinculo la teoría axiológica *material* y la *formal*. Y esto ocurre porque estoy convencida de que todos nuestros valores concretos se tornarían arbitrarios si al determinar el criterio del valor verdadero no partiésemos de un valor material, es decir universal mente válido, pues el centro de nuestro campo axiológico no constituiría por sí mismo un valor. Una determinación puramente formal del “valor verdadero” —siempre que sea posible, cosa que pongo en duda, no puede partir de hombres que actúan aquí y ahora racionalmente en cuanto al valor y que explicitan asimismo valores. Por ello la rechazo de la misma forma que una determinación puramente material del valor verdadero, que sólo puede ser ideológica, puesto que está obligada a remitirse a un *ámbito de valores* empírico o teórico, pero en todo caso *particular*, de una determinada clase, o a un “*código de valores*” entendido como válido para todos.

En tercer lugar voy a tratar de *poner en correspondencia* el “valor verdadero” con la disputa filosófica axiológica. Algunas precisiones para evitar malentendidos: no elijo la categoría de “discusión valorativa de carácter filosófico” porque piense que los filósofos hayan polemizado de esta forma. Sin embargo encuentro justificada la expresión. La filosofía parte del supuesto de que todos los hombres son seres racionales por igual y de que son capaces asimismo de fijar los valores conjuntamente en una discusión racional y de perseguir *conjuntamente* la verdad. Luego en nuestra teoría el debate filosófico sobre el valor cumple la función del *ideal* que reposa en el supuesto referido.

Denomino *valor verdadero* el valor que pueda relacionarse *sin contradicción* con los ideales de valor universalmente válidos y *cuya exigencia de validez no excluya teóricamente a su vez la demanda de validez de ningún otro valor que pueda relacionarse con el mismo ideal de valor asimismo sin contradicción*. Todo ello puede formularse también de la siguiente forma: es nuestra *obligación* referir nuestros propios valores a las ideas de valor universalmente válidas, con un contenido de significación y una interpretación tales que su exigencia sea compatible con las exigencias de todos los demás valores referidos a la misma idea de valor, pero llenos de unos contenidos de significación diferentes. Nuestra obligación estriba pues, en elevar el debate axiológico a un nivel en el cual se enfrenten valores verdaderos a valores verdaderos. El criterio del valor verdadero es por tanto complejo.

Consideremos a continuación el primer elemento, cuya fórmula reza: Cuando alguien relaciona un valor con un ideal de valor y existe una contradicción entre el valor y el ideal, el valor *no es verdadero*. Si uno defiende la esclavitud en nombre de la libertad, puede afirmarse sin más que ese valor es verdadero. Si alguien entiende la libertad de forma tal que es libre de hacer con su familia lo que quiera, incluso robarles su libertad, puede decirse tranquilamente: tu valor es no verdadero.

Este primer elemento, si lo consideramos detenidamente, contiene ya el segundo. Pues si decimos a alguien: “el hecho de tiranizar a la familia o la esclavitud no se corresponden en absoluto con el ideal de la libertad”, estamos presuponiendo a su vez otra interpretación u otras interpretaciones de la libertad. Presuponemos así que existe una interpretación del tipo “todos los hombres poseen el mismo derecho a la libertad personal”, a la cual no debe contradecir interpretación de la libertad alguna si ésta ha de ser reconocida como valor verdadero. Sin embargo, en realidad el primer elemento tan sólo contiene al segundo en su punto de partida. Pues quien señala la contradicción entre defensa de la esclavitud y mantenimiento de la libertad, es decir, quien demuestra a partir del valor del otro que

éste es “falso”, no tiene por qué tener en cuenta todas las posibles interpretaciones de la libertad que no aparecen en contradicción con la idea de valor de libertad para poder formular asimismo su juicio de valor. Así, “todos los hombres poseen idéntico derecho a la libertad personal” no constituye *una* interpretación, entre múltiples, de la idea de valor de la libertad, sino una fundamentación universal de la idea de valor. Esta interpretación, *en tanto que* interpretación, ha sido elevada a la categoría del consenso. Por consiguiente se demuestra la contradicción entre valor e idea de valor comparando una interpretación del ideal de valor o un valor referido a un ideal de valor con la interpretación social de la misma idea de valor; de esta manera puede señalarse la contradicción existente entre valor e ideal de valor —el hecho de que el valor sea no-verdadero, equivocado, falso o mendaz.

Sin embargo el segundo elemento del valor verdadero va más allá de ello. De acuerdo con éste el criterio del valor verdad estriba en el hecho de que lo relacionemos de tal forma con los ideales del valor —sobre todo con la idea de valor del bien supremo, la libertad— que no pueda aparecer en contradicción con ninguna interpretación de valor referido a la misma idea de valor.

Ante todo debemos justificar por qué llamamos a la libertad el bien supremo, es decir, la idea de valor rector en la serie de las restantes ideas valorativas. Ante todo porque —en la actualidad— constituye una idea de valor “completa” de cuya validez universal no duda nadie. En segundo lugar, porque los valores que pueden relacionarse sin contradicción con su *propio* ideal de valor tampoco pueden estar en contradicción con la idea de valor de la libertad. Si por ejemplo alguien declara que es necesario garantizar la igualdad de tal manera que una instancia central decida acerca de la distribución equitativa de los bienes, ese valor excluye un considerable número de interpretaciones referidas a la idea de valor de la libertad, y por consiguiente no se trata de un valor verdad desde la perspectiva de la idea de valor de la igualdad; de análoga forma, tampoco puede remitir sin contradicción al concepto de libertad. O para volver al

debate en torno a la idea de valor “vida”: quien excluye el valor “vida femenina plena de sentido” de la referencia a la idea de valor “vida”, al mismo tiempo priva a la mujer de su libertad de acuerdo con una de las interpretaciones de la idea de valor “libertad”. Se sobreentiende que todas las discusiones referentes a las ideas de valor morales remiten *asimismo* a la idea de valor de la libertad.

Sin embargo, ¿qué significa ahora que digamos que el valor verdadero es un valor relacionado sin contradicción con una idea de valor, y que a su vez no excluye la verdad de ninguna otra interpretación referente al mismo? Como hemos visto, únicamente significa que *la exigencia conjunta de todos los valores verdaderos es pensable*.

Pues la exigencia de los valores verdaderos puede, a *nivel del presente*, resultar gravada de contradicciones; pues sabemos que los diferentes contenidos de significación de las nociones axiológicas implican diferentes recomendaciones en lo que atañe a la actuación, la estrategia de actuación, la forma de vida y la elaboración de teorías. Más aún: *valores igualmente verdaderos* pueden dar lugar, en el presente, a estrategias de actuación y de elaboración teórica que se contradicen unas a otras e incluso se excluyen mutuamente. Con todo hablar de la “verdad” de un valor significa el reconocimiento de su derecho a la *validez universal*. Todo valor verdadero exige con derecho propio la validez universal. Sin embargo el nivel de validez universal es el nivel de lo que debe ser (*Sollen*), pero no el nivel de su realización en el presente. Si manifestamos que los valores actuales que implican estrategias prácticas y teóricas contradictorias son concebibles conjuntamente al nivel de lo que debe ser —en otras palabras: que debemos aspirar con igual intensidad a la realización de cada una de las interpretaciones de valor— entonces también tenemos que reconocer que son verdaderas por igual, que poseen el mismo derecho a la validez universal, a pesar de que la estrategia de su imposición actual sea diversa y a veces incluso contradictoria.

En consecuencia un valor es verdadero cuando puede ser im-

puesto conjuntamente con *todos* los valores que son verdaderos de forma similar; es decir, cuando es pensable la exigencia conjunta de esa validez universal al nivel de lo que debe ser —el nivel del “deber-hacer” y el ser fijado en el futuro. Así, por ejemplo, el *desarrollo* es en la actualidad un valor universalmente válido. Se entiende “desarrollo” en calidad del desarrollo de las fuerzas productivas, de la cultura o de las relaciones humanas hacia un estadio superior, también como desarrollo de las comunidades: las tres posibilidades *pueden* ser valores verdad conjuntamente, al mismo tiempo y en la misma medida, pues su exigencia conjunta en el futuro es concebible, incluso cuando den lugar a extremos, tipos de actuación, actitudes y teorías distintas.

Sostuve que *pueden* serlo y no que necesariamente lo sean. Pues para garantizar su igual grado de verdad es preciso *interpretarlos* de tal manera que una interpretación *no excluya* a la otra. Si por ejemplo entiendo el desarrollo de las fuerzas productivas de forma que se excluya el desarrollo de la cultura o de la comunidad incluso al nivel de lo que debe ser, con lo cual ya no es posible ni siquiera teóricamente la exigencia conjunta de los tres valores restantes, entonces mi valor *no* constituye un valor verdad. No puede ser verdadero por el mero hecho de que no puede relacionarse sin contradicción con el bien supremo, con la libertad, puesto que mi interpretación de la libertad excluye otras interpretaciones de ésta.

Se *debe* aspirar a la creación de valores verdad. Por ello es obligación nuestra hacer pensables nuestras propias interpretaciones de valor —sin abandonar su particularidad— justamente con todas las demás interpretaciones de valor cuyos representantes reconocen nuestro valor como valor verdad, con tal de que éste pueda alcanzar la validez, a nivel de lo que debe ser (*Sollen*), conjuntamente con la interpretación de valor de los otros. Por consiguiente, quien por ejemplo propone el desarrollo de la comunidad, *tiene* que formularlo de manera que al nivel de lo que debe ser no quede excluido el desarrollo de las fuerzas productivas; puede solamente afirmar que las fuerzas productivas no deberían desarrollarse de la manera, a la

velocidad y en la dirección observadas hasta el momento, sino a una velocidad y en una dirección determinada por la comunidad. Quien exige el desarrollo de las fuerzas productivas debe hacerlo de forma que su interpretación no excluya el desarrollo de la comunidad; sólo puede sostener que las comunidades no deben tener una estructura que permita la atrofia de las fuerzas productivas de la humanidad, sino una estructura que pueda garantizar el desarrollo de éstas.

En consecuencia es perfectamente posible una discusión axiológica en la que se opongan valores verdaderos a valores verdaderos. De la misma forma que una discusión valorativa en la cual los valores contrapuestos por ambos lados *se eleven a nivel de los valores verdaderos*.

Sabemos muy bien que al determinar los “valores verdad” hemos dejado pendiente un problema decisivo, *la colisión de los ideales de valor mismos*. Tal colisión no afecta nunca a la totalidad de los ideales de valor, pero puesto que las ideas valorativas se han desarrollado a lo largo de la historia, en las grandes épocas históricas de crisis observamos que constantemente aparecen ideas de valor nuevas, es decir que ciertas interpretaciones de valor se elevan al “rango” de un ideal axiológico; pero semejante elevación siempre constituye en primer lugar sólo un proceso, una tendencia. Tampoco la “libertad” ni la “igualdad” brotaron de la historia como Atenea de la cabeza de Zeus.

Al llegar a este punto, debemos de nuevo volver a la filosofía. Sabemos ya que la filosofía construye sus propios ideales universal-concretos a partir de juicios de valor del género “no es verdadero esto, sino aquel; o”, “no es bueno esto, sino aquello”. En calidad de objetivación con estructura utópica es a menudo objetivación de la instauración de la validez universal de valores nuevos. Es cierto, por supuesto, que la filosofía no escoge sus valores de la nada, sino de valores existentes determinados previamente. Sin embargo, *convierte esos valores referidos a ideas de valor en ideas de valor en sí mismas*. La filosofía es el vehículo de la elaboración de ideas de valor

nuevas, de la creación de un nuevo consenso acerca de una idea de valor concreta.

Resultan oportunas, empero, dos observaciones restrictivas. Primera: no toda filosofía puede cumplir esta tarea, sino únicamente aquella nacida en períodos revolucionarios de la historia. Segunda: no siempre se logrará llevar a cabo la empresa de la filosofía. Es sabido que un buen número de filosofías burguesas hasta Kant pretendían establecer el valor utilidad como universalmente válido, identificarlo con lo bueno. Tal intento ya se malogró durante la selección: la utilidad, un valor vigente a lo largo de toda la época burguesa, nunca se elevó al nivel de una idea de valor. No referimos otros valores a la utilidad, los remitimos por el contrario a otras *ideas de valor*: algo es útil para la nación, útil para la cultura, útil para el hombre, útil con vistas al desarrollo, etc. El bien supremo de la filosofía burguesa, la libertad, sin embargo, se elevó en efecto al nivel de idea de valor.

Si en el seno de una idea de valor conviven dos interpretaciones de valor —es decir, dos valores referidos a la idea— cuya realización conjunta no es posible *mediante interpretación*, la filosofía tiene que *elesvarlos al nivel de la idea de valor*: cuando se aspira a la abolición de la estructura antinómica de la sociedad, es menester realizar *una* de ellas convirtiéndola en idea de valor *para* relativizar la otra.

Se plantea de este modo la cuestión de si existen, dada la interpretación actual del ideal de "libertad", dos valores que se opongan diametralmente, es decir que deban ser elevados a la categoría de ideas de valor por la filosofía actual, o bien si —siempre que se aspire a la abolición de la antinomia social— ha de elevarse una de estas a la categoría de noción axiológica y relativizar la otra.

Por mi parte creo que hay dos valores semejantes, opuestos diametralmente, a saber: el valor del individualismo y el valor de la comunidad. Para mostrar que tampoco queda excluida así la elevación conjunta de ambos valores a la categoría de ideas valorativas, basta con remitir a Nietzsche. Puesto que volveré a

la cuestión más adelante, quiero dejar claro para evitar malentendidos que por mi parte me adhiero a la noción axiológica de la comunidad relativizando con ello el valor del individualismo. Al mismo tiempo, sigo considerando la libertad como el valor supremo; por ese motivo he vinculado el concepto “valor supremo” sobre todo con la libertad. Pretendo, pues, que la “comunidad” constituya una idea de valor que no aparezca en contradicción con la libertad en ninguna interpretación ni contenido significativo; por consiguiente, tampoco debe contradecir *la libertad de la personalidad*. Lo cual se deduce de por sí de lo anterior, dado que la libertad de la personalidad representa una interpretación destacada de la libertad que en calidad de tal funciona también como idea de valor. En consecuencia el valor que quiero convertir en noción axiológica no es la “comunidad” sin más, sino la “comunidad de hombres libres”.

La discusión axiológica filosófica, en calidad de valor, *también* la refiero a esa idea de valor deseada. Como ya se dijo, considero receptores de mi criterio acerca del valor verdadero a quienes aspiran a una discusión valorativa filosófica, es decir, a un debate entre valores verdaderos, a quienes en la actualidad manifiestan: “¡Quiero saber la verdad!” Sin embargo, pertenece al ideal de la discusión axiológica de carácter filosófico un mundo en el cual *todos quieren saber la verdad*, en el cual, por tanto, todos participan en la discusión, en la elección y la determinación de los valores.

Con esta declaración me adhiero abiertamente al ideal común de Apel y Habermas: la “comunidad ideal de comunicación”. Pero puede apreciarse sin más que mi sugerencia acerca del criterio contemporáneo de valor verdadero se distingue esencialmente de la propuesta formulada por Apel, y más todavía de la fórmula de Habermas. Pues para ellos la verdad de los valores —en el discurso práctico tanto como en el teórico— consiste en el “consenso verdadero”: así pues, un valor será verdadero cuando exista en torno a él un consenso total. De acuerdo con ello, el concepto de valor verdad, es también *contrafáctico* en cuanto que sólo puede ser establecido como

progreso infinito en la infinitud de los debates axiológicos teórico-prácticos.

No puedo aceptar esa concepción por dos razones. Por un lado, establezco los valores guía en torno a los cuales existe consenso aun *antes* de la discusión valorativa; pues sin un consenso semejante no es posible establecer el objetivo que afecta a los valores verdaderos: la comunidad de comunicación debe estar regida por valores para posibilitar una argumentación axiológica. Por otro lado, en mi opinión, el consenso no constituye en principio ningún criterio de verdad de los valores; el criterio consiste “sólo” en el hecho de que puedan ser referidos sin contradicción a un valor universalmente válido. Al determinar el “valor verdadero”, también el criterio *formal* expresa una preferencia: me decido personalmente por la *pluralidad de las formas de vida*. Sobre la base de mi propio criterio puedo confirmar asimismo ese valor como un valor verdadero, y que el valor “pluralidad de formas de vida” puede ser referido también sin contradicción a los valores guía universalmente válidos: libertad, comunidad y personalidad. Lo que critico de la teoría de Habermas no es su carácter *contrafáctico*, pues en sí misma constituye un ideal, un ideal filosófico, su contrafactualidad es por consiguiente al mismo tiempo su confirmación. Mi problema consiste en que tampoco puedo aceptarla como ideal. No elijo en calidad de ideal el consenso perfecto de valor, no selecciono como ideal una discusión axiológica que haga imposible la oposición entre valores verdaderos. No quiero que exista tan sólo una interpretación “verdadera” de Hamlet, o que se dé únicamente una forma de vida “buena”. Por este motivo he determinado el “valor verdadero” tal y como lo he hecho, por esta razón sugiero mi criterio para las discusiones axiológicas filosóficas, lo recomiendo a todos aquellos que “buscan la verdad”.

Es cierto que no pretendo recomendar algo así como un criterio “eterno” universal para la determinación del “valor verdadero”, pero sí que mi criterio no está seleccionado arbitrariamente. Con respecto a ello, quiero recordar interpretaciones anteriores en las que justifico las características comunes de los ideales de

“verdad” y “bien” en las diversas filosofías. En lo que sigue pretendo demostrar que todas ellas están contenidas en el criterio a tenor del cual he determinado el valor verdadero en los debates axiológicos actuales.

Lo verdadero es siempre un *saber* en contraposición a la *opinión*. El valor verdadero consiste en un valor elegido que remitimos conscientemente a valores universalmente válidos. El valor verdadero presupone que “buscamos la verdad”, es decir que ponemos en tela de juicio lo meramente dado, la opinión, el prejuicio.

Lo verdadero nos orienta al conocer y al actuar. La función del valor verdad es asimismo tanto teórica como práctica. Por medio del valor verdadero o de los sistemas de valor verdadero ordenamos todos nuestros conocimientos acerca de la sociedad, su pasado y presente. A su vez referimos toda nuestra actuación social en todas las esferas de actividad a valores verdaderos. En consecuencia los valores verdaderos cumplen dos funciones: una teórica y otra práctica —que no es posible separar totalmente pues están arraigadas en la personalidad unitaria.

El “saber verdadero” constituye nuestro guía *seguro* en el momento de conocer y actuar. Sin la guía de un valor verdad no habría garantía alguna para la seguridad de nuestro conocimiento y de nuestra actuación. Esto no fue así siempre. Donde las comunidades “naturales” constituyen una red muy tupida y moldean toda la vida del hombre, una acción y un juicio seguros son asimismo posibles cuando las normas del medio simplemente se “adoptan” y aplican. Sin embargo en una sociedad en la cual los sistemas normativos se disgregan en “roles”, en la que no hay comunidades naturales que rijan la totalidad de la vida humana, ya no es posible una seguridad semejante del conocimiento y acción. Kierkegaard caracteriza muy acertadamente la personalidad carente de la orientación de los valores autónomos a propósito del estadio estético: “Cásate: te arrepentirás; no te cases: también te arrepentirás; cástate o no te cases: te arrepentirás de ambas cosas; o te cases, o no te

casas: arrepentirte te arrepentirás de todas formas”.

La aspiración al saber verdadero constituye una postura teórica que exige la superación de la particularidad. También el hecho de aspirar a un valor verdad contiene esta postura teórica: “¡Quiero *saber* qué es la verdad!” Sólo el valor verdadero es capaz de “ordenar” nuestra personalidad y dar seguridad a nuestra actuación. Pero quien al buscar el valor está motivado por esa consideración, no ha superado su particularidad; la búsqueda de valor verdadero tiene que ser en todo momento el motivo primordial, sin relación con las necesidades personales. Si ello no es así, el hombre no alcanza el valor verdadero, sino que por el contrario racionalizará como verdaderos todos los valores que confieran seguridad a su actuación.

Lo bueno es siempre un valor que contiene la moral bien como condición bien como confirmación. Los valores verdad son universalmente válidos o pueden ser referidos sin contradicción a valores universalmente válidos: por consiguiente siempre comprenderán asimismo la moral. La actuación referida a valores verdaderos exige, como toda actuación racional valorativa, el mantenimiento continuo del valor; exige, en razón de ese mantenimiento continuado de un valor con contenido de valor moral, una actuación de contenido moral. En la práctica debe ser abolida la particularidad siempre que contradiga la realización del valor.

Tanto lo verdadero como lo bueno se expresa con convencimiento. Tanto por lo uno como por lo otro cargamos con una responsabilidad. Nos hacemos responsables de nuestros valores verdaderos.

En todo momento se puede reconocer racionalmente que lo bueno es un valor. En consecuencia debemos argumentar racionalmente respecto de nuestros valores verdaderos. Por una parte esto presupone que atendamos y consideremos los argumentos contrarios y que, a tenor de ellos, comprobemos una y otra vez si nuestros valores elegidos son realmente verdaderos. Por otra parte, todo ello significa que recomendamos nuestros valores a todo ser racional; es decir, sugerimos nues-

tros valores como valores universalmente válidos.

Sin embargo, ¿en razón de qué podemos recomendarlos como universalmente válidos? Porque sólo consideramos verdadero un valor que se pueda referir sin contradicción a una noción axiológica universalmente válida. Pero a una misma noción axiológica universalmente válida pueden ser referidos también sin contradicción diversos valores. Tales valores —determinaciones, interpretaciones del significado axiológico universalmente válido— pueden incluso contradecirse concretamente a nivel de lo que es y exigir estrategias de acción diferentes. Ahora bien, al nivel del debe ser —que precisamente afecta la validez universal— uno puede concebir que se impongan conjuntamente. Pues puede incluso expresarlos *todos* con la exigencia de validez universal.

Los valores verdaderos vienen determinados por los hombres. Todos aquellos que buscan la verdad, los que, en consecuencia, pretenden participar en los debates filosóficos que tienen por meta la determinación de los valores verdaderos, deben recomendar valores verdaderos y hacerse responsables de su sugerencia.

Cuando a tenor de un valor elegido quiero iniciar una discusión *teórica*, puedo hacerlo mediante la siguiente fórmula: “Me responsabilizo de los valores que rigen mi conocimiento y mis juicios de valor. He revisado mis motivos en razón de criterios de verdad, y puedo afirmar con la conciencia tranquila que el valor que rige y constituye mi actividad teórica y mis juicios de valor no procede de mis intereses privados, deseos y necesidades. Tampoco los racionaliza, sino que ha sido elegido de entre valores válidos, lo he referido son contradicción a nociones axiológicas válidas. También me responsabilizo de que los datos y factores ordenados en mi teoría, mis razonamientos y juicios de valor de acuerdo con mis valores, convertidos de esta forma en elementos de mi teoría, corresponden al criterio de verdad de hecho. He escuchado, considerado y rechazado los argumentos aducidos en contra de mis valores; por todo ello exijo con el mayor convencimiento se conceda validez uni-

versal a mi verdad. ¡También vosotros debéis pensar y juzgar de la misma forma!

Cuando a consecuencia de un valor elegido inicio una discusión *práctica*, me es posible hacerlo según la siguiente formulación: “Me responsabilizo de los valores a partir de los que procedo y que recomiendo para la acción. He revisado mis motivos personales a tenor de los criterios de veracidad y puedo afirmar con la conciencia tranquila que el valor guía sugerido por mí para la actuación y que rige mis acciones no procede de mis intereses privados, deseos y necesidades, a los cuales no racionaliza, sino que fue elegido de entre valores válidos o estuvo referido, sin contradicción, a valores válidos. Me responsabilizo de que este valor posee un contenido positivo de valor, que su elección y su cumplimiento ha emanado de la decisión en pro de la categoría de orientación axiológica de lo bueno frente a todas las demás categorías análogas y que por tanto tiene carácter imperativo: Esto es lo que debe hacerse. Acepto *mi obligación* al cumplimiento incondicional de este valor, y cargo con ella. He escuchado, considerado y rechazado los argumentos aportados en su contra. Por ello exijo con pleno convencimiento el derecho a la validez universal de mi verdad. ¡También vosotros debéis juzgar y actuar de la misma forma.”

Con lo cual hemos ido a parar a la discusión axiológica.

4. COMUNICACIÓN

Es extraordinariamente infrecuente que las discusiones axiológicas traten sobre o se lleven a cabo entre *ideas de valor*. En los casos en que esto sin embargo ocurra, las llamaremos “*discusiones sobre valores*”.

En la gran mayoría de los debates axiológicos —de las discusiones de valor en sentido estricto— se trata de la *determinación* del significado de las normas de valor, es decir de la *interpretación* y de la *validación* de los valores universales. Incluso las discusiones sobre valores siempre deben recurrir al debate de valores concretos. En esta referencia siempre juega un papel preponderante el remitirse a los hechos ordenados por los valores así como a la situación y la actividad concreta en cada caso. Alguien afirma: “Rechazo la violencia”, y otro le contesta preguntando: “¿La condenas también en esta situación, en este caso?” o: “¿Qué harías tú en una situación así?” La respuesta podría ser: “La condeno también en esta situación y no la ejercería bajo ninguna circunstancia”, o bien “en este caso no la condeno y la ejercería”. Otra posibilidad es: “La condeno también en este caso, pero la ejercería”; en otras palabras cargar con la responsabilidad del dilema de la moral, admitir que la actuación de uno no tiene derecho a la validez universal, pero sí lo posee su valor-, el mundo moral de los valores es coherente. En ese caso la responsabilidad por la actuación es máxima.

Este ejemplo demuestra claramente lo siguiente: en lo que se refiere a la precisión del contenido semántico de los valores respecto de su realización, el recurso a la discusión concreta de valores en un debate sobre los valores, no puede ser vinculado *en la teoría* al dilema de la moral. Ahora bien, en la práctica la situación es otra, pues el dilema de la moral muy a menudo conduce a la incoherencia de los valores. Esta especificación teórica es inevitable y por consiguiente también desde el punto de vista del presente. Es incluso muy significativa. *Pues po-*

demós imaginar fácilmente una sociedad en la cual todos los valores que guían a los hombres sean valores verdaderos, que asimismo puedan ser referidos coherentemente a las nociones de valor; pero no podemos imaginarnos ninguna sociedad en la cual el dilema de la moral dejara de ser un dilema, es decir en la que todas las acciones pudiesen exigir el derecho a la universalidad. Las sociedades de clases nos enfrentan a conflictos en los cuales el dilema de la moral en cierto modo “provoca” la incoherencia de los valores; mientras que los conflictos de la sociedad establecida por nosotros nos permite experimentar el dilema de la moral manteniendo nuestros propios valores verdaderos y su realización adecuada tanto a la situación como al sujeto concreto, indudablemente no sin tensiones, pero tampoco mediante una demanda de racionalización.

Otra observación: hasta ahora el problema de la realización de las ideas de valor sólo había sido enfocado desde el punto de vista de los “valores verdaderos”, es decir cuando un valor se impone en una interpretación determinada, concreta. Pero esto constituye más bien una excepción que el caso general. He evitado conscientemente la expresión “antes una excepción que la regla”, ya que cuando se trata del bien *la excepción puede ser la regla* y más aún: de hecho en este contexto lo es. Por lo que se refiere al “término medio” de la sociedad, puede decirse que existe una contradicción entre la validez y la vacilación de los valores. No se trata sólo de que realizamos los valores abstractos por medio de normas morales concretas, sino también de que poseemos innumerables normativas concretas que no corresponden a ninguna norma abstracta, por ejemplo las reglas de etiqueta y de que lo que rige, de hecho, nuestro comportamiento no son las normas que aceptamos como ciertas, sino aquellos motivos que Kant describe como “manías” o quimeras: avaricia, afán de gloria y afán de poder, ante todo. En la mayor parte de las discusiones axiológicas los valores verdaderos no son objeto de discusión; la razón de ello es que la interpretación de los valores está dirigida por la racionalización intersubjetiva o totalmente individual de las

manías o quimeras personales. Por este motivo el sistema de valores es contradictorio, no razonable y aparece ordenado también de forma análoga. Semejantes valores se mueven al nivel de la “opinión”, para usar una determinación filosófica —son, por consiguiente, particulares. Recuérdese lo dicho sobre la recepción de la filosofía en la teoría de la sociedad. Si bien la teoría de la sociedad —o cualquier serie de nociones coherente, una narración, una descripción, un artículo de periódico, un discurso, etc.— no está dirigida por valores filosóficos, no por ello deja de fundamentarse en valores, a saber: en valores que permanecen a nivel de “opinión”, sobre los cuales no se ha reflexionado, o en valores que provienen de la racionalización, particulares, incoherentes.

A la pregunta de si es posible la discusión axiológica, de si puede argumentarse en pro de unos o en contra de otros valores, contesto: *los debates axiológicos existen*, de hecho nosotros argumentamos en pro y en contra de valores, incluso en la vida cotidiana; por supuesto que no *en pro de todos* ni *en contra de todos* los valores, ni *tampoco* argumentamos *siempre*. Toda discusión axiológica *efectiva* está limitada en el espacio y el tiempo.

Cabe imaginarse el debate valorativo *teórico* como temporalmente infinito.

La discusión axiológica práctica no es imaginable en calidad de infinita temporalmente ni siquiera en el pensamiento. Dado que apunta a recomendaciones referentes al comportamiento o a la actuación misma, siempre viene apremiada por el tiempo. Al elegir el valor que dirige la acción o su interpretación tenemos que llegar a una decisión dentro de un plazo de tiempo dado, de lo contrario no podemos actuar. El que, desde luego, este período de tiempo pueda variar según el tipo de actuación, es otro asunto.

El final de una discusión axiológica *teórica* es siempre relativo, pues la discusión puede proseguirse en cualquier momento. El final de una discusión axiológica *práctica* no es relativo, puesto que actuaremos según la interpretación que haya salido

“victoriosa” de la argumentación. Ahora bien, la polémica sobre el valor puede reavivarse, pero precisamente no como discusión práctica, sino en calidad de un debate teórico, o como argumento de una *nueva discusión axiológica práctica*. Para poner fin a la discusión axiológica existen las siguientes alternativas: a) Una de las partes, a instancias de la otra, acepta *convencida* el valor de ésta y adopta su posición, b) Una parte acepta el valor de la otra como *probabilidad* y se decide a “ponerlo a prueba”. A esto sólo se puede llegar en la discusión axiológica práctica, pero nunca en debates de carácter teórico o en discusiones sobre valores, c) Una de las partes remite a una autoridad no cuestionable a la que la otra se somete, d) La discusión acaba sin que se haya alcanzado ninguna conclusión.

La relación entre las personas que toman parte en una controversia axiológica puede ser simétrica o asimétrica.

En el caso de una relación simétrica los participantes se oponen en calidad de *iguales*, como seres análogamente racionales que al argumentar efectúan *idénticos* actos de habla. Habermas llama a esta relación “situación comunicativa ideal”. Pero el hecho de que se trate de personas iguales que efectúan actos *lingüísticos* análogos no es de por sí una garantía de que durante la argumentación harán uso exclusivo de argumentos racionales; este hecho garantiza únicamente que ninguno de los adversarios tiene sobre el otro poder social, es decir, que ninguno tiene la posibilidad de interrumpir la discusión axiológica con una llamada inapelable a la autoridad del poder. Sin embargo, la discusión axiológica puede concluir de hecho mediante el recurso a una suprema autoridad: la autoridad *de Dios*. Si para todos los seres racionales por igual Dios es el máximo portador de valores y la garantía suprema, la relación simétrica no excluye el recurso al “mandato divino”. Por consiguiente la “situación comunicativa ideal” no es suficiente para el ideal de discusión axiológica presentado. Por esta razón tendremos que definirla también al mismo tiempo como discusión axiológica *filosófica*.

Relaciones de poder asimétricas son las relaciones de subor-

dinación o jerárquicas. En el curso de la argumentación, las personas que están jerárquicamente por encima o por debajo una de otra dentro de la división de trabajo impuesta por la sociedad o en el seno del sistema institucional que la codifica, no pueden hablar el mismo idioma. El súbdito *no* puede mandar al rey, sólo puede rogarle. En la familia autoritaria el hombre y la mujer *no* usan entre sí los mismos actos comunicativos, tampoco con relación a los hijos. En ciertas sociedades las relaciones de subordinación y dependencia pueden incluso *excluir* la discusión axiológica. Pero aun cuando no quede excluida siempre se dará la posibilidad de que una de las partes concluya la discusión apelando a su autoridad. Por supuesto, esto no significa que carezca de sentido o que sea necesariamente superfluo para el subordinado llevar adelante una discusión axiológica con el superior. Por un lado, no puede excluirse la posibilidad de convencer al otro. Por otro lado, continuando con la argumentación, a menudo pueden realizarse otros valores, muy importantes además, como la valentía, dignidad humana, etc. Incluso no es raro que personas unidas entre sí por una relación asimétrica “suspendan” esta relación durante el período de tiempo que persista la discusión axiológica. En estos casos suele decirse: “Hablemos de hombre a hombre” —lo cual no significa otra cosa que el hecho de que en otras situaciones no se actúa de esta manera. Pero una “suspensión” semejante es siempre relativa y a la vez problemática. —Sólo el bufón puede decir la verdad al rey. Desde este punto de vista, la institución “bufón” merecería un análisis particular. En cualquier caso, el hecho de que se hiciera de él una institución demuestra que también una persona situada por encima de las demás, es decir que carece de relaciones “simétricas”, necesita de otra que pueda mantener con ella una discusión axiológica racional. Pero esa otra persona tiene que estar más allá del sistema de relaciones de subordinación y jerarquía: por esa razón se trata de un chiflado. No se pueden tomar en serio sus *argumentos* —no puede responderse a ellos con una sentencia autoritaria inapelable—, porque no es posible tomar en serio su *persona*. Naturalmente, el caso del rey constituye un ejemplo extremo. En las sociedades basadas en relaciones de

subordinación y dependencia también se dan relaciones simétricas: los hombres situados en el mismo escalón de desigualdad social están en relación simétrica uno con otro. Esta relación, sin embargo, *nunca se puede generalizar* socialmente.

También pueden ser asimétricas las *relaciones personales de dependencia*. Si tales relaciones personales de dependencia se constituyen en calidad de subordinación o jerarquía, la argumentación necesariamente se llevará a cabo mediante actos comunicativos lingüísticos distintos. Desde esta perspectiva no existe diferencia alguna entre la relación de un terrateniente con su siervo y con el siervo de otro y a la inversa.

Sin embargo, las relaciones personales de dependencia *no sólo* se establecen dentro de las relaciones de subordinación y jerarquía, sino asimismo para la prosecución de un fin concreto, la solución de una *tarea*. Pueden también estar institucionalizadas o ser espontáneas. Incluso en una familia no-autoritaria el niño se halla en una relación de dependencia personal con respecto a sus padres desde el punto de vista de la "tendencia" a la socialización, a la movilidad independiente en la sociedad. Si alguien pretende conseguir un objetivo, puede *elegir por sí mismo* u optar por una relación de dependencia personal: se elige un líder, un comandante, un responsable, y de este modo se establece la propia dependencia personal durante la realización de un cometido concreto. En otras palabras, se elige una *autoridad relativa*.

Las relaciones personales de dependencia son tan heterogéneas que no cabe analizarlas detalladamente. Quiero advertir sin más que las relaciones de dependencia personal no son necesariamente relaciones de subordinación y jerarquía. Lo cual sólo sucede cuando cualquier individuo puede tomar parte de esta forma en la *discusión axiológica* teórica y práctica en calidad de igual. Al mismo tiempo, dentro de las relaciones de dependencia personal, no todos poseen idéntica competencia *para participar de la misma forma en la elección de los medios de acción racional en cuanto a su objetivo y en la elaboración de la estrategia de realización*. Basta con pensar en una em-

presa con gerencia democrática. La democracia tiene que manifestarse en el hecho de que los valores guía de la empresa de producción son decididos por el colectivo de trabajadores en el curso de una discusión axiológica racional. Sin embargo la *gerencia* se expresa en el hecho de que la realización de un objetivo determinado por el valor ha de llevarse a cabo con relativa autoridad. Todos los miembros de una sociedad *deberían* decidir qué medios materiales deben emplearse para la realización de valores, y deberían decidirlo en una discusión axiológica racional. Pero sobre la manera y peculiaridades de los medios, jamás puede decidir la sociedad entera. Pues la racionalidad de los valores no precisa de ninguna especie de saber especializado, pero sí lo necesita una actuación neutral en cuanto al fin. Recuérdese el sencillo ejemplo de Aristóteles: incluso en lo que atañe a la técnica empleada para la construcción de una casa, no todo el mundo es igualmente competente. Todos los miembros de la sociedad poseen la misma competencia para decidir si debe ser abolida la pena de muerte o las cárceles; pero la elaboración de las cuestiones jurídicas concretas debe dejarse en manos de especialistas. Sin embargo, cuando uno encomienda algo a alguien, en esa situación concreta lo ha dotado de una autoridad relativa. Esto significa que cada cual debe plegarse a la autoridad de la ciencia específica competente mientras realice el valor elegido colectivamente a través de una discusión axiológica racional o mientras el valor no tenga que ser revisado en una nueva discusión. Una sociedad compleja no podría funcionar en absoluto sin la autoridad relativa de la actuación racional en cuanto a los fines.

Es posible imaginar una sociedad sin relaciones de subordinación y jerarquía, pero es inimaginable una sociedad sin relaciones de dependencia personal que rebase un nivel primitivo. Es concebible una sociedad en la cual toda discusión axiológica esté basada en relaciones simétricas; es impensable sin embargo una sociedad en la cual la discusión acerca de la racionalidad de los fines se fundamente en relaciones simétricas: cuando se trata de racionalidad de fines, siempre tiene *mayor entidad* la ciencia competente.

Otra cosa es que en la sociedad burguesa innumerables sistemas de acción esencialmente racionales en razón de su valor funcionen como si fuesen racionales a tenor de un objetivo, y por ello entonces se asocia una “ciencia competente” a actividades para las cuales es competente en calidad de igualmente racional cualquier persona culta, sensata, sin tener en cuenta para nada su profesión. Como objetivo debe plantearse una discusión racional acerca de la cuestión de qué pertenece necesariamente al campo de la racionalidad de los fines y de la ciencia competente, es decir, de dónde podemos o no eliminar la relación de dependencia personal. Para poner un ejemplo sencillo y evidente: si un profesor de literatura decide en razón de su autoridad cuál debe ser la opinión de su alumno acerca de una obra literaria, entonces convierte la relación de dependencia personal en una relación de subordinación y jerarquía. Sin embargo, si se trata de corregir las frases con faltas gramaticales o los datos equivocados en la redacción de un alumno, debe proceder de forma autoritaria: este caso pertenece al campo de la racionalidad de los fines. El alumno no puede poner en duda que 5×5 son de hecho 25. En cada cuestión no orientada axiológicamente, la ciencia competente tiene que hacer las veces de autoridad. Sin duda todo esto sólo se puede concretar tan claramente y sin conflictos a un nivel general. Pero aquí nos tenemos que contentar con ello.

El dilema de la moral

Existen solamente dos tipos de discusión axiológica: la *cotidiana* y la *filosófica*. La controversia ideológico-política, la moral y la que concierne a la forma de vida *en su mayoría constituyen una graduación entre ambos tipos*. Se elevan de la discusión axiológica cotidiana a la filosófica, descienden de la discusión axiológica filosófica a la cotidiana, o bien los contendientes se sitúan a diferentes “niveles”.

En la discusión axiológica cotidiana no es necesario que los valores en conflicto se elijan o reelijan; en la discusión axio-

lógica filosófica se trata de valores elegidos o reelegidos de nuevo. Cuando alguien participa en una discusión axiológica cotidiana no lo hace necesariamente con valores verdaderos. Quien aborda una discusión de este tipo, no eliminará previamente los motivos particulares de sus valores; puede que los valores no sean más que la realización de aspiraciones y deseos personales. Pero también en ellos debe estar presente la apelación a ciertos valores —aceptados como verdaderos para el consenso—, ya que de otra forma no sería posible una discusión axiológica. Sin embargo, en una discusión axiológica filosófica, los contendientes deben declararse a favor de valores verdad. En la discusión axiológica cotidiana pueden estar latentes el sistema y la jerarquía; en la discusión axiológica filosófica el sistema y la jerarquía deben ser explicitados.

Todo ser racional debe aspirar a elevar su debate axiológico a un nivel filosófico. Luego la naturaleza filosófica de la discusión axiológica exige de todo ser racional una *idea regulativa*. La aplicación práctica de esta idea regulativa significa, a su vez la aplicación teórica de la misma.

En sociedades basadas en relaciones de subordinación y jerarquía la discusión valorativa filosófica no se puede generalizar. Por lo pronto podemos constatar esa antinomia; más adelante volveremos al problema de si es o no soluble.

La discusión axiológica filosófica se lleva a cabo —como en suma cualquier discusión de valores— bajo la presión del tiempo y de la acción, con vistas a la utilización práctica de los valores. Desde un punto de vista teórico, estamos apremiados por el tiempo sólo en calidad de individuos; la comunidad ideal de los partícipes de la discusión, la humanidad, no está sometida al apremio por principio.

El “ascenso” a la discusión axiológica filosófica —es decir, toda discusión en la cual *deseemos* la confirmación de nuestros valores en calidad de valores verdaderos— puede llegar a un término relativo: uno de los participantes convence al otro de que su valor, aquel con el cual inició la discusión, no era un valor verdad, y esto, a continuación concede a su valor un

sentido nuevo para que se convierta en un valor verdad; o bien la discusión termina sin que se haya alcanzado ninguna conclusión; entonces se trata de que no se consiguió elevarla al nivel de una discusión axiológica filosófica. Al propio tiempo es posible que en tales discusiones valorativas, mejor dicho, sólo en las prácticas, una de las partes acepte el valor —la interpretación del valor— de la contraria como probablemente cierto y lo someta a prueba. Sin embargo, esto *no supone el término* sino tan sólo la *relegación* del debate axiológico. Cuando se “eleva” la discusión a la categoría de una discusión axiológica filosófica *no se puede recurrir a la autoridad*.

En la discusión axiológica filosófica no es objeto de controversia la *verdad* de los valores, pues ambas partes reconocen la veracidad del valor de la otra; la polémica afecta más bien a la jerarquía de los valores, es decir a la pregunta de qué valor verdad debe ser el valor guía de nuestras acciones y de la estrategia de nuestra acción; en virtud de qué estrategia de actuación debemos constituir por consiguiente nuestra teoría de la sociedad en calidad de teoría de aquella estrategia. Puesto que el hecho de decidirse por un valor siempre trae consigo el *desplazamiento* de otro —reconocido igualmente como verdadero— toda discusión de valores filosófica, si es de carácter práctico, produce y reproduce entre valores verdaderos *el dilema de la moral*. Si se trata de una controversia puramente teórica, no expresa más que la pluralidad de las formas de vida, la irrepetibilidad de las diferentes personalidades, la posibilidad infinita de la comprensión que malentiende, pseudocomprensiva.

Todo ser racional que ha existido antes de nosotros participa —simbólicamente— en el debate axiológico de carácter filosófico. Sin embargo, al contrario de lo que afirma Habermas, los seres racionales posteriores no participan en ese debate ni siquiera de forma simbólica. Pues por nuestra parte formamos nuestros valores en cada ocasión a partir de los valores existentes o los relacionamos —si bien con un contenido nuevo— con valores e ideas de valor existentes a través de los cuales las interpretamos. Queremos que los valores elegidos sean válidos,

incluso en el futuro, para todos. No obstante sabemos que nosotros mismos, los hombres, creamos los valores. Y no podemos excluir la posibilidad de que —en un momento futuro— alguien aspire a la universalidad de *otros* valores o *asimismo* de otros valores. Debemos presuponer que los hombres del futuro crearán valores distintos Pero no podemos enfrentarnos racionalmente con algo que no conocemos, pues no estamos fuera de la historia.

Nuestro sistema axiológico contiene valores fundamentales y derivados, que aparecen ordenados jerárquicamente. No existen dos personas cuyos valores, interpretaciones y o jerarquías de valores resulten en su totalidad *completamente* idénticos. Suponiendo que existiesen dos hombres así, la discusión sería imposible entre ellos: no habría nada *sobre* lo que pudiesen discutir. Como caso límite podemos aceptar que se diesen a la vez dos personas en cuyo sistema de valores *ningún valor* coincidiese. Admitiendo esta hipótesis, el debate axiológico sería imposible también entre ellos, pues tampoco quedaría nada *con lo que* pudiesen discutir.

Los debates axiológicos son posibles cuando:

- a) Las nociones de valor son las mismas pero difieren en su contenido semántico.
- b) Entre los valores se cuentan algunos que son idénticos, con el mismo contenido semántico.
- c) Entre las ideas de valor hay algunas idénticas, con contenido semántico parecido.
- d) La diferencia en el sistema axiológico resulta fundamentalmente de la diferencia en la jerarquía de valores.

El hecho de que la discusión filosófica pueda ser llevada a cabo no significa que, en efecto, lo sea. Constituye una condición indispensable para todo debate efectivo que las partes en litigio —que representan valores distintos— *quieran* llevarlo a cabo. Deben pretenderlo *todos* los contendientes en potencia. Si a la argumentación se opone de forma directa o indirecta una decisión basada en la autoridad, no es posible ninguna discusión

axiológica.

El punto de partida del debate de valores filosófico es en todo momento *virtual*. A esta polémica le preceden discusiones valorativas cotidianas, en las cuales los hombres pueden precisar sus opiniones de valor. Asimismo puede estar precedida por discusiones valorativas de mayor alcance. En razón del modelo puro el punto de partida constituye un factor importante, puesto que participamos en cualquier debate filosófico sobre el valor pertrechados con nuestros valores *verdad*. Sin embargo, forma parte de nuestro compromiso para con los "valores verdad" el hecho de que hayamos escuchado y tenido en cuenta los argumentos en su contra. Es por ello necesario —desde la perspectiva del modelo puro— que el debate de valores filosófico se haya visto precedido por otros de carácter cotidiano o de mayor alcance. Las discusiones axiológicas concretas no comienzan a nivel filosófico, pero pueden alcanzarlo al *elevarse* los contendientes al nivel del debate de valores filosófico en el curso de la argumentación y contraargumentación.

Lo cual puede suceder de las siguientes maneras:

- a) Uno de los contendientes, o un grupo de ellos, demuestra que en el sistema axiológico del otro, o de los otros respectivamente, existe una *contradicción*.
- b) Uno de los contendientes, o un grupo de ellos, demuestra que el otro, o los otros, respectivamente, van a conferir al mismo valor *significados distintos* en distintas proposiciones.
- c) Uno de los contendientes demuestra que existe una contradicción o una discrepancia entre el uso teórico y práctico del valor del otro.
- d) Uno de los contendientes demuestra que el otro recurre en su teoría a hechos que no existen y que no pueden ser substituidos por otros que sean equivalentes funcionalmente a tenor de la coherencia de la propia teoría.
- e) Uno de los contendientes demuestra que por la otra parte un evento social, un acontecimiento, una objetivación se inter-

preta de tal forma en razón de los valores elegidos que la no-comprensión no contiene la comprensión.

0 Uno de los contendientes le demuestra al otro que existe una discrepancia entre estos o aquellos valores *explícitos* y *latentes*.

Parece innecesario afirmar que —dado que la discusión es precisamente una discusión— todo lo dicho también es posible en dirección contraria.

Frente a quienes sostienen que el debate axiológico es “estéril”, quiero hacer hincapié en el hecho de que los tipos de argumentación citados con anterioridad *se presentan en casi todos los casos* y conducen a la persuasión, siempre que el destinatario esté abierto a la discusión. Que sirva como ejemplo un hecho real.

Georg Lukács contaba que durante el proceso seguido contra los comunistas húngaros Zoltán Szantó y sus compañeros, en el que era de esperar una sentencia severa, escribió a Thomas Mann rogándole que elevase su protesta contra el proceso de terror. Este le contestó que como era bien sabido estaba en contra de que los escritores se inmiscuyesen en asuntos políticos; y que se trataba en esta ocasión de un proceso político con el cual él, en calidad de escritor, no quería tener nada que ver. Por consiguiente no protestaría. En su respuesta, Lukács recordó a Thomas Mann que hacía poco tiempo había visitado a Pilsudki en Polonia y pronunciado conferencias allí; ¿acaso no era eso política? Con lo cual, según Lukács, había quedado rota la relación. Sin embargo se equivocaba. Pocos días después recibió un telegrama de Thomas Mann que decía: “He teleografiado a Horthy”. Este es un ejemplo típico y muy hermoso acerca del debate axiológico coronado por el éxito. Lukács demostró que existía una discrepancia entre el valor que reconocía su adversario y su situación. Thomas Mann meditó acerca de ello; prescindió de todos los motivos personales, del sentimiento de ofensa, de la vanidad del género “quod dixi, dixi”, y abatió la discrepancia inmediatamente de forma activa. Queda fuera del caso abordar la cuestión de que constituía una *condición* para el éxito la existencia de *consenso* respecto de

ciertas nociones de *valor*, si bien ambos conferirían *significados diferentes* a éstas.

En el debate axiológico cotidiano se pone a prueba la corrección de los valores con respecto a actuaciones concretas. En la discusión axiológica de mayor alcance se comprueba la *verdad de los valores correctos*. La discusión filosófica se inicia *con valores verdad*. Así, debemos presuponer que *el valor del oponente es igualmente un valor verdad*, que los valores de ambos se refieren a la misma idea de valor que es al menos *pensable* que puedan realizarse conjuntamente. Pero con ello topamos por segunda vez con la *antinomia* de las sociedades que se basan en relaciones jerárquicas. Pues en semejantes sociedades *ni siquiera es pensable* que interpretaciones axiológicas que pertenecen a la misma idea de valor *puedan realizarse conjuntamente*: su realización *se excluye mutuamente*. En sociedades fundamentadas sobre relaciones jerárquicas, la discusión de valor filosófica no es susceptible de generalización, sin embargo, a su vez, todo ser racional debe aspirar a llevar a cabo su discusión axiológica al nivel de una discusión axiológica de carácter filosófico. En consecuencia, la calidad filosófica del debate axiológico requiere de todo ser racional una *idea reguladora*.

De nuevo vamos a reservarnos la cuestión de si acaso es o no soluble esa antinomia. Acontece por el mero hecho de tratarse de uno de los problemas de mayor peso en la discusión axiológica: la *discusión sobre valores*.

Cuando a cierta noción de valor se opone otra noción de valor, es decir, si la discusión axiológica *recurrer siempre a la discusión sobre valores*, *se contraponen dos mundos*. Períodos históricos mutuamente excluyentes, caracterizados por un conflicto social fundamental o las clases sociales que los representan, en todo momento ostentan *nociones de valor contradictorias entre sí*. Cuando se cuestiona la veracidad de una noción de valor, se cuestiona siempre simultáneamente *toda una época mundial* y las clases y órdenes sociales que la representan.

Por regla general es inconcebible un debate axiológico logrado referido a nociones de valor entre representantes de épocas de la historia universal que se excluyan mutuamente en cuanto a sus nociones de valor capitales. Cristo y el Gran Inquisidor no pueden persuadirse mutuamente. El resultado máximo del debate axiológico sería en consecuencia que los contendientes se apercibiesen de lo siguiente: ambos piensan y actúan racionalmente en cuanto al valor, no obstante sólo pueden reconocer en calidad de verdadero el valor propio y no es posible convencerles de la veracidad del valor del otro. Lo cual resulta sobreentendido dado que dos valores que se contradicen mutuamente no pueden ser verdaderos simultáneamente, en el mismo lugar y en la misma relación. O es verdadero uno o el otro. Schiller describió esa circunstancia de forma imperecedera. Por más apasionadamente que Posa hable al rey de libertad, sólo puede alcanzar una cosa, y eso como máximo: el rey Felipe reconoce que su adversario actúa racionalmente con respecto a su valor, y que ese valor le “parece” verdadero. Pero el rey en ningún momento reconocerá por verdadero este valor preciso. Si lo hiciese se vendría abajo su mundo. O lo uno o lo otro. Sin embargo, semejante debate axiológico *aparentemente* tan infructuoso es de extraordinaria importancia. Es cierto que se encuentra en el centro de nuestras interpretaciones el ideal del debate axiológico de carácter filosófico o de cualquier discusión axiológica conducente a un planteamiento filosófico; es cierto que sostuvimos que la controversia sobre nociones de valor no suele ser tan frecuente como se admite generalmente; sin embargo no queremos negar la relevancia histórica del debate a propósito de nociones axiológicas.

Los criterios del debate axiológico de carácter filosófico no son aplicables a la discusión valorativa resultante de una colisión de ideas de valor, ya que en ese caso concreto nunca se oponen valores de los que pueda esperarse su realización conjunta en el futuro. Ahora bien, si nos remontamos a debates pretéritos esa constatación parece irrelevante. Pues en el pasado los criterios del valor verdadero no eran los criterios recomendados ahora sino siempre diversos. Sin embargo, cualesquiera que fuesen es

indiscutible que de dos nociones de valor sólo puede ser verdadera una de ellas. Con todo, en lo que atañe al presente nuestro criterio de “valor verdad” es aplicable asimismo en este caso. En toda polémica entre nociones axiológicas consideramos una de ellas verdadera cuando sus defensores estén dispuestos a poner a prueba *su veracidad* a través de la discusión de carácter filosófico con todos aquellos que refieren sus valores de forma no contradictoria a la misma noción de valor. Por otra parte si analizamos en la actualidad el debate entre nociones de valor resulta que sólo *están abiertos a la discusión filosófica los intérpretes de una sola idea sugerida*. De esta manera la noción “desigualdad” o “individualismo” excluye la aceptación del debate filosófico.

Ni antes ni ahora el debate sobre nociones axiológicas contradictorias perseguía el objetivo de convencer *ante todo* al adversario. Bien es cierto que también puede ser una meta, pues debe suponerse al otro capaz asimismo de una nueva opción valorativa. Pero el destinatario propiamente dicho de tales polémicas es sobre todo un “tercero”. En el debate de nociones de valor contradictorias los contendientes se dirigen más que nada a aquellos que todavía no han clarificado sus valores, que “aún” están abiertos a la recepción. La discusión sobre valores contradictorios se realiza siempre *en el escenario del mundo*. Las “almas”, los receptores votan por la validación del valor nuevo así como por la relativización consiguiente del antiguo. El valor “perdedor” queda eliminado de la serie de nociones de valor —y si bien no necesariamente también de la serie de los valores mismos, pues de ahora en adelante ya no constituirá un “valor guía”: cuando se pretenda establecerlo en calidad de verdadero habrá que referirlo a otros valores válidos e interpretarlo de tal forma que deba ser referido a otros valores válidos. Sus fundadores *defenderán* la idea *in statu nascendi* en cuerpo y alma hasta que se eleve a nivel de la validez universal.

La creación de una nueva noción de valor siempre trae consigo una “reagrupación”, *un cambio de piel* del sistema de valores. La discusión axiológica que nace en torno a la nueva idea de valor hace consciente ese cambio de piel y lo incluye en el

orden del día. Piénsese en la aparición de la noción de valor “igualdad ante la ley”. En confrontación con la nueva idea de valor la Ilustración tuvo que transformar sensiblemente numerosos valores antiguos y determinar otros nuevos como la venganza o el duelo. A partir de entonces esos antiguos valores adquirieron un matiz negativo, ya que aparecían en contradicción con la nueva idea de valor, con el sistema legal universalmente válido para todo el mundo.

Dijimos que sus fundadores defienden la noción de valor naciente en cuerpo y alma. Lo cual es válido —si bien no siempre de forma tan enfática— en mayor o menor grado para todos los valores. Pues la discusión axiológica nunca puede separarse de la práctica social y de la vida de los hombres que participan en ella, de su particularidad como hombres enteros. Semejante separación constituye siempre una mera abstracción.

También la acción es un argumento: argumento asimismo es la experiencia y también las vivencias.

Cuando a causa de la propia experiencia nace en una persona o en un grupo de personas la sensación de rechazo hacia *valores consagrados* —la sensación de que algo en esos valores “falla”— *se hallará predispuesta a dejarse convencer a través del debate axiológico.*

Si por de pronto la disputa axiológica concluye sin que se haya alcanzado un resultado, pero uno de los contendientes averigua más tarde algo o experimenta algo que destruye su fe, su confianza en los propios valores, la discusión valorativa puede conducir a un resultado retardado.

Una experiencia convincente procedente de una vivencia puede constituir tanto lo que me sucede o me ha sucedido como lo que sucede o ha sucedido a otros. Cautivo, Creso suspira:

“¡Oh Solón. Solón!”, con lo cual da por válida la argumentación de Solón en una disputa axiológica temporalmente muy anterior que entonces había acabado sin resultado. *Lo sucedido confirmaba que su interpretación del valor “suerte” no podía resistir la prueba, que Solón sí tenía razón al afirmar que*

nadie puede ser llamado feliz antes de su muerte.

En la última escena de la tragedia de Schiller, Don Carlos sitúa, en su jerarquía de valores, la libertad de Flandes por encima del amor. La reestructuración de su sistema valorativo estaba motivada por hechos que habían sucedido a otros, que habían ejecutado otros: la consecución del asesinato del rey y de que Posa se inmolará a sí mismo.

Desde el punto de vista *moral* no es indiferente que alguien reestructure su jerarquía de valores en razón de las experiencias *propias* o *ajenas*, pero ambos casos son equivalentes por lo que toca al éxito del debate axiológico.

Sin embargo el hecho de que la vivencia personal y la experiencia contribuyan a determinar la nueva elección de valores no anula la singular importancia del debate axiológico. También en el convencimiento *posterior* continúan sonando *los argumentos* del debate. Por ello Crespo durante su cautiverio pudo suspirar “¡Oh Solón, Solón!”, lo cual venía a significar: “En nuestra discusión axiológica tenías razón tú, ahora me he convencido.”

En el debate valorativo cotidiano se recurre frecuentemente a los *motivos particulares* del otro: “Tú condenas la guerra porque eres un cobarde”, o “tu vanidad te impide reconocer que estás equivocado”.

Sin embargo, aquellas discusiones en las que pretendemos poner a prueba la veracidad de nuestros valores correctos, es decir cuando la discusión valorativa cotidiana evoluciona hacia el debate filosófico *nunca* podemos ni debemos referirnos a los motivos particulares de los demás. Si sucede a pesar de ello, la discusión axiológica desciende inmediatamente al nivel cotidiano. Se puede presuponer motivos particulares en el otro, *pero nunca es posible argumentar con ellos*. En el debate axiológico de carácter filosófico se parte de la base de que ambas partes responden de la veracidad del valor propio. *No se debe presuponer* una motivación particular. Pero a su vez *ni* en el debate axiológico cotidiano *ni* en el de mayor alcance se presupone *que los valores que son objeto de discusión no*

constituyan la expresión de intereses particulares o de necesidades sociales que se contradicen entre sí o que tampoco muestren cuando menos cierta afinidad hacia ellos.

La discusión axiológica de carácter filosófico se estableció en calidad de controversia entre valores verdaderos.

Si el valor puede derivarse del interés, si se constituye meramente en su expresión, entonces el debate filosófico no es posible en absoluto. Si el valor se puede deducir de necesidades, o si es mera expresión de éstas, la discusión filosófica consiste tan sólo en una apariencia susceptible de eliminación; en tal caso el debate filosófico es imposible por principio. Si el valor no se puede derivar ni de los intereses ni de las necesidades, pero los valores concretos muestran cierta afinidad hacia ellos, el debate filosófico es posible *en principio*; con todo, en las sociedades basadas en la subordinación y ordenadas jerárquicamente, el valor no puede consistir en una idea constitutiva sino únicamente en una idea regulativa, y por consiguiente, dicho en otras palabras, *no es posible*. Sin embargo, el debate axiológico de carácter filosófico *debe serlo*.

Consideremos a continuación el problema desde el punto de vista de la *posibilidad por principio*.

Los valores son hechos sociales primarios. Toda sociedad constituye un sistema de instituciones y costumbres que supone a su vez un sistema de preferencias o prejuicios conscientes por medio de categorías de orientación axiológica.

Los intereses sólo existen en las sociedades de clases, dado que éstas se constituyen como antagonismo de intereses. Por el momento basta con aludir a los cuadernos etnológicos de Marx en los cuales supo retener, si bien de forma esquemática, el momento de la realización del antagonismo de intereses. El interés es, así pues, un hecho social secundario. Sin embargo, un hecho social primario no puede derivarse de uno secundario.

Al igual que el valor, la necesidad es un hecho social *primario*. En sociedades sin clases estancadas el sistema de necesidades

constituye simultáneamente un sistema de valores, al menos a grandes rasgos, en calidad de tendencia. No obstante en todas las sociedades de clases que han existido hasta la actualidad el sistema de necesidades dado con la objetivación social *no* es idéntico al sistema de valores como tampoco lo es en el individuo. Si fuesen idénticos sería imposible la universalidad continuada de ciertas nociones de valor; más aún, *no se llegaría a ningún antagonismo entre la validez y la realización de los valores*. Al mismo tiempo, el propio valor se puede convertir en necesidad. En suma: el valor no es susceptible de derivación a partir de la necesidad.

Por lo tanto, el debate axiológico de carácter filosófico es posible *en principio*.

Sin embargo, que los valores como hechos sociales no puedan derivarse de intereses o necesidades no significa que los valores concretos de las personas particulares no puedan ser relacionados en cada caso con intereses y necesidades. En todas las sociedades donde existe la división social del trabajo *el lugar ocupado dentro de ella produce cierta afinidad con respecto a la elección de unos valores y el rechazo de otros*. Ahora bien, afinidad no es sinónimo de determinación. Precisamente las sociedades de clases están caracterizadas por la heterogeneidad de los sistemas axiológicos. Lo cual implica la *posibilidad* de que se elija un valor, se elijan e interpreten los valores de forma tal que la elección *no* sea expresión precisamente del lugar que se ocupa dentro de la división social del trabajo. Al propio tiempo, esa afinidad estará presente en cualesquiera debates axiológicos de la sociedad basada en relaciones jerárquicas y de subordinación. Puede suceder, pues, que alguien, de forma “ideal”, adopte el “punto de vista” de otra unidad social, de manera que sus valores expresarán en primera línea su afinidad hacia esa unidad, sin que la persona en cuestión se hubiese incorporado a ella en cuanto a la división social del trabajo se refiere. Un ejemplo clásico: Marx adopta el punto de vista de la clase obrera.

Por consiguiente, en una sociedad donde existe antagonismo de

intereses, en la cual las necesidades y su satisfacción están en relación antagónica, no es posible en absoluto un debate axiológico en el que tales contradicciones *no* se pongan en evidencia.

La discusión axiológica de carácter filosófico es siempre una disputa entre valores verdaderos.

Sin embargo, ¿se puede suponer, en el caso de una confrontación de valores con afinidad hacia intereses opuestos, que todos los valores en liza son verdaderos? ¿Es posible sostener que todos son verdaderos, tratándose de valores con evidente afinidad hacia necesidades cuya satisfacción se excluye mutuamente? Una vez más: ¿Es posible el debate filosófico en una sociedad basada en la subordinación y la jerarquía?

Si se responde: “no es posible”, esto significa a su vez: “*es imposible cambiar este mundo*”. Para que algo cambie algo debe cambiar al fin y al cabo. Para que tenga lugar una sociedad que *no* esté basada en relaciones jerárquicas tiene que haber personas que la realicen. Pero sólo las personas que llevan a cabo una discusión axiológica de carácter filosófico de igual a igual son capaces de ello: es condición del mundo *no* basado en una división natural del trabajo, de un mundo en el cual el hombre sea señor de sus propias condiciones de vida social, que todos participen en la configuración de las nociones de valor —si bien sólo de manera virtual. Luego el debate axiológico de carácter filosófico *se debe* llevar a cabo.

Ante todo se plantea la siguiente cuestión: ¿puede constituir una unidad social semejante la idea de valor guía, *carente* de interés, del debate filosófico?

El interés se constituye a través del contraste de intereses. ¿Existe alguna unidad social frente a la cual no sea posible establecer otra unidad en antagonismo de intereses para con ella?

Existe esa unidad social: *la humanidad*. Vista como unidad la humanidad carece de intereses, pues *no existe otra unidad con intereses opuestos a ella*. Por lo tanto, los valores referidos al

valor "humanidad" *no* son la expresión de una finidad dirigida hacia el interés.

Sin embargo, la humanidad *no constituye una comunidad real* sino una *noción de valor*, la máxima noción de valor de la *unidad social*. Pero dado que no es real *cualquier interpretación concreta* —sea cual fuere el contenido semántico con el cual lo llenemos, sea cual fuere la forma en que la hagamos valer— siempre expresará cierta afinidad hacia una unidad, capa, clase o comunidad particular desde la perspectiva de la humanidad.

¿Qué podemos hacer? Los valores propios que muestran afinidad hacia intereses y necesidades de agrupaciones particulares son los que, en calidad de interpretaciones de la noción de valor, reclaman la universalidad. En otras palabras, la discusión axiológica contiene un *elemento ideológico*. Peor todavía: mientras exista una división del trabajo natural que constituya y exprese relaciones jerárquicas el *elemento ideológico* de la discusión axiológica no podrá evitarse.

Sin embargo, el propio tiempo, *el debate axiológico de índole filosófica no debe tener carácter ideológico. En el debate filosófico lo particular no debe establecerse como general*. Pues mientras establezcamos nuestra propia interpretación axiológica —la propia exigencia de realización de los valores universales— como única interpretación valorativa verdadera, no podemos suponer que el valor de nuestro oponente sea igualmente verdadero. Cuando un valor que expresa afinidad hacia intereses, hacia el sistema de necesidades de algún grupo concreto, aparece como *lo general*, como *lo verdadero* en una discusión axiológica, es decir, cuando nuestra interpretación valorativa tiene carácter ideológico, *no es posible llevar a efecto un debate axiológico de carácter filosófico*.

Razón y desideologización

Una vez más —y de nuevo en un contexto distinto— nos enfrentamos con la *antinomia*. En sociedades basadas en relaciones jerárquicas no es posible un debate filosófico, pero debe efectuarse. A esto se suma el hecho de que el debate axiológico de carácter filosófico no debe ser simplemente una idea regulativa; ha de ser asimismo una idea constitutiva, ya que de otra forma *no se podría abolir* la sociedad fundamentada en relaciones de subordinación.

Pero si recordamos las determinaciones de la antinomia llama la atención en primer lugar el hecho de que posee dos “niveles” diferentes. A un nivel la antinomia es insoluble, al otro puede ser resuelta. Sin embargo, cuando la antinomia se anula a este otro nivel, ello puede conducir a la anulación de la antinomia en sí misma. ¿Cuáles son esos dos niveles?

La primera determinación estipulaba que el debate filosófico no se puede generalizar en una sociedad basada en relaciones jerárquicas; pero, de acuerdo con la normativa de la filosofía, todo ser racional *debe* participar en la discusión valorativa de carácter filosófico. La segunda determinación estribaba en el hecho de que el debate filosófico no es posible en sociedades basadas en relaciones jerárquicas, pero el debate axiológico de carácter filosófico debe ser una noción constitutiva para así poder abolir esta sociedad concreta. Lo que sigue es un intento de solucionar esa antinomia de manera práctica. Tal solución sólo es concebible al *segundo nivel* de la antinomia.

Se ha afirmado que la humanidad constituye la unidad social que no puede ser imaginada en “antagonismos de interés”. De ello se deduce que el debate axiológico de carácter filosófico sólo es posible entre oponentes que refieren *todos* sus valores a la humanidad como única unidad universal.

No puede efectuarse ninguna discusión valorativa de carácter filosófico cuando para uno de los oponentes la humanidad es la unidad máxima, mientras que para el otro existe una unidad particular que posee, en calidad de idea, un rango superior.

La discusión axiológica puede alcanzar el nivel filosófico sólo entre oponentes para los cuales sin excepción la humanidad constituye la máxima unidad social, a pesar de que cada contendiente expresa sus valores referentes a la humanidad y sus exigencias valorativas que atañen a la evolución de la humanidad en forma de valores concretos diferentes unos de otros, que muestran afinidad con la propia unidad, capa, clase, etc. particular. Pero todo esto según diversas condiciones.

Entre los representantes de valores referidos a la humanidad con evidente afinidad hacia unidades sociales concretas, la discusión valorativa de carácter filosófico *sólo es posible cuando* la realización conjunta de los valores referidos es *pensable*; es posible incluso *cuando la realización de esos valores se entrecruza y precisa de estrategias distintas*. Cuando la realización conjunta de valores con afinidad expresa hacia dos unidades sociales distintas no es *ni siquiera pensable*, no es posible llegar al debate filosófico entre los oponentes.

Si, por ejemplo, A. sostiene: “El problema más importante para la humanidad es la conservación y desarrollo de la cultura europea”, mientras B. afirma: “El problema más importante para la humanidad es la evolución del tercer mundo”, ambas interpretaciones valorativas pueden, por el momento, precisar de diferentes estrategias de realización, pueden incluso contradecirse. Indudablemente, esa contradicción también encontrará su expresión en la interpretación de valores concretos, como por ejemplo en la comprensión de valores tales como el de “personalidad” o “igualdad”. Sin embargo queda claro lo siguiente: La realización conjunta de ambas interpretaciones axiológicas es *pensable*, es *concebible* que la cultura europea se conserve y evolucione a la vez que evoluciona el tercer mundo. Luego es *posible la discusión axiológica de carácter filosófico* entre quienes sostienen ambas interpretaciones.

La segunda condición estriba en el hecho de que la discusión filosófica sólo puede establecerse cuando ambos oponentes *tienen presente que* sus valores e interpretaciones axiológicas

muestran afinidades con una unidad social concreta, es decir con una clase, capa, nación, cultura, etc., cuando toman conciencia una y otra vez de esa afinidad, esto es, *cuando no ignoran el elemento ideológico de su propio valor*. Todo contendiente en la disputa posee el derecho a señalar *también* las afinidades particulares de los valores y las interpretaciones axiológicas del otro, pero sólo si por su parte hace lo mismo con respecto a sus propios valores. Es tarea de quienes participan en la discusión, por consiguiente, *liberar* la propia interpretación axiológica constante y conscientemente *de elementos ideológicos*.

Ahora bien, la anulación de los elementos ideológicos nunca puede ser completa. Con todo es necesario llegar hasta cierto punto para que el debate axiológico de carácter filosófico pueda ser culminado. Este punto preciso consiste en el reconocimiento palmario de que también los valores del adversario son *valores verdaderos*, siempre que cumplan el criterio del valor verdadero.

Por último la tercera condición para la discusión axiológica de carácter filosófico reside en que los hombres acepten la noción regulativa de ésta. Es decir, deben reconocer que *todos los hombres son seres racionales por igual y que la discusión filosófica se generaliza consecuentemente*. Deben, pues, *desear la abolición de la sociedad basada en relaciones jerárquicas*. *Las personas que pretenden preservar la sociedad basada en relaciones de subordinación no pueden sostener ninguna discusión axiológica de carácter filosófico, ni entre ellas mismas, ni con personas de convicciones diferentes*. Para volver a la cita de Kant: *los hombres que tan sólo pretenden mantener lo establecido hasta ahora y que no reconocen la tendencia de la noción práctica del bien supremo ni en la formación de la teoría ni en la acción, quienes no aceptan la idea propia de la discusión filosófica, es que no necesitan de ella*. *Las personas así pueden disociar tranquilamente los hechos de los valores, esto es, pueden dejarse conducir por valoraciones cotidianas; pueden sostener tranquilamente que el criterio de "verdad" no corresponde al juicio de valor,*

pueden proclamar tranquilamente que la elección axiológica es irracional, pueden en definitiva conformarse con el “escándalo de la filosofía” en vez de aspirar a la filosofía misma.

Sin embargo, aquellas personas que pretenden cambiar algo para que algo cambie, que desean que todo ser racional participe en la determinación de los valores humanos, tienen que aprestarse a la controversia axiológica hoy, aquí y ahora al nivel del debate axiológico de carácter filosófico.

En las sociedades basadas en relaciones jerárquicas semejante debate no es susceptible de generalización. Si eso fuese posible, sería una señal de que ya no existe una sociedad basada en relaciones de subordinación.

Quienes pretendan que deje de existir deben aspirar ya desde este momento a sostener sus debates valorativos a nivel filosófico.

Su máxima unidad, su punto de referencia debe —por tanto— ser la humanidad. Deben aspirar a formular sus valores con evidente afinidad con la propia —concreta— realidad social, de tal manera que su realización sea concebible conjuntamente con la realización de aquellos valores que muestran cierta afinidad con otras unidades sociales. En ese caso se presupone únicamente que todos ellos, de común acuerdo con la norma rectora del debate filosófico, emerjan de la voluntad de superar las relaciones de subordinación.

Deben de tener presente en todo momento el elemento ideológico de la propia interpretación axiológica; deben de apercebirse de hacia qué unidad concreta muestran afinidad.

No deben en ningún caso establecer la propia interpretación valorativa como la *única* interpretación verdadera. Deben convenir consigo mismos que la universalidad del propio valor y la universalidad de los valores objeto de discusión no se excluyen mutuamente, siempre que con vista a las nociones de valor universalmente válidas exista consenso, siempre que su realización conjunta sea concebible. Pues sólo se inicia el debate axiológico de carácter filosófico cuando se supone que

también es verdadero el valor en litigio. El debate filosófico es en efecto una discusión entre iguales, donde todos los participantes reconocen y aprecian en el otro a un representante de la humanidad. La exigencia de Kant de respetar a la humanidad en todas las personas debe imponerse sin condiciones.

Hemos visto hasta el momento que la discusión filosófica entre valores verdaderos constituye la discusión auténtica. También en esa discusión puede existir una certeza, la certeza del otro. Pero esa certeza no consiste en que un valor verdadero se reconozca como no-verdadero, sino en que quienes representan un valor con afinidad hacia las necesidades de un grupo social reconozcan que las necesidades del otro grupo son más importantes, esto es primarias. No se trata de que renuncien a los valores propios sino de que cedan ante la realización de valores que expresan afinidad hacia una necesidad distinta, sea en el caso dado, o por un cierto tiempo, o en una situación establecida. Sin embargo, aquellos a quienes se ha cedido esa prioridad no pondrán en duda jamás que también es verdadero el valor con afinidad hacia otro contexto social, y en un caso distinto, en otra situación concreta, concederán a éste la prioridad de realización. Una discusión axiológica semejante puede ser fructífera precisamente porque es concebible la realización conjunta de los diferentes valores verdaderos. Por eso pudimos afirmar que en el debate axiológico de carácter filosófico lo único que sucede es sencillamente que los oponentes aceptan conscientemente el *dilema de la moral*, la adecuación de la realización del valor a la situación o persona en cada caso. En consecuencia no exigen la validez universal de la acción, pero sí la universalidad del valor que rige la acción. Pues el dilema de la moral se estableció precisamente en razón de que en el caso de colisión entre valores hay que dar prioridad a la realización de uno de ellos de acuerdo con la situación concreta, de la persona agente y el sujeto-objeto de la acción, sin renunciar a la exigencia de universalidad del valor no realizado. La culminación de cada discusión axiológica concreta, su manera de finalizar compromete, por consiguiente, la *responsabilidad personal de todos quienes participan en la discusión*, su res-

ponsabilidad personal como seres racionales: cada uno debe cargar con la responsabilidad personal correspondiente a la conclusión de toda discusión axiológica de carácter filosófico.

Volvamos por última vez al debate sobre nociones de valor. Se sostuvo que el antagonismo de la sociedad actual, basada en relaciones jerárquicas, expresa el antagonismo de dos valores encontrados: el valor del individualismo y el de la comunidad. También sabemos que la filosofía convierte los juicios de valor, a través de su generalización, en nociones de valor. No es ningún secreto que pretendemos convertir el valor "comunidad" en una noción de valor, que *pretendemos* que la "comunidad de hombres libres" *debe constituir* una noción de valor. Semejante noción de valor se presta a convertirse en el valor guía de la acción racional orientada axiológicamente. Pues existe gran número de hombres que actúan así continuamente, y ese valor es reconocido cuando menos por un amplio grupo de hombres. Es reconocido por parte de quienes aspiran a la discusión axiológica de carácter filosófico y muestran en base a esa elección afinidad hacia necesidades radicales. No es por lo demás criterio de racionalidad del valor que, en efecto, se alcance el objetivo del valor; de ello *tampoco* existe *garantía* alguna. El hecho de que pretendamos que la asociación de hombres libres, la discusión axiológica de carácter filosófico, *deba ser* una noción de valor, no es aún garantía de que de hecho *llegue a darse*. Pero como lo deseamos podemos presuponer que llegará a ser. Para que llegue a ser tenemos que preservar la racionalidad de nuestro valor, y de tal manera que logremos aquí y ahora comunidades en las cuales sean posibles debates axiológicos de carácter filosófico.

Sin embargo, se sostuvo que ese debate no es factible en una sociedad basada en relaciones jerárquicas. Y en efecto es así. Pues es sencillo trazar un modelo, pero uno debe saber también que todo aquél que actúa o toma una decisión precisamente cuando es difícil actuar o decidir tiende a establecer en calidad de *único valor verdadero* el valor que muestra afinidad hacia la *propia* realidad social, y por lo general *no* suele manifestar el elemento ideológico de su propio valor. Y tanto menos cuanto

que es *más fácil* conseguir que alguien se declare a favor de una acción si se establece el valor propio como el único verdadero. A pesar de todo la discusión axiológica de carácter filosófico se debe llevar a efecto. Lo que es sencillo puede resultar *demandado fácil*: puede suceder que conduzca a otro lugar distinto de donde queremos llegar. La sociedad basada en relaciones de subordinación existe mientras no sea posible generalizar el debate filosófico. El hecho de establecer los valores propios como los “únicamente verdaderos” constituye sin duda el camino fácil, pero no conduce sin embargo, a donde deseamos. No se presta a elevar nuestra propia comunidad al nivel de la discusión axiológica de carácter filosófico, ya que no conduce hacia la superación de las relaciones jerárquicas.

Por esa razón una discusión semejante debe ser en todo momento una noción *constitutiva*. Debemos aspirar al nivel del debate filosófico en las disputas axiológicas. *Aun en el caso de que no podamos conseguirlo, siempre debemos pretender hacerlo*. El requerimiento de la filosofía debe estar orientado a la totalidad de los hombres, y para ello debe dirigir día tras día a *mayor número de hombres* su “Piensa cómo debes pensar, piensa cómo debes vivir, piensa cómo debes actuar.” El “ejercicio de la filosofía” debe estar dirigido a todos, y por tanto debe orientarse cada vez a mayor número de hombres el requerimiento: “venid a pensar juntos, a buscar juntos la verdad”. Se trata de un camino arduo, penoso. Pero si no se emprende no es posible renunciar a la sociedad basada en relaciones de subordinación.

La filosofía se dirige al hombre que busca la verdad. La filosofía constituye los ideales de bondad, verdad, y belleza; los establece para todos aquellos que buscan la verdad. Precisan de la filosofía quienes pretenden pensar, vivir y actuar de forma distinta a como pensaban, vivían y actuaban hasta ahora.

Sin embargo, es imposible cumplir con el requerimiento de la filosofía de una sola forma. El receptor de la filosofía puede cumplir con ese requerimiento también sólo en calidad de individuo, pensando, viviendo y actuando por sí mismo de

ahora en adelante de manera distinta. En este caso la referencia a la totalidad de los seres racionales es tan sólo *virtual*. Pero se trata de un caso especial. El filósofo hace “escuela”, y asimismo el receptor hace “escuela”. En la mayoría de los casos logrará formar una pequeña comunidad de iguales, una “asociación que vive, piensa y actúa al nivel del deber. En tal circunstancia la referencia a todos los seres racionales es *a la vez*, virtual y real. Dentro de la comunidad concreta los receptores de la filosofía se enfrentan como seres racionales por igual. *Con ello dan al mundo una norma, pero no ofrecen a la norma un mundo.*

Desde que nació la idea de que los hombres seleccionan y establecen sus valores por sí mismos, es decir, desde que se han desmoronado las jerarquías axiológicas incommovibles y relativizado los valores concretos, las nociones de valor abstractas han conservado, en su calidad de abstractas, el consenso de la universalidad —esto es, desde la aparición de la *filosofía del sentimiento* en el plano de la historia mundial apenas son practicables esos caminos. La crisis de la filosofía, punto de partida de consideraciones semejantes, la constituye —no en último lugar— el desbordamiento de este proceso. Los primeros filósofos del sentimiento, particularmente Kant y Fichte, eran del todo conscientes del cambio. En el caso de Kant, el cambio es simplemente “palpable”; mientras que su filosofía anterior a la revolución francesa persigue la tendencia fundamental de dar normas al mundo. *Crítica de la razón práctica*, se esfuerza más y más después de la Revolución en pensar consecuentemente hasta el final cómo podría crearse un mundo para la norma, *Religión; Metafísica de las costumbres*. En Marx esta reflexión “ha alcanzado la conciencia de sí misma”: *Sólo puede darse al mundo una norma dándole a su vez a la norma un mundo.*

La filosofía del siglo XIX no pretendía suministrar a la norma un mundo y con ello renunciaba a dar al mundo una norma. Así procede lo que hasta hoy se llama “positivismo”; ese es el escándalo de la filosofía. Pues no hay filosofía sin ideal de bien supremo, no existe filosofía original que no pretenda dar al

mundo una norma. Pero ofrecer *en la actualidad* al mundo una norma significa asimismo dar un mundo a la norma; *hoy* no puede ser de otra manera. Es posible que mañana vuelva a cambiar de nuevo, pero ese mañana parece todavía muy lejano. Sin duda también hasta el momento los filósofos han hecho algo más que explicar el mundo, pero ahora se trata realmente de cambiarlo.

Por supuesto que la filosofía no es un demiurgo, por sí sola no puede cambiar el mundo. Pero puede ser parte de la práctica que transforma el mundo, en cuanto que depara a éste una norma apta para ofrecer a la norma un mundo. Todos los hombres que deseen abolir el mundo basado en relaciones de subordinación precisan hoy de la filosofía. Necesitan preceptos e ideales desde cuya perspectiva puedan cambiar el mundo. La propia discusión axiológica de carácter filosófico es un ideal de ese tipo; para decirlo directamente: es el ideal de la discusión axiológica y de la configuración de opiniones *democrática*. *Debe* dársele al mundo una norma para *poder* crear un mundo para la norma.

Con esto no quiero decir que en la actualidad sólo exista la necesidad de una filosofía radical. Afirmino únicamente que son las necesidades radicales las que hoy *no se pueden explicitar en absoluto* sin la filosofía.

5. FILOSOFIA RADICAL Y NECESIDAD RADICAL

Sostenía Novalis que la filosofía es añoranza. Toda filosofía sentimental es nostalgia, ansia de un mundo en el cual la filosofía encuentre un hogar. Mientras la filosofía pretende dar al mundo una norma, encuentra su hogar en la moral y en el conocimiento. En cuanto aspira a darle un mundo a la norma, la nostalgia significa Deseo que el mundo sea el hogar de la humanidad". Un mundo que sea el hogar de la humanidad constituye el final de la odisea de la filosofía, pues un mundo semejante es su hogar natural. Marx decía que la filosofía sólo se puede superar realizándola. Y no cabe duda de que ello es cierto para la filosofía del sentimiento y su realización, la filosofía radical.

La filosofía es el demiurgo. La filosofía exige que el mundo llegue a ser el hogar de la humanidad, pero por la mera exigencia no alcanza todavía a serlo. *Pues el deber de la filosofía tiene que convertirse en el deseo de los hombres*, para un día poder decir: ¡Así sucedió!... La filosofía radical tiene que convertirse en la filosofía de los movimientos radicales, tiene que “penetrar en las masas”, debe “convertirse en la fuerza material”, para que se pueda decir un día: ¡así sucedió! Por consiguiente para poder hablar de la filosofía radical, debemos abordar primero el *radicalismo* en sí mismo.

Crítica de la dominación. Las necesidades cosificadas

Por radicalismo entiendo más que nada la crítica total de la sociedad basada en relaciones de subordinación, en la “división natural del trabajo”. Diría que son radicales las personas que, distanciándose de la forma de vida burguesa, se deciden por otras que también expresan y definen en su fuero interno ese alejamiento y esa determinación fundamental, y que actúan de

acuerdo con las nuevas interpretaciones de valor que resultan de ella.

Distingo dos tipos principales de radicalismo: el *radicalismo de derecha*, el *radicalismo de izquierda*.

Veo una diferencia *estructural* entre radicalismo de derecha y de izquierda. Esta diferencia estructural es *relativamente independiente* de la ideología concreta por la cual se haya decidido un grupo radical.

Incluyo en el radicalismo de derechas todos los movimientos que no consideran a la humanidad como el máximo valor social. Sólo puede ser radical de izquierdas aquel para quien la humanidad sea la suprema idea de valor. Como radicales de derechas califico además a todos aquellos que rechazan alguna de las ideas de valor hoy universalmente válidas, aunque se trate de *una sola*. Sólo puede llamarse radical de izquierdas quien reconozca las ideas de valor universalmente válidas en la actualidad.

Por último califico como radicales de derechas a todos aquellos que no acepten *la norma de la discusión de valor filosófica*; a todos los que *no están dispuestos* a reflexionar conscientemente acerca de la calidad ideológica de sus propios valores, los que no quieren reconocer que pueden ser igualmente verdaderos los valores que muestran afinidad con otros grupos o sociedades. De esto se deduce, a contrario, el criterio principal del radicalismo de izquierdas. La suposición de que todos los hombres son seres igualmente racionales, la voluntad de que los valores sean determinados por todos, colectivamente, en el curso de una discusión del valor racional, y la aspiración a una discusión de valores verdaderos. Por consiguiente el radicalismo de izquierdas siempre contendrá el elemento de la *ilustración*, un momento en el que se tratará de “abrir los ojos de los demás”. El radicalismo de izquierdas se esfuerza sin vacilar en hacer consciente a todos del *derecho* y el *deber de pensar con la propia cabeza*.

El radicalismo de derechas puede participar en las discusiones de valor de la vida cotidiana de su época. Pero a consecuencia

de su estructura no alcanza todavía el nivel de la discusión de valor filosófica. Por ello, necesariamente, forman parte de su razonamiento los argumentos no-rationales de la discusión de valor cotidiana: el recurso a la autoridad, el reducir los argumentos del contrario a los intereses propios, la difamación. La preferencia de la creencia *sobre* la convicción.

El radicalismo de derechas es elitista, lo es incluso cuando moviliza las masas por su fanatismo, pues en su criterio la “masa” no es una suma de individuos que piensan por sí mismos, que participan en la determinación de valores, sino una masa manipulable, *no se trata de un sujeto, sino de un objeto*.

El radicalismo de izquierdas en todo momento es democrático, lo es incluso cuando está aislado y reúne a un pequeño número de personas. Con todo los movimientos radicales izquierdistas también poseen un rasgo dolorosamente *aristocrático*: atribuyen a todos los hombres facultades y valores de los cuales la mayoría de ellos no son siquiera conscientes. Dado que, como es bien sabido, la discusión de valor filosófica no puede generalizarse en sociedades basadas en relaciones de subordinación, la democracia del radicalismo de izquierdas es incapaz de superar totalmente ese carácter aristocrático; pues en cuanto la discusión de valor filosófica se generalice efectivamente la filosofía radical se hará superflua. Mas hay algo a lo que debe aspirar todo movimiento democrático de izquierdas: ganar cada vez a mayor número de personas para la discusión de valor filosófica, y hacer cada vez más sujetos conscientes de su calidad de sujetos; en suma, debe aspirar a una *relativización* constante de su propio elemento aristocrático.

Sabemos que es un camino arduo y difícil. Pero es el único camino que permite llegar a la comunidad de hombres libres, el único camino a través del cual el mundo puede convertirse realmente en un hogar para la humanidad. Es cierto que el radicalismo de derechas somete a la sociedad basada en relaciones de subordinación a una crítica total, y también que pretende superar la forma de vida propia de tales relaciones, sin

embargo, a estas no puede oponer otra cosa que no sean nuevas relaciones jerarquizadas y de dependencia; no puede sino reproducir de forma distinta la porquería antigua, pues con una estructura de subordinación y dependencia no es posible superar la sociedad basada en relaciones análogas. Pues para que cambie algo es preciso que algo cambie, y en primer lugar precisamente las *relaciones interpersonales*. Ser radical, decía Marx, significa tomar las cosas por la raíz, y la raíz de las cosas, agregó, es el hombre mismo.

Sostuvimos que toda filosofía lleva los rasgos de la ilustración, que toda filosofía es democrática —en su estructura—. Se dijo que la incitación de la filosofía: “Venid, vamos a pensar juntos, a buscar juntos la verdad” va dirigida a todos los hombres; pues la filosofía supone que todos ellos son seres igualmente racionales. Se afirmó que la filosofía se encamina al discernimiento y no a la fe del hombre racional. Se reiteró asimismo que no reconoce *otra* autoridad que la razón humana. Por todo ello sólo el radicalismo de izquierdas puede poseer una filosofía, pero *jamás* el radicalismo de derechas.

Sin lugar a dudas Marx es el maestro *filosófico* del radicalismo de izquierdas. Ahora bien, esto no supone que todos los movimientos radicales de izquierdas partan de Marx o que todos los filósofos radicales de nuestra época sean en realidad receptores de Marx. Existen numerosos movimientos izquierdistas radicales que no toman directamente a Marx como punto de partida. Es posible que no posean ninguna filosofía propia, si bien sus aspiraciones expresan justamente la necesidad de una filosofía radical. Uno puede referirse aquí al cristianismo radical o a un movimiento que llamo “radicalismo del alma”: aquel movimiento o movimientos que aspiran a una forma de vida nueva, comunitaria; igualmente pueden indicarse los movimientos feministas en proceso de fortalecimiento. Además, hay algunas filosofías orientadas a la izquierda que carecen de cualquier punto de contacto con las concepciones filosóficas de Marx y con la tradición marxista. A pesar de esa restricción debemos hacer notar que los movimientos de la izquierda radical tan sólo han *canonizado* la filosofía de Marx

en calidad de "filosofía radical".

Ahora bien, tanto para la filosofía de Marx como para cualquier otra es válido que la comprendemos malentendiéndola; también a Marx, como el resto de los filósofos, puede entenderse *de distinta forma*. Tampoco podemos señalar las fronteras precisas de la mala comprensión comprensiva, de la pseudo-comprensión de su filosofía, no podemos separar "pseudo-comprensión" en calidad de comprensión, de la incomprensión. Dejando de lado la ignorancia, en lo que atañe a errores de hecho hay un sólo criterio general para separar la "pseudo-comprensión" comprensiva de la no comprensión sin más. Es idéntica a la que puede aplicarse a toda filosofía y todo arte: si el intérprete invierte o cambia la jerarquía de valores, se trata claramente de una "pseudo-comprensión". Pero en tanto los diferentes intérpretes mantengan la jerarquía de valores de la filosofía de Marx, tenemos que calificar *por igual de comprensión verdadera* toda comprensión no comprensiva de su filosofía

Sabemos que toda elección e interpretación de valor muestra determinada afinidad hacia ciertas clases, estratos, movimientos sociales o sus intereses y necesidades. Asimismo la elección de una filosofía y la manera de comprenderla expresa cierta afinidad hacia ella. Todo radicalismo —y la filosofía del radicalismo de izquierdas— muestra, mediante la interpretación de ideas de valor, a través de la jerarquía de los valores, al presentar nuevas ideas de valor y configurar las teorías correspondientes, así como en la práctica, determinada afinidad hacia las *necesidades radicales* o hacia los movimientos, clases y grupos que sienten, interpretan y definen estas necesidades radicales.

Llamamos necesidades radicales a las necesidades que nacen en la sociedad basada en relaciones de subordinación pero que *no pueden ser satisfechas* en una sociedad semejante. Son las necesidades cuya satisfacción sólo es posible a través de la superación de esa sociedad concreta.

Existe un sinfín de necesidades radicales, puesto que son in-

numerables las necesidades interpretadas que no pueden ser satisfechas en una sociedad basada en relaciones de subordinación.

La humanidad unitaria en tanto que realidad y no meramente en calidad de idea, como comunidad de diferentes formas de vida que se comprenden mutuamente, que se apoyan mutuamente, que eliminan continuamente la oposición de intereses: esto es una necesidad radical. La humanidad así concebida está presente como necesidad, pero de satisfacción imposible en una sociedad que se manifiesta a través de relaciones de subordinación y que en su dinámica está determinada por el antagonismo de intereses.

La personalidad humana desarrollada, que expande su capacidad de disfrute, posee un gran número de necesidades cualitativas. Existe la necesidad de crear para la *totalidad de las personas* la posibilidad de alcanzar a ser una personalidad así. Se trata de una necesidad radical puesto que no puede ser satisfecha en sociedades basadas en relaciones de subordinación y dependencia. Quiero citar algunas necesidades radicales más, sin aspirar con ello a la totalidad. La necesidad de que los hombres decidan por sí mismos, en el curso de una discusión racional, sobre la evolución de la sociedad, acerca de su contenido, dirección y valores, es una necesidad radical. La generalización de las comunidades elegidas libremente constituye una necesidad radical. Asimismo radical es la necesidad de igualdad entre los hombres en las relaciones personales y la necesidad de abolición de la dominación social. Existe la necesidad radical de que se suprima, a nivel del conjunto de la sociedad, la contradicción entre la coacción del trabajo necesario para la sociedad, por una parte, y el vacío del tiempo libre, por otra. Es una necesidad radical la abolición de la guerra y del rearme bélico. Cada vez es mayor el número de personas que exigen en la actualidad también que se acabe con el hambre y la miseria y que se haga por detener la catástrofe ecológica. Incluso el deseo de suavizar la contradicción entre cultura elitista y cultura de masas constituye una necesidad radical. Pues ninguna de las necesidades referidas puede ser satisfecha en

una sociedad basada en la subordinación y la dependencia.

Los movimientos radicales de izquierdas y sus interpretaciones filosóficas poseen todos cierta afinidad con las necesidades radicales, pero *no* necesariamente son *las mismas*. Mejor todavía: la realización de valores afines a necesidades radicales diferentes puede incluso hacerse incompatible al nivel del ser concreto es decir, la acción orientada por valores encontrará su expresión en estrategias diferentes, y las teorías dirigidas por valores diferirán unas de otras. Empero, las necesidades radicales son necesidades cuya realización conjunta es concebible; es incluso deber nuestro pensar conjuntamente su realización en una sociedad que *no* esté fundamentada en relaciones de subordinación. Por consiguiente, es *posible* la discusión axiológica entre valores con afinidad hacia necesidades radicales distintas. Todo aquél que elabore sus valores en base a determinada afinidad con ciertas necesidades radicales tiene la obligación de elevar su discusión axiológica al nivel de una discusión axiológica filosófica.

La filosofía radical, la filosofía de Karl Marx, puede ser objeto de mala comprensión comprensiva de maneras muy diversas. Tales malentendidos son expresión de la afinidad con diferentes necesidades radicales. Por ello constituye una obligación para todo lector de Marx comprometerse en una discusión de valor filosófica con los restantes receptores de Marx; en otras palabras: están comprometidos a reconocer que la mala comprensión comprensiva del otro es tan *auténtica* como la propia. Al mismo tiempo —y precisamente por ese motivo— deben tener claro con qué necesidades radicales guarda afinidad la propia interpretación o hacia cuál de ellas presenta una mayor afinidad. De igual manera es su deber comprometerse en una discusión de valor filosófica con quienes expresen por medio de un esquema conceptual distinto su afinidad hacia determinadas necesidades radicales.

Quiero someterme a las exigencias que yo misma he formulado. Me considero un receptor filosófico de la filosofía de Marx. Soy consciente de que mi comprensión —como toda

comprensión— es a la vez "mala comprensión". Al interpretar la filosofía de Marx manifiesto una clara afinidad con todos aquellos movimientos radicales que expresan la necesidad de una comunidad de hombres libres o la determinación conjunta de los valores. Tales como los movimientos que tienen por objetivo la elaboración de nuevas formas de vida, de auto-administración, por ejemplo los movimientos obreros de la fábrica de relojes Lip.

Soy consciente de que estas necesidades radicales están *centradas en Europa*. Puesto que refiero mis valores a la humanidad entera como unidad suprema deseo, por supuesto, que estos valores se impongan en el conjunto de la humanidad. Pero al mismo tiempo sé que existen muchas otras necesidades radicales, y que los valores expresados por éstas pueden pretender validez universal con *el mismo derecho*. Por eso reconozco como *verdaderos* todos los valores y teorías que expresen afinidad con otras tantas necesidades radicales. En realidad no puedo imaginarme la realización de mis propios valores sin la satisfacción de todas las restantes necesidades radicales. Doy por verdadera toda mala comprensión comprensiva—pseudo- comprensión— de la filosofía de Marx, que, si bien apartándose de la mía, no afecta sin embargo la jerarquía axiológica de la filosofía de Marx. A su vez reconozco como verdaderos todos los valores con afinidad hacia los movimientos radicales de izquierda que se expresen en un esquema conceptual diferente.

La afirmación de que reconozco en calidad de verdadero un valor explicitado en un esquema conceptual diferente al mío, no significa, por supuesto, que considere asimismo verdadero el esquema conceptual en sí.

Si, por ejemplo, este esquema conceptual fundamenta su orientación sobre el más allá, no lo acepto en calidad de verdadero, puesto que en mi opinión la trascendencia se sitúa más allá de las fronteras del conocimiento humano; las aseveraciones relativas a este respecto no pueden en consecuencia ser ni falsas ni verdaderas. Pero esto no altera para nada el hecho

de que también en un esquema conceptual trascendente puedan ser explicitados valores verdaderos.

Cuando el esquema conceptual contradiga los valores verdaderos en él explicitados, tan sólo puede afirmarlos, pero no clasificarlos y demostrarlos a su vez, entonces no reconoceré ese proyecto teórico por verdadero, ni siquiera en el caso de que reconozca por mi parte como valor verdadero el valor que el presente esquema conceptual explícita.

Al mismo tiempo acepto por verdadero *todo* proyecto teórico que difiera del mío, que esté arraigado en otra tradición teórica, pero que a su vez sea capaz de clasificar y de confirmar los valores verdaderos.

La utopía racional

Como toda filosofía, también la filosofía radical se constituye a partir de la tensión entre ser y deber, apariencia y esencia, opinión y conocimiento. Como toda filosofía, también la filosofía radical concibe el ser en base al propio deber. Como toda filosofía, también pretende deducir el deber mismo del ser construido en razón de su deber. Como toda filosofía, generaliza asimismo su apreciación de valor “No es bueno esto, sino aquello”. Como toda filosofía constituye también una utopía racional. Como toda filosofía, declara partidaria del “ens perfectissimum, ens realissimum”. Produce y reproduce la “orden secreta” de toda filosofía.- sub spacie aeternitatis —écrasez l’infâme!

No tengo la intención de analizar aquí la filosofía de Marx, ya lo he hecho en otro contexto (¹⁵). Me limito por el momento a algunas indicaciones.

El deber de Marx, su utopía racional, es el comunismo, la sociedad de productores asociados, en la cual se ha suprimido

¹⁵ He realizado esta tentativa en mi trabajo "Teoría de las necesidades en Marx" [tr. castellana en ed. Península, Barcelona, 1978].

la contradicción entre el individuo y la especie humana. Para Marx son apariencia las relaciones de cosas, el carácter fetichista del capitalismo; considera esencia, por el contrario, las relaciones humanas. El fetichismo conduce a la opinión en la formación de la teoría —de la economía vulgar—, el saber procede de la producción teórica referida al ser. Se puede llegar al conocimiento desde dos puntos de vista: desde la perspectiva de la sociedad burguesa o desde la perspectiva de la humanidad socializada, de la utopía racional. En lo que concierne a este último punto, nos hallamos frente al conocimiento constituido por el valor verdadero, la unidad de verdad y bien. Sin embargo, Marx hace derivar el deber de dos concepciones contradictorias. A tenor de la primera, el ser tiene que derivar del deber merced a la introducción de la categoría de la necesidad; en razón de la segunda, la praxis humana, la acción, sirve de mediadora entre ser y deber. Yo me adhiero conscientemente a la segunda concepción. El juicio de valor “No es esto bueno, no es verdadero esto, sino aquello”, que sirve de punto de partida, implica para Marx una crítica total: la crítica total de *toda* sociedad basada en relaciones de subordinación. La crítica de la economía política es a su vez crítica total de una forma de vida desde el punto de vista de otra nueva forma de vida. La utopía racional es también la historia *verdadera* en relación con la historia transcurrida hasta ahora. Al mismo tiempo es la realización de la especie, el final de la odisea del ser históricamente desarrollado, su “vuelta al hogar” a un hogar en el cual el hombre llega a ser lo que puede ser. A fin de que esto se realice, el presente debe desaparecer, pues de este modo interpreta Marx la dialéctica de Hegel: lo que *ya no es racional* debe perecer: *écrasez l'infâme!*

Concebir la obra de Marx como *utopía racional* no significa otra cosa que entenderla como filosofía. Ahora bien, no debe silenciarse que el propio Marx entendía su obra ante todo como *ciencia*; por eso Engels habla de una evolución de la utopía a la ciencia. El énfasis en la ciencia tiene una referencia histórica y otra a la naturaleza de la filosofía de Marx. La referencia histórica se puede resumir brevemente diciendo que Marx y En-

gels vivieron en el siglo del positivismo y que el positivismo ha marcado su teoría, o al menos su interpretación. En el caso de Engels el positivismo dejó, a mi parecer, profundas huellas en la teoría misma; en el caso de Marx en la interpretación de la teoría. Durante esta época, el concepto de verdad iba tan unido a la ciencia que cualquier teoría verdadera tenía que ser presentada como “teoría científica”. Pero aún queda un factor más importante. Veremos que la filosofía radical es inseparable de su puesta en práctica en la teoría social. En el caso concreto de Marx —si consideramos el conjunto de su obra completa— esta puesta en práctica es indudablemente dominante. Pero relacionar una filosofía con la teoría de la sociedad siempre presupone el ordenamiento filosófico de los hechos sociales de una época dada, por lo cual la relevancia práctica de una teoría de la sociedad —es decir su pertinencia en la determinación y elaboración de la estrategia de la acción social— queda necesariamente sujeta a la época. La teoría social de Marx no constituye en modo alguno una excepción. Por ello no nos parece ni superflua ni irrelevante su crítica desde el punto de vista de la comprensión e interpretación de los hechos, problemas y conflictos de la sociedad actual totalmente diferente. Pensamos que, sin embargo, esa crítica no afecta a la concepción *filosófica* de Marx, que como tal es aplicable a una teoría social diferente, adecuada al presente. Desde luego no pretendo afirmar que la filosofía de Marx, en calidad de utopía racional, esté por encima de toda crítica: toda filosofía puede ser criticada. Afirmo tan sólo que la crítica de su teoría de la sociedad *no* incluye *necesariamente* la crítica de su filosofía y que ésta no se puede rebatir sin más, al igual que sucede con cualquier otra filosofía. Su filosofía está viva, vivirá *mientras haya hombres que se dirijan a ella*. Con la afirmación de que la filosofía de Marx constituye el carácter filosófico del radicalismo de izquierdas hemos sostenido implícitamente que la gente se dirige a ella también en la actualidad. Por esta razón creemos justificado hablar de Marx en lo que viene a continuación como filósofo y sólo en calidad de filósofo. Hasta ahora hemos mostrado en qué medida son válidos para la filosofía de Marx todos los fundamentos de la filosofía. Ahora se

trata de responder a la cuestión de porqué esta filosofía es radical.

La filosofía radical indudablemente es una continuación de los principios y aspiraciones de la filosofía del sentimiento. No es casual que haya sido interpretada tantas veces a partir de Kant, Fichte, Hegel, Feuerbach o del romanticismo, pero nunca desde el punto de vista de Spinoza, Descartes, Leibniz, Hobbes o Locke. Sin embargo, la filosofía radical de Marx está caracterizada por factores que no se encuentran en ninguna otra filosofía del sentimiento. Ninguno de estos factores es, por sí solo, característico únicamente de la filosofía radical, pero en su conjunto determinan tan sólo a ésta. ¿Cuáles son estas características?

Marx emplazó su utopía racional *en el futuro inmanente de la humanidad*. Ese futuro inmanente lo propuso en calidad de antagonismo de la forma de vida capitalista, lo cual lleva a pensar que el camino de una a otra sólo es imaginable como *revolución de toda la sociedad*. Consideraba soporte de la revolución social total a los hombres que *tienen necesidades radicales: presuponía que las necesidades de la clase trabajadora son las necesidades radicales. La tarea de la filosofía consistía a sus ojos en efectuar la mediación entre los movimientos radicales y la utopía radical*. Sin embargo, para realizar la revolución social total, los hombres no solo necesitan una utopía radical sino también *conocer las posibilidades* —las posibilidades sociales concretas de acuerdo con las cuales actúan. Por eso uno de los momentos orgánicos de la filosofía radical consistirá necesariamente en desarrollar una *teoría social propia* y confrontar *críticamente* esta teoría social con las teorías constituidas “desde el punto de vista de la sociedad burguesa”, y a través de la mediación de ellos con la sociedad burguesa misma. Este último momento ya lo formuló como norma Kant: “(...) está perdido todo si se convierten en condiciones de la ley misma las condiciones empíricas y de hecho contingentes de la puesta en práctica de la ley, y si de este modo se concede el derecho de autoridad sobre la teoría independiente a una práctica calculada para un resultado proba-

ble de acuerdo con la *experiencia adquirida hasta el momento*". La teoría social de la filosofía radical está caracterizada efectivamente por la exigencia de Kant. Clasificar las condiciones empíricas y por ello puramente casuales desde el punto de vista de la ley de la utopía radical, ya que busca las posibilidades y condiciones de su realización. No permite que la utopía racional dependa de estos datos empíricos. Pero sólo puede calificarse de radical una filosofía que no sólo formule esta exigencia como norma, sino que *también actúe en conciencia*. Una filosofía radical que no aplique sus propios valores en la teoría social, que no asuma la tarea de tener en cuenta y tematizar asimismo las condiciones empíricas de la realización de la utopía racional, no es justamente una filosofía radical. También la filosofía radical tiene su *dilema*, cuya solución es precisamente la *obligación* radical si es *únicamente* filosofía; tiene que ser también teoría social, teoría crítica de la sociedad. No fue sencillo formular ese "únicamente": al fin y al cabo se trata de una profesión de fe filosófica. ¿Es posible expresar el amor a quien uno ama y decirle a su vez que no puede ser "sólo" lo que es? ¿Se puede afirmar de una objetivación que formula el bien supremo que no debe hacer "sólo" eso? ¿Es posible decir "únicamente" de una cosa a la que se concede el rango máximo?

¡No volverá a existir una época feliz en tanto no se dé una filosofía a la cual no sea posible aplicar la palabra "Sólo"! ¿Pero quién pretende afirmar que vivimos en un tiempo feliz? Vivimos en un tiempo donde el sufrimiento que el hombre inflige al hombre es inconmensurable, donde cualquier otra norma debe plegarse ante el imperativo "Se ha de poner fin al sufrimiento". Una filosofía que sea únicamente filosofía carece de oídos para escuchar los lamentos de la humanidad. Se *debe* ayudar y se *debe* buscar dónde y cómo es posible ayudar. En ningún momento la filosofía radical debe olvidar la utopía racional, tiene que continuar siendo filosofía, pues si deja de hacerlo no será ya capaz de subordinar los hechos contingentes a la ley. Sin embargo, no puede seguir siendo sólo filosofía, pues le incumbe la tarea de subordinar los hechos empíricos a

la ley. La filosofía radical jamás debe desanimarse ante ese quehacer, pues en todo lugar, en toda situación, debe establecer las *prescripciones* referentes a la ayuda y el remedio de los hombres. “Jamás” significa aquí: mientras exista la sociedad basada en relaciones de subordinación. La invitación lanzada por la filosofía reza: “Piensa cómo debes pensar, piensa cómo debes vivir, piensa cómo debes actuar.” ¿Dónde y cómo la filosofía radical puede realizar este requerimiento, dónde y cómo debe realizarlo?

Para contestar a estas preguntas debemos volver sobre lo que se dijo al principio sobre el tema de la recepción completa y parcial: en la sociedad burguesa los tipos de recepción completa y parcial aparecen en una relación invertida. La recepción completa tropieza cada vez con mayores dificultades, los tipos de recepción parcial, en cambio, se multiplican y diversifican. De esta manera la recepción parcial constituye la expresión de la necesidad de filosofía en una época en la cual la recepción completa se hace cada vez más difícil a consecuencia de la especialización. El camino que conduce de lo parcial a lo general ha sido cortado. Es obligación de la filosofía radical hacer de nuevo transitable ese camino. Es su deber volverse a aquellos en quienes la aspiración a la filosofía se manifiesta en la recepción parcial; es su obligación satisfacer la necesidad de recepción parcial, pero siempre desde el punto de vista de la totalidad de la filosofía, de su utopía racional. Pues sólo así podrá responder a todos aquellos que buscan la verdad. Únicamente así podrá conducir hacia la recepción total a los receptores parciales. Pero lo que debe hacer la filosofía racional no es realmente edificar la utopía racional, en la cual se materializa en forma de ideales universales concretos el “piensa cómo debes pensar, piensa cómo debes actuar, piensa cómo debes vivir”, sino que tiene que desarrollar una por una la respuesta a las cuestiones particulares del triple requerimiento y de las necesidades expresadas por ellos o su satisfacción.

Anticipado todo esto, considero cometido fundamental de la filosofía radical lo siguiente:

a) Debe asumir su tarea filosófica en el sentido estricto del término. Con la generalización de los juicios de valor “No es verdadero esto, sino aquello, tiene que desarrollar ideales en los cuales se materialice la utopía racional. Con esto no me refiero a la descripción exhaustiva y detallada de una sociedad futura, ya que no podemos saber nada concreto sobre la “sociedad del futuro”. La utopía racional siempre está concebida en función del *presente*, sus ideales bosquejan la meta —relativa— hacia la cual hay que avanzar en el presente, en pos de la cual hay que actuar en el presente. Ese objetivo es un objetivo axiológico, la acción correspondiente es por tanto axiológicamente racional; sólo el objetivo de la acción racional instrumental viene dado de entrada en su forma concreta en la mente humana. La filosofía radical tiene que atreverse a elevar ciertos valores existentes al rango de ideas de valor; tiene que elaborar ideas de valor que sean ideas de valor para todos, es decir, ideas de valor verdaderas que por consiguiente sean universalmente válidas; la filosofía radical debe relativizar sus antagonismos, para alcanzar el consenso. A la luz de semejante utopía racional y de tales ideas de valor, la filosofía radical debe analizar críticamente la sociedad basada en relaciones de subordinación y dependencia: debe poner en el lugar de su forma de vida una nueva forma de vida. Su crítica tiene que ser total; debe elaborar su utopía de tal suerte que pueda ser alcanzada por medio de una revolución *social* total.

b) La filosofía radical debe satisfacer la necesidad expresada por la fórmula “reflexiona acerca de cómo debes pensar”, también en este sentido el filósofo radical tiene que ser un receptor parcial de su propia filosofía. Junto con el ideal de su utopía racional debe asumir la tarea de desarrollar una teoría social, y ello en tres dominios. Sin embargo, existe un elemento común a estos, en el cual se plantean las cuestiones acerca de la *posibilidad* de la utopía racional. Pues la filosofía no plantea interrogantes referentes a la posibilidad de su deber; presupone en todo momento que se puede lo que se debe. A pesar de ello es obligación del filósofo radical comprobar *si* es posible lo que debe ser, y —más importante todavía— *cómo* es posible.

La filosofía radical debe *tematizar la antropología*. La filosofía construye su sistema a partir del ideal del hombre, el ideal de género humano. Pero la filosofía radical debe contestar a la pregunta de si el hombre empírico, la humanidad empírica es apta para realizar los ideales de la utopía racional, pues las necesidades radicales —hacia ellas muestra afinidad la filosofía radical— no son más que necesidades interpretadas de una minoría ínfima de la humanidad empírica. La filosofía radical debe por consiguiente preguntar si es posible generalizar esas necesidades. No debe examinar el ideal del género humano, sino *la naturaleza social del hombre* y las posibilidades que le son inherentes. Se trata de erigir una nueva antropología en oposición a la antropología de Hobbes.

b.-b) La filosofía radical debe ser una *teoría social crítica*. Tiene que tematizar el *presente* del proceso de vida de la sociedad y en el interior de éste particularmente todas las situaciones conflictivas. Debe de analizar *si y cómo* es posible llegar a la utopía racional partiendo de estas situaciones de conflicto concretas. Debe tematizar las relaciones económicas y políticas, los conflictos nacionales, de clases y de capas de la sociedad, formas de manipulación, el trabajo y las condiciones de trabajo, la enseñanza y la distribución, el derecho, la ideología, etc. Después de cada análisis concreto debe proponer recomendaciones concretas, recomendaciones que sean realizables y *al mismo tiempo* formuladas desde el punto de vista de los valores de la utopía racional. Debe en definitiva, participar en la elaboración de *programas de reforma*.

b -c) Dado que la filosofía radical es una filosofía dotada de conciencia histórica, debe analizar la estructura social del presente también en sus orígenes. En efecto, sin una tematización de la historia no es posible hallar una respuesta al problema de su posibilidad. Debe ofrecer una respuesta al problema de la unidad contradictoria de la historicidad y de la universalidad de las categorías sociales. En este marco, la filosofía radical debe *reflexionar sobre sí misma desde el punto de vista histórico* sin abandonar la exigencia de validez universal para sus ideales. Sin embargo, esto último presupone

que se garantice la solución teórica de la unidad de historicidad y universalidad a través del descubrimiento de la historicidad de la estructura del presente.

c) Como cualquier otra filosofía, también la filosofía radical recomienda una forma de vida. Confiesa a sus receptores totales: “¡Vive de acuerdo con tu filosofía!”. Pero la filosofía radical también debe ofrecer por separado una respuesta a la cuestión: “Cómo se debe vivir”; debe suministrar una respuesta a los receptores parciales de la filosofía, está obligada a satisfacer su necesidad, también debe asimismo educar al lector para la recepción total desde el punto de vista de la elección de una forma de vida. En consecuencia la filosofía radical no puede darse por satisfecha con la indicación de cómo se debe vivir. Tiene que dirigirse también a quienes demandan cómo se *puede* vivir —aquí y ahora. Por ello forma parte de sus obligaciones el hecho de elaborar una declaración sobre lo posible partiendo del punto de vista del deber. La filosofía radical debe ser también una *filosofía de la vida*.

Pues parece a todas luces cierto que la filosofía radical no debe pasar por alto la necesidad del hombre actual de recibir una respuesta a la pregunta “cómo se debe vivir”.

Si la actitud racional instrumental se extiende a los dominios de la racionalidad axiológica, a la esfera de la comunicación e interacción social, la vida del hombre pierde todo sentido y significa, en la medida en que no se someta a la satisfacción de necesidades meramente cuantitativas. Pero si se pliega a unas necesidades solamente cuantitativas es cuando pierde del todo sentido y significación. En la fase actual de la época burguesa el individuo está más y más “atomizado”, se siente cada vez más aislado. Al propio tiempo al mismo individuo se espera que juegue un papel más y más estandarizado, y este dualismo conduce a una disgregación de la personalidad. Sin embargo, el hombre sufre por ello. Las normas morales se relajan, una violencia irracional, no regida por ninguna norma social se extiende generalizándose. El aislamiento, la desintegración de la personalidad y la violencia dan origen a una angustia permanente.

Pero la personalidad desintegrada, expuesta a sus propias pasiones y a la violencia de los demás, se rebela contra el empeoramiento de su propia condición. Siente que debería dar un sentido a la vida y no es capaz. La personalidad se rebela, incluso bajo forma de neurosis, en el olvido total de sí mismo a través del puro y duradero desvarío: de la droga. Se trata de formas de rebelión no conscientes Sin embargo la personalidad también se rebela de forma consciente: en los movimientos estudiantiles, feministas, los movimientos del radicalismo del alma. Tales movimientos buscan una nueva forma de vida: una nueva forma de vida debe dar un sentido a la vida.

La filosofía radical no cree en la redención; confía únicamente en la acción humana libre. Pero condición previa para ello es que exista una personalidad capaz de realizar la acción humana libre, es decir, aquella que ha sabido dar un sentido a la vida. De igual manera sólo puede participar en la discusión de valor racional, elevarla a la discusión de valor filosófica, aquella persona que ha conferido un sentido a su vida. Ya sólo por este motivo es una tarea de la filosofía radical tener en cuenta los movimientos del radicalismo del alma y elaborar para ellos unas sugerencias que preconicen una forma de vida de acuerdo con la cual sea *posible* vivir *hoy* —vivir desde el punto de vista de “cómo se debe vivir”. La filosofía radical no puede rehuir el cumplimiento de la tarea de ofrecer una respuesta a los *problemas existenciales* de la vida humana.

Hemos mencionado los problemas existenciales de la vida humana, pero aquí cabe señalar una limitación que no atañe sólo a la filosofía radical sino a *toda* la filosofía contemporánea. La filosofía pretende que demos una norma al mundo o un mundo a la norma. La filosofía radical pretende que el mundo llegue a ser un hogar para la humanidad. *El mundo como hogar de la humanidad* —ese es el reino, el “jardín” de la filosofía, su concepción es tan vasta como este reino. Todo lo que está fuera del mundo, de la patria del hombre, no es su reino, es “selva virgen”. La competencia de la filosofía engloba interrogantes existenciales que se refieren a la *vida humana*, que nacen de las relaciones entre hombre y hombre; le concierne el placer y el

dolor, cuyo origen está en el hombre o en las relaciones interpersonales.

Lo que le produce *vértigo* al hombre está *fuera* de la incumbencia de la filosofía. La filosofía se dirige al ser racional y permanece en la esfera de lo pensable racionalmente. Lo que le produce vértigo a la fantasía humana no es susceptible de ser pensado racionalmente y no puede constituir objeto de la filosofía. El hombre sufre de vértigo al pensar en la finitud o infinitud del universo; se aturde frente a la muerte, ante la nada. Sobre aquello que produce vértigo al hombre *la filosofía debe guardar silencio*. La filosofía puede encontrar palabras acerca de cómo es posible vivir con el pensamiento de la muerte, pero sobre la nada en sí debe guardar silencio. Spinoza, cuando afirma que la filosofía piensa en la vida y no en la muerte, formula de manera muy precisa la relación del filósofo con esa “sensación de vértigo”, excluye la muerte como algo no-existente para él. La filosofía no puede ofrecer un sucedáneo para el más allá de la religión.

Puesto que la filosofía radical tiene que dar respuesta a interrogantes existenciales, quedan excluidos los problemas que “producen vértigo”, pues la filosofía no puede aportar respuesta alguna. Tampoco el arte puede ofrecer una respuesta, pues asimismo habla tan sólo de la vida y aborda el infinito, la muerte, la finitud del mundo y de la humanidad como algo que forma parte de la vida humana. El reino del “vértigo” pertenece únicamente a la religión, pues esa vivencia es de naturaleza religiosa. Quien rechaza la religión, quien repudia la vivencia religiosa, no puede hacer cosa mejor que seguir el consejo de Spinoza: no pensar en las cosas que producen vértigo.

d) El filósofo radical debe ser receptor parcial de su filosofía también desde la perspectiva de “cómo se debe actuar”. Por supuesto que el momento de cómo se debe actuar forma parte de su ideal filosófico. Pero también debe establecer las prescripciones necesarias acerca de cómo es posible actuar, de qué actuación es posible en la actualidad, y por descontado tiene que buscar y ofrecer una respuesta respecto de lo posible desde

el punto de vista del valor elegido. Es pues obligación de la filosofía radical suministrar las prescripciones necesarias para la acción política en sentido amplio.

La filosofía radical no cree en la redención, por tanto tampoco puede creer en una sola y única acción humana redentora que haría que la humanidad, de la noche a la mañana, se hallase en el país de jauja de la utopía radical. El camino que conduce hacia la utopía radical es arduo y largo. La humanidad se encuentra sin cesar frente a situaciones y conflictos concretos, y en tales situaciones y conflictos concretos tiene que hacer siempre aquello que es *posible* hacer. La filosofía radical nunca debe, desde la altura de la utopía, mirar con desprecio los esfuerzos de los hombres por solucionar sus conflictos concretos y actuar de manera adecuada a la situación precisa. Constituye su obligación reflexionar conjuntamente con los demás, intentar resolver los conflictos concretos y buscar las posibilidades de actuación óptima en la situación precisa. Debe de utilizar *dos criterios* distintos para las sugerencias referidas a la actuación, el criterio del deber de la utopía racional, y el criterio de lo posible. Debe pues someter a crítica todas las sugerencias referentes a la acción que aparezcan en contradicción con la utopía racional, que conduzcan en dirección contraria —se trata del criterio del deber. A su vez debe tener en cuenta el margen de movimiento de la acción, la libertad de movimientos de quien actúa y las condiciones empíricas de la acción —es el criterio de lo posible. Una filosofía radical que se desinteresa de las actividades políticas según las posibilidades se aparta de su propia realización. Convierte su utopía en una utopía *no-racional*. Por el contrario, una filosofía radical que salude en calidad de *única* acción humana redentora un paso conforme a las posibilidades, renuncia a la *utopía* radical misma. Si la filosofía radical pretende continuar siendo, en efecto, filosofía radical, no debe de renunciar ni a su utopía ni a su racionalidad.

Caben dos precisiones todavía respecto de las tareas de la filosofía radical. Mencionamos brevemente las obligaciones de la filosofía radical, pero naturalmente sin suponer que *cada*

uno de los filósofos radicales pudiese cumplir con *todas* ellas. Pues el talento no puede constituir una exigencia, ya que no depende de la voluntad sino que, como indica su nombre ^{*}, es un don, y para cumplir con la totalidad de los deberes citados se precisa un talento sobresaliente. Nos referíamos a las exigencias de la filosofía radical, y su satisfacción no puede ser obra de un hombre, sino de muchos. Sin embargo hay algo que sí podemos exigir a todo filósofo radical, y es que sea receptor parcial de por lo menos *uno* de los tres dominios de su utopía racional, que ponga en práctica su deber por lo menos en *una esfera* de posibilidades, que allane el camino que conduce de lo parcial a lo general, a lo universal, cuanto menos en *un aspecto*. De otra forma no puede ser considerado un filósofo radical.

El segundo problema concierne a las *posibilidades negativas* del futuro humano. La filosofía radical *no* puede tener en cuenta esta posibilidad en su sistema filosófico. Formula lo que *debe ser*. -las posibilidades positivas del desarrollo humano. No pierde de vista la tierra que será el hogar de la humanidad, y la humanidad que convertirá esta tierra en su hogar. La filosofía radical no tiene nada que ver con la guerra nuclear destructora de la humanidad ni con la catástrofe ecológica. No existe ninguna utopía radical que concierna a estos puntos, pues la esencia de la filosofía radical estriba precisamente en *excluir* posibilidades tales. Pero, sin embargo, como receptor parcial de su propia filosofía, el filósofo radical considera precisamente estas posibilidades y por ello *no* puede descartar de su pensamiento la visión terrorífica del aniquilamiento de la humanidad. Todas sus sugerencias acerca de cómo se debe pensar, vivir y actuar aquí y ahora deben tener en cuenta esas posibilidades negativas, pues es obligación del filósofo actual, y no por supuesto la última, elaborar contra-alternativas *contrarias* a los problemas y conflictos que podrían *también* conducir a la realización de posibilidades negativas.

* La autora juega con el significado de las palabras alemanas *begabung* y *gabe*. (N T.)

Por todo ello la filosofía radical debe poner en práctica los valores de su utopía racional en los dominios de la teoría crítica de la sociedad, de la filosofía de la vida y de la teoría política, para poder así movilizar a su lado a todos los hombres que actúan y piensan y para contribuir de este modo a excluir las alternativas negativas de la humanidad. *La filosofía radical tiene que convertirse en práctica, para que la práctica llegue a ser teórica*, para que los hombres puedan elevarse al nivel de la discusión de valor filosófica antes de que sea demasiado tarde.

Los ideales del radicalismo de izquierdas

Lo que sigue es una tentativa de formular los ideales universales concretos de la filosofía radical. Relacionamos nuestros ideales con la humanidad en calidad de unidad universal. El origen de nuestra utopía racional es Karl Marx, por lo cual incluimos en esa serie de ideales la máxima idea de valor de Marx: *la riqueza humana*. En lo referente a nuestros ideales y su interpretación nos orientamos por los criterios de valor verdadero propuestos por nosotros mismos. Por ello a nuestra utopía racional añadimos valores guía cuya realización constituya y garantice *la pluralidad de los valores* mismos y *la pluralidad de las formas de vida*.

Forma parte del concepto de utopía radical el que se abogue por la abolición de la división natural del trabajo, por la supresión de los antagonismos de intereses y en consecuencia de los intereses mismos. Por tanto, si establecemos una pluralidad de valores guía, no podemos presuponer, pues, que la pluralidad es expresión de un sinnúmero de intereses en colisión, sino que, por el contrario la interpretación pluralista de las ideas de valor recomendadas —en otras palabras: su formulación en forma de valores diferentes, pero igualmente verdaderos— *expresa una afinidad con la pluralidad de necesidades o formas de vida*. Pero en la actualidad la pluralidad de necesidades encuentra su expresión —si no del todo, si en su mayor parte— en la pluralidad de intereses y con ello en el antagonismo de

intereses. Por consiguiente debemos imaginar un valor que aspire a la validez universal y cuya realización suponga que las necesidades *no* se expresen a través de la mediación de intereses. La purificación de las múltiples necesidades de cualquier elemento de intereses y con ella la realización general de todos nuestros valores guía sólo la podemos imaginar en calidad de *progreso humano*. Sin embargo, para que el progreso infinito tome *este* camino, debemos presuponer que los valores guía que se exponen a continuación serán aceptados por la humanidad en calidad de ideas de valor, es decir, que serán concebidos como universalmente válidos. Es consecuencia, no partimos del consenso en lo que se refiere al hecho de establecer la aceptación de estos valores como *ideas reguladoras, teóricas y prácticas*, o sea del consenso referido a las ideas de valor de la utopía radical. *No* podemos asociarlo con el término de "progreso infinito". Tenemos que presuponer un *punto de partida virtual* que remita a la validez de las ideas de valor, para poder así concebir el progreso infinito de su realización. Entre los ideales de valor de la filosofía, el *último* es siempre —como sabemos— *más general* o el *más particular*. La substancia es o Dios, Naturaleza, o mónada; el ser genérico es la humanidad o la personalidad. Una filosofía no puede jamás considerar *lo último* aquello que propone como particular. En la utopía racional inmanente de la filosofía radical ambos *extremos* —lo más general y lo más particular— *coinciden*. La visión filosófica de Marx demostraba —al menos por lo que se desprende de sus *manuscritos económico-filosóficos*— sin lugar a dudas, que al abolir la alienación cada individuo llega a ser idéntico a la especie humana. Por nuestra parte *no podemos concebir* esta identificación total. Por todo ello interpretamos la visión de Marx de la siguiente forma: la alienación se habrá abolido, se podrá hablar de una "humanidad socializada", cuando todos los hombres, cada uno en particular, tenga una *relación consciente para con el género humano*. Ser idéntico quiere decir que cada uno puede apropiarse de la totalidad de la riqueza de la especie humana-, "relación consciente" significa que todos pueden elegir de entre la totalidad de la riqueza humana lo que necesiten para el despliegue variado y rico de su

propia personalidad. En consecuencia, el despliegue de la riqueza de la especie humana y el desarrollo de la riqueza de la personalidad son pues, procesos que se establecen mutuamente. En este sentido los dos extremos —lo más general y lo más particular— coinciden realmente en la comunidad de hombres libres.

Debemos pues construir nuestra utopía racional bajo la dirección de esos valores, debemos pretender que se eleven a la categoría de ideal de valor los valores que expresan la coincidencia de estos dos “extremos”.

Como ideales de la filosofía radical debemos elegir valores que sean *valores verdaderos*, es decir que puedan ser relacionados sin contradicción con las ideas de valor existentes en la actualidad y universalmente válidas —sobre todo con el bien supremo, la libertad— que sean pensables simultáneamente con *todos* los valores que muestran afinidad con las necesidades radicales, y aplicados a las mismas ideas de valor, a condición de que *se realicen conjuntamente*.

Al mismo tiempo, también tenemos que sugerir ideas de valor para el futuro que *puedan ser interpretados de distintas formas* asimismo en el futuro. No podemos decir nada sobre estas interpretaciones en sí mismas, únicamente nos cabe formular el deber correspondiente, a saber, que *deben ser diversas*, ya que presuponemos la pluralidad de necesidades y formas de vida. Sería una utopía fantaseada si dijésemos algo acerca de la interpretación de las ideas de valor en futuro. Pero construir utopías fantaseadas es asunto de la poesía —también Fourier era poeta— y no de la filosofía.

Sin embargo, dado que establezco valores guía que hacen posible —y en cierto sentido incluso exigen— una relación consciente con las ideas de valor y que se pretenda la verdad de toda interpretación de valor, puedo suponer que todos los hombres —las ideas elegidas por uno mismo en calidad de verdaderas habrían sido elevadas a la categoría de ideas de valor, y la voluntad de realizar ideas de valor se manifestará en la totalidad de los hombres— llegarán a ser hombres verda-

deros, y pondrán sus valores en relación con las ideas de valor. Puedo por consiguiente establecer la *personalidad moral*.

Cuanto más elevado sea un valor, en mayor medida pone la relación hacia él un contenido moral. Pues toda idea de valor implica, como punto de partida de la acción racional axiológica, también una actitud moral, en virtud de la cual las ideas de valor en las que coincidieron ambos extremos —lo general y lo individual— establecen *un nuevo orden moral mundial*. A la utopía racional asociamos por nuestra parte *tres ideales*.

a) El primer ideal es *idéntico* al formulado por Apel y Habermas. Es el ideal de la “comunicación sin dominación”; que presupone una “comunidad ideal comunicativa”. En ella —así describe Habermas la utopía racional— “las normas fundamentales del discurso racional pueden ser elevadas a la categoría de principio organizativo de un proceso de formación de la voluntad que justifique las necesidades etapa por etapa, dado que las interpreta dejando abierta la posibilidad de revisión”.

En efecto, este valor es en ambas concepciones “último”, pues en él coinciden lo general y lo particular. El “discurso racional”, se establece en parte como principio organizador, es decir, como institución general universal para la solución de los problemas de la humanidad socializada. Al mismo tiempo aparece también como valor de la personalidad, puesto que en una sociedad que establece relaciones simétricas, cada hombre participa en calidad de ser único y racional en el “proceso de formación de la voluntad” garantizado por la institución.

La “sociedad comunicativa ideal” no es pues otra cosa que la realización de la idea de democracia. Hasta ahora, el ideal de la democracia no se ha podido realizar en su totalidad en ninguna de las sociedades democráticas existentes: como mucho se ha impuesto en uno y otro aspecto, en un cierto contenido semántico o en una interpretación de valor concreta. Pues toda sociedad basada en relaciones de subordinación presupone la dominación, en otros términos el reparto desigual del poder, de la posibilidad de disponer de los bienes y personas de la sociedad, de tal manera que ciertas clases, capas o categorías, o al

menos que ciertas clases, capas o categorías poseen mayor poder que otras puesto que pueden disponer antes que las demás de los bienes y personas de la sociedad por mediación de sus propias instituciones. La realización total de la democracia es idéntica a la abolición de toda dominación, idéntica al reparto equitativo del poder, pues presupone que *todos los hombres* dispongan de los bienes materiales y las personas en la sociedad. Supone también que no exista ninguna esfera sobre o en la cual no puedan disponer libremente los hombres; ya que *todos ellos* deciden en calidad de seres racionales —en el curso de discusiones de valor concretas— acerca de los problemas del poder a discreción. “Todos los hombres poseen el *mismo* poder”, podría significar asimismo que *nadie* posee el poder. Personalmente no supongo que semejante “inversión” pueda realizarse razonablemente. Desearía, de nuevo, llamar la atención sobre lo que se afirmó acerca de la posibilidad de diferenciar las relaciones de dependencia personal de las relaciones de subordinación. Todos los hombres deben participar como seres igualmente racionales en la discusión axiológica, en la determinación de los valores, en la elaboración de la estrategia de acción de la sociedad de todas las comunidades de la sociedad. A esto nos referimos cuando hablamos de poder igual para todos. Con la afirmación de que nadie posee el poder excluiríamos también de la utopía racional las relaciones de dependencia personal, es decir la posibilidad de que, en asuntos de acción racional instrumental, correspondiese una autoridad relativa a quien posee mayor conocimiento especializado, y asimismo que la sociedad encomendase la realización de las acciones racionales instrumentales a aquellos que disponen de conocimientos especializados más altos y de autoridad. Sin esa autoridad relativa y el poder unido a ella se paralizaría cualquier sociedad mínimamente complejo. Por consiguiente, el modelo de la democracia total realizada, no excluye la posibilidad de *conflictos*. La generalización, por no decir la permanencia e institucionalización de la discusión de valor filosófica debe —entre otras cosas— impedir precisamente que las relaciones de dependencia personal reproduzcan la sociedad basada en las relaciones de subordinación y superioridad. La

democracia total debe tomar una forma institucionalizada. Naturalmente que esto no quiere decir que toda discusión sobre valores verdaderos haya de ser una discusión en el marco de una institución. Los hombres han de decidir bajo su propia responsabilidad qué discusión de valor están autorizadas a organizar las instituciones y cuáles no. La democracia realizada sólo es pensable cuando se realiza simultáneamente. Los dos momentos fundamentales que Habermas denomina “universalización de las normas básicas e interiorización de los controles del comportamiento” constituyen dos factores inseparables de un mismo proceso.

La discusión de valor libre de toda dominación asociada a la comunidad comunicativa ideal está concebida como discusión de valores verdaderos. De acuerdo con nuestro ideal constituye *el derecho y el deber* de cada uno de los hombres tomar parte en la disputa de los valores verdaderos, aportar argumentos racionales, definir el valor e interpretarlo.

Habermas atribuye a la comunidad comunicativa ideal en calidad e ideal de valor tres valores fundamentales: verdad, justicia y libertad. No negamos que semejante atribución está justificada; damos por verdadero su ideal de valor y reconocemos que pueden atribuírsele sin contradicción los tres valores concretos enumerados. Pero nuestra pregunta estriba en saber si con este ideal de valor quedan agotados todos aquellos valores que corresponden a la utopía radical. La pregunta es: ¿no hay otros valores que se refieran al bien supremo, la libertad, en calidad de ideal de valor universalmente válido, que deban *asimismo* ser elevados a la categoría de ideal?

Estas preguntas están plenamente justificadas. Pues el ideal precisado anteriormente concierne solamente a *un sólo* ideal entre los que caracterizan el género humano: el ideal según el cual el hombre es un ser razonable, racional, capaz de argumentar. Los hombres en quienes se sostiene este ideal no son hombres *enteros*. Pues *carecen de cuerpo*, de *sentimientos* y ni siquiera tienen *relaciones humanas*. La relación entre ellos estriba únicamente en la discusión de valor. No es preciso que

sean hombres, de la misma forma podrían tratarse de ángeles. Pero no destinamos a los ángeles nuestra utopía radical. El hombre es indudablemente un ser racional, pero no es *sólo* eso.

¿A qué ideal corresponde, qué ideal establece, qué ideal expresa la “sociedad comunicativa libre de dominación”? *Constituye el ideal de “verdad” desde el punto de vista de la utopía radical* y la universalización concreta del juicio de valor “no es verdadero esto, sino aquello” desde la perspectiva de la filosofía radical. Contiene el concepto general de “verdad”; desde el punto de vista de nuestros ideales, es verdadero aquello que los hombres que actúan y argumentan racionalmente aceptan como verdadero de común acuerdo. Contiene el concepto “valor verdadero”, pues se fundamenta en el ideal de la discusión de valor filosófica. Esta “verdad” es —como el concepto de “verdad” en toda filosofía— “la verdad en tanto que bien”. Pues con la constitución de la verdad va acompañada de un sistema de derechos y deberes, ya que en la discusión de valores verdaderos la *justicia* se convierte en valor. La constitución de la verdad forma parte de la *libertad* de cada hombre. *Pero la verdad en tanto que bien todavía no es el bien; la verdad tan sólo es un elemento del bien supremo.*

b) Apel formula la moral de la comunidad comunicativa futura en estos términos: “Quien argumenta reconoce implícitamente todas las exigencias posibles de todos los miembros de la comunidad de comunicación que puedan ser justificados a través de argumentos racionales, (...) Las necesidades humanas son éticamente relevantes en calidad de “exigencias” interpersonales comunicables. Deben ser reconocidas, siempre que puedan ser justificadas mediante argumentos interpersonales”. Sin embargo si alguien me dice: “Te necesito”, ¿puedo responderle: “estoy dispuesto a reconocer tu necesidad, siempre que justifiques previamente tu exigencia mediante argumentos racionales”? No, no puedo hacerlo. Sólo son posibles dos respuestas: o “Heme aquí”, o bien “No soy capaz de satisfacer tu necesidad”. Hay algo, sin embargo, que de seguro *no* puedo hacer: no puedo esperar, y menos aún exigir, que esa necesidad se vea respaldada o confirmada mediante argumentos.

Si alguien me dice: “Necesito esto”, ¿puedo entonces contestarle que sólo aceptaré su necesidad si antes la justifica mediante argumentos racionales? No, tampoco puedo hacerlo. Puedo decirle: “Tómalo” o bien “No puedo darte lo que necesitas por este o aquel motivo”. Hay algo sin embargo, que con certeza *no* puedo hacer: no puedo esperar, ni mucho menos exigir, que razone su necesidad con argumentos. *No ha de argumentar quien dirija a mí su necesidad; he de ser yo quien lo haga, siempre que no pueda satisfacerla.*

Esto no quiere decir que las necesidades no se puedan apoyar con razones, pero una cosa está clara y es que, en la mayor parte de los casos, la justificación de necesidades se realiza *mediante el recurso a otras necesidades*. Las necesidades, o no se pueden justificar racionalmente de ninguna forma, o se justifican con otras necesidades. Cuando se trata de justificar necesidades, sólo es posible situarse *fuera* de ellas en casos muy excepcionales. La totalidad de las necesidades es imposible de incluir en la argumentación, pues la argumentación tiene sus límites. Si una comunidad de productores declara que necesita determinada máquina, no puede exigirse una justificación argumentada. La respuesta probablemente sería: “Porque facilita el trabajo y nos proporciona mayor tiempo libre” —lo cual constituye sin embargo, una nueva enumeración de necesidades. Se podría dar un paso más y decir: “Argumentad por qué ha de ser más fácil vuestro trabajo y para qué necesitáis más tiempo libre”, y la contestación probablemente fuera: “Porque no queremos estar tan terriblemente cansados y desearíamos ocuparnos en cosas que nos agradaran, para las cuales no tenemos tiempo” —es decir, *nuevamente* una enumeración de necesidades.

El reconocimiento de las necesidades de los demás no puede depender de que uno las explique racionalmente o no. *Las necesidades de los demás deben ser reconocidas incondicionalmente*. Cuando no seamos capaces de satisfacerlas, somos *nosotros* quienes debemos explicar nuestra actitud, *no podemos poner en tela de juicio la necesidad* sólo por no poderla satisfacer.

Un mundo en el cual hubiese que justificar todas las necesidades sería *moralmente todavía aún inferior* al mundo en el que vivimos. El ideal de la comunidad comunicativa no puede ser puesto en relación con el bien, con el ideal moral del futuro. No queremos una moral que *consista únicamente en un sistema de derechos y obligaciones*. No queremos establecer como ideal una moral que excluya o descuide todos los valores morales *más allá del deber*. No queremos establecer como ideal una moral que pase por alto los valores de las relaciones humanas directas: la amistad, la bondad, el amor y la caridad, la simpatía, el agradecimiento y la generosidad. No queremos establecer en calidad de ideal una moral en la cual no se tenga en cuenta que el otro, la persona, la necesidad del otro es para mí un valor incondicional fuera de toda duda.

Pues si alguien a quien *amamos* dice “¡Te necesito!”, en ese caso sólo podemos responder: “Aquí estoy”. Si la necesidad, la persona del otro es para mí un valor que no puede ser cuestionado, no podré contestar a quien suplica “Necesito esto” más que: “No me importa *por qué* lo necesitas; tómalo”.

Las relaciones propias de la argumentación racional *no* son una relación amorosa.

Volvamos sobre lo dicho acerca de la moral. El bien es una categoría de orientación axiológica que posee carácter imperativo; la moral es al menos en primera instancia— un sistema de reglas cuya esencia consiste en que *debe* tener preferencia sobre todos los demás sistemas normativos de la sociedad. Pero las reglas de este sistema normativo están formuladas de forma concreta, en una red de normas conexas; es *obligación* de cada hombre actuar de acuerdo con estas normas. Una red conexas de normas, se ha dicho; pero esa conexión no es necesariamente coherente. El sistema de reglas morales contiene a menudo innumerables normas de comportamiento diferentes que incluso se contradicen; y exige que todo hombre las ponga en práctica. Las normas difieren según las clases, las capas de la sociedad e incluso según las objetivaciones: puede que quien cumple con su obligación en un aspecto, no haya cumplido con

ella en otro. Dada la *alienación de la moral* se hace cada vez más difícil para el individuo contar con el dilema de la moral, asumirlo conscientemente y hacerlo valer. Enredado en la trama de la red de obligaciones heterogéneas *no* ajustadas a su persona, el individuo se ve forzado a poner en duda la validez de las normas, a no hacerlas valer, o simplemente a subordinar la acción a un valor en curso descuidando la situación concreta, la propia personalidad y la persona a la que concierne la acción. Es cierto que la moral alienada desarrolla ciertas facultades, pero a la vez permite que se atrofien otras. *El hombre que avanza a tientas en la selva de las obligaciones jamás puede llegar a ser una personalidad moral.*

Kant pretendía solucionar este dilema excluyendo toda obligación concreta y estableciendo en su lugar la fórmula universal del cumplimiento del deber. Sin embargo, con ello no hacía más que expresar en forma de una teoría nueva que la moral es un sistema normativo que debe ser preferido a todo otro sistema de reglas. Con lo cual se reproducen —si bien no en la teoría, sí para todo aquel que haga suyo el imperativo categórico kantiano— los mismos problemas que Kant intentaba evitar: sin contenido de deber tampoco existe *el* deber como tal. Esta ética, a su vez, elimina el dilema de la moral excluyendo la acción de la ética.

La *Crítica de la razón práctica* está adecuada a la época burguesa; es indudablemente su ética más consecuente. Establece que el hombre empírico de la sociedad burguesa —el hombre descrito en la antropología de Hobbes— es *inepto* ab oro para tener en cuenta el dilema de la moral y asumirlo. Si se propone la comunidad de los que argumentan racionalmente en calidad de ideal de valor único, último y se agrega a él la moral, no se ha hecho en esencia otra cosa que socializar la ética de Kant. También en ella hay un *solo* deber: la obligación del argumento racional. Ella constituye la moral, como hemos visto en caso de Apel. Sin embargo, para Kant, el hombre moral es exclusivamente el ser racional, no el hombre en sí. Conoce asimismo el *homo fenomenon*, pero es el *homo nuomenon* precisamente quien da la ley al *homo fenomenon*. Sin embargo la comunidad

de los que argumentan racionalmente es en parte una *comunidad de personas que actúan*, y en parte también una comunidad de hombres empíricos. No se puede ni tampoco se debe concebir al hombre, en una comunidad organizada en razón de la acción, como ser únicamente racional. A la utopía racional corresponde un hombre que sea un ser moral en tanto que hombre empírico y no sólo en cuanto a ser racional, un hombre dotado de la posibilidad y la capacidad de meditar y aplicar responsablemente el dilema de la moral, un hombre capaz de actuar por responsabilidad propia —más allá de la obligación—, un hombre que satisfaga una necesidad aún cuando resulte inexplicable, un hombre que sea —permitámonos la expresión simple y desgastada— un *hombre bueno*.

Lukács ha establecido dos prescripciones para superar la ética del deber. En sus obras de juventud desdobló su ética en “primera” y “segunda” ética. La “segunda” ética *es la ética de la bondad*, más allá del deber. En el mundo burgués el período de la perfecta “pecaminosidad”, sólo unos pocos alcanzan esta ética: la bondad es una “gracia”. La “ética de la bondad” sólo se puede generalizar en el seno de la comunidad. En sus obras tardías Lukács rechaza absolutamente la ética del deber para poner en su lugar la *ética de la personalidad*.

A este particular, desearíamos hacer una precisión. No podemos imaginar una ética de la cual sea posible eliminar el deber. Para repetirlo una vez más: el bien es una categoría de orientación axiológica imperativa y como tal posee una función constitutiva de la sociedad: en primera instancia, la moral es un sistema normativo que debe tener preferencia sobre todos los demás. No existe ningún sistema normativo sin reglas; no existe ninguna moral sin normas que deban tener preferencia sobre todas las restantes reglas, a las cuales debe atenerse la totalidad de los hombres y que por consiguiente nos imponen unos deberes a todos nosotros. Al mismo tiempo, establecen también una moral para la utopía radical situada más allá del deber: *Una ética de la personalidad y la bondad*, una ética que no desdobra el hombre en *homo fenomenon* y *homo noumenon*.

La solución de este problema la vemos así:

Para la utopía racional perseguimos ideas de valor que —en calidad de ideas de valor— sean *incondicionalmente normativas*, ideas de valor que por obligación deba aceptar como válidas y desear poner en práctica todo hombre. Al mismo tiempo, la naturaleza de estas ideas de valor ha de ser tal que su realización no sólo no excluya sino que *presuponga* lo que está más allá del deber; *deben ser de tal naturaleza que no contengan ningún tipo de norma concreta referente a su realización*. Buscamos valores universalmente válidos cuya realización presuponga *en todos los casos* el reconocimiento que este dilema conlleva, la responsabilidad personal y la personalidad que acepta esa responsabilidad; estos son, pues, los valores guía *cuya validez universal se expresa y constituye precisamente en acciones que no pretenden la validez universal*.

Por lo que hemos visto, cuando se establece solamente una comunicación libre de dominación, no se va más allá de la ética del deber. Para pensar nuestra utopía hasta el final, tenemos que proponer *todavía* otros valores.

Uno de los signos de genio de Kant se evidencia en el hecho de que sabía lo que olvidaron sus continuadores: que su ética tenía que ser complementada con tales valores. Por esta razón incluyó en su *Metafísica de las costumbres* dos valores materiales: en primer lugar la *propia perfección*, en segundo la *felicidad ajena*.

La perfección propia implica que es obligación de todos los hombres perfeccionar los propias facultades de acuerdo con su personalidad, sus circunstancias y su situación concreta; se trata pues de un valor con derecho a validez universal que se puede hacer valer *exclusivamente* en acciones sin pretensión de validez universal, ya que todos los hombres poseen capacidad y características diferentes y una personalidad diversa y se encuentran en situaciones distintas.

Según Kant, la felicidad ajena implica ante todo que *no* nos corresponde a nosotros determinar qué hace feliz a otro hombre. A este respecto no puede existir ninguna norma general ni

tampoco la hay. Cualquier otro hombre sabe *por sí mismo* —y sólo él mismo— en qué consiste para él la felicidad. Si se desea la felicidad de todos los hombres, y es nuestra obligación deseársela, se debe, pues, proceder *de distinta manera* en cada caso particular. Así, este valor universalmente válido sólo se puede hacer valer en acciones sin pretensión de validez universal.

Si relacionamos los dos conceptos de deberes materiales formulados por Kant con el ideal de hombre propio de la filosofía de Marx alcanzamos *dos valores últimos que deben ser establecidos* en calidad de *ideales de valor* de la utopía radical. Si sucede así, alcanzamos una ética que *si bien remite al deber, al mismo tiempo, sin embargo, está más allá del deber*.

Por el momento vamos a interpretar el deber material de la “felicidad ajena” desde el punto de vista del ideal humano de Marx.

Este valor, cuya aceptación como ideal de valor recomendamos, es decir que formulamos con pretensión de validez universal, consiste en *el reconocimiento y la satisfacción de las necesidades de todos los hombres*. Esta idea de valor es “el ideal del bien” en nuestra utopía racional.

Sin embargo todos los valores de los cuales recomendamos la generalización deben poder ser referidos sin contradicción a las ideas de valor en curso *actualmente*, en particular al bien supremo, la libertad. Sin ello nuestro valor no puede ser un valor verdadero.

Una interpretación, una significación de la libertad como ideal de valor, que relacionamos sin contradicción con este ideal, y a la cual no debe contradecir ninguna otra interpretación encuentra su expresión en la siguiente norma kantiana: “¡El hombre no debe servir de medio a los demás hombres!”

Nuestro valor *no debe contradecir* esta norma, si lo hiciese, no se trataría de un valor verdadero y no podríamos pretender su validez universal. Por ello sólo podemos formular “el ideal del bien” de la siguiente forma: *El reconocimiento y la satisfacción*

de la necesidad de todos los hombres en la medida que esto excluya la utilización de los demás como meros medios.

Este valor hace justicia a todos los criterios que hemos propuesto con respecto a los ideales de valor de la utopía radical. Dado que debe reconocerse la necesidad de todo hombre este valor remite al universal último, a la humanidad. Dado que se debe reconocer la necesidad de todo *hombre* en tanto que individuo ese valor remite al particular último, a la *personalidad*. Al mismo tiempo se trata de un valor que no sólo garantiza la *pluralidad de las necesidades*, sino que la *presupone*. Según hemos visto, es un deber que sólo puede hacerse valer universalmente en el caso de que su aplicación en la acción concreta no pretenda la validez universal: se trata de reconocer y satisfacer la necesidad *propia* —siempre concreta— de todo hombre. Sólo puedo comprender de este modo la frase de Marx “A cada cual según sus necesidades”.

Kant tiene razón: el amor no es un deber. Pero cuando afirma: acepta y satisface la necesidad de todos los hombres”, el valor del amor está cimentado en este deber, de la misma manera que lo están los restantes valores de las relaciones interhumanas personales: amistad, amor, generosidad, comprensión, tacto, compasión y sobre todo la bondad. Si alguien a quien amamos dice “Te necesito”, sólo es posible responder una cosa: “Aquí estoy”.

Pero la filosofía debe constituir tanto “el bien” como “la verdad”. Los ideales de verdad, bondad y belleza no deben contradecirse mutuamente; cada uno de ellos contiene al otro: todos al bien supremo.

Hemos descrito la “comunicación sin dominación”, la discusión de valor filosófica institucionalizada en calidad de ideal de la utopía radical: es el ideal de *verdad*. Partimos de que la democracia realizada y la personalidad democrática que le corresponde constituyen los *valores verdaderos*. A ese ideal hemos de vincular el ideal del bien, *para que el bien sea verdadero*.

Los valores que muestran afinidad con las necesidades deben

ser objeto de la discusión de valor racional, filosófica. Sin embargo *la necesidad misma* no puede ser objeto de la discusión de valor. La necesidad debe ser reconocida incondicionalmente —así lo establece el ideal del bien.

La discusión de valor no puede debatir la cuestión de saber si reconocemos o no la necesidad del otro. Pero una cosa es segura: cuando se nos dice: “Te necesito” o “Necesito esto”, son posibles dos respuestas distintas. O bien: “Aquí estoy” “Tómalo”, respectivamente, o bien: “No puedo satisfacer tu necesidad”. Como hemos visto, para la última contestación hay que aportar argumentos.

Para evitar malentendidos, subrayemos una vez más: el reconocimiento incondicional de las necesidades significa que toda necesidad debe ser reconocida siempre que no aparezca en contradicción con una interpretación fundamental del ideal de libertad ni con la norma que de ella resulta, según la cual, el hombre no debe servir a los demás de simple medio. Se sobreentiende que la respuesta a la cuestión de saber si la satisfacción de una necesidad se manifiesta y exige satisfacción no contiene el momento en el cual se considera al otro hombre como un simple medio. Se trata de una cuestión relevante para la discusión de valor filosófica.

El *ideal del bien* contiene dos elementos: el reconocimiento de todas las necesidades y la satisfacción de todas las necesidades. “Toda necesidad debe ser reconocida” es una *idea constitutiva*; “Toda necesidad debe ser satisfecha” es una *idea reguladora*.

Actuamos bajo la dirección de ideas reguladoras, reconocemos esta idea de ideas reguladoras, reconocemos esta idea como universalmente válida; pero forma parte de la naturaleza de las ideas regulativas que su realización sea sólo concebida en un *proceso infinito*.

Por consiguiente, la discusión de valor filosófica que precede a la utopía radical no se ocupa de si deben ser satisfechas todas las necesidades. Pues al igual que la discusión de valor filosófica, establece en calidad de valores verdaderos todos los valores que muestran afinidad con las necesidades. En la discu-

sión de valor filosófica se trata de saber cuál es el valor verdadero a fin de concederle la *prioridad* con respecto a la decisión concreta, la decisión referida a la acción: en la discusión de valor práctica se establece una jerarquía de necesidades con las cuales los valores muestran afinidad.

Si la discusión versa sobre la cuestión del saber si una necesidad es “auténtica” o no, si el reconocimiento de una necesidad se vincula a una argumentación racional, entonces la discusión de valor *no* es democrática. Pues ¿quién podría arrogarse el derecho y cuestionar la “autenticidad” de las necesidades de los demás?

No es objeto de la discusión de valor democrática si la necesidad del otro deber ser reconocida o no, ni tampoco lo es si debe ser reconocida o no la exigencia de satisfacción de la necesidad. En la discusión de valor democrática se trata de lo siguiente: “Si satisfago tu necesidad, no puedo satisfacer la suya; si satisfago su necesidad, no puedo satisfacer la tuya. Ven, reflexionemos juntos, busquemos juntos la verdad. ¿Qué necesidad —y que valor con afinidad hacia ella— debe tener prioridad? Reconozco por igual ambas necesidades. Sé que ambas debieran ser satisfechas, pues eso es una idea reguladora. Pero no pueden ser satisfechas las dos aquí y ahora. ¡Decidamos pues conjuntamente cuál debemos elegir a la satisfacción de qué necesidad debemos dar prioridad!”

Todo hombre participa en calidad de *racional* en la discusión de valor democrática, filosófica. Por su parte no deben explicar sus necesidades, sino los valores que expresan afinidad hacia sus necesidades. De acuerdo con la fórmula de la responsabilidad concedida en la discusión de valor filosófica deben hacer abstracción en el curso de la argumentación —pero sólo entonces— de sus necesidades, sus valores, o más precisamente, de todo lo que sus necesidades tengan de *particular*. Justamente ese es su deber. Al mismo tiempo, tienen el *derecho* de hacer también abstracción en toda discusión de valor del hecho de que un valor esté vinculado con la necesidad de *otro hombre*, precisando todavía más: de hacer abstracción de todo lo

que haya de *particular* en la necesidad del otro.

Sin embargo el hombre *jamás* es *sólo ser racional*. Lo es desde el *punto de vista* de la discusión de valor filosófica, pero de hecho él mismo participa en ella como *personalidad indivisible*. En su calidad de personalidad indivisible, *no está obligado a hacer valer este derecho*. Dado que la satisfacción de las necesidades de los demás es un ideal de valor de la utopía radical que impone a todos una idea reguladora, podemos suponer que existen hombres para quienes la idea reguladora concerniente a los demás sería una idea constitutiva. Por consiguiente uno puede suponer que existen hombres que conceden la prioridad a un valor precisamente *porque* muestra afinidad con las necesidades *de otros*, no con las necesidades propias. Esta actitud no es una condición de la discusión de valor filosófica, *no* forma parte constitutiva de la personalidad democrática: caracteriza al *hombre bueno*.

Pero es cierto que la bondad y el amor no pueden ser la actitud fundamental *universal* en las relaciones humanas mediatizadas. Ahora bien, las formas institucionalizadas de la discusión de valor filosófica se corresponden con esas relaciones humanas mediatizadas. No es concebible una sociedad en la cual la mayoría de las relaciones interpersonales no aparezcan mediatizadas

En los contactos humanos directos el hombre está implicado en su personalidad concreta, no como ser puramente racional, sino siempre y necesariamente como *hombre entero*, y no puede hacer abstracción ni de la propia individualidad ni de la del otro. Esta individualidad es siempre una unidad que contiene, también en su relación consciente con el género humano, el carácter único de los hechos particulares y del punto de vista particular. En tales relaciones, las necesidades con las cuales se presenta la una a la otra son siempre de naturaleza *cualitativa*. El valor máximo que muestra afinidad con estas necesidades es siempre la otra persona, la singularidad del otro. En el dominio de las relaciones humanas directas no hay discusión de valor filosófica, más precisamente: en el caso de que la hubiese, en

parte no estaría institucionalizada, en parte no remitiría a los valores de las relaciones en sí, sino a otros valores. Ahí no hay derechos ni obligaciones: ni la amistad ni el amor son un derecho o un deber. En las relaciones humanas directas el reconocimiento y la satisfacción de la necesidad del otro son ideas igualmente constitutivas. En el momento en que deja de serlo, la relación misma se ha disuelto, pero en ese caso tampoco es necesaria ni posible una argumentación filosófica. La ruptura de una relación significa que confrontamos una necesidad con la ausencia de necesidad: “¡Te necesito!” —“Ya no puedo satisfacer tu necesidad, pues por mi parte no existe ninguna necesidad”. Cualquier otra argumentación es falsa, pues no sería más que pura racionalización.

El número de relaciones humanas inmediatas es mínimo. Pero precisamente tan escasas relaciones son las *más esenciales* en la vida del hombre.

Concebimos la utopía radical, así pues, como una sociedad en la cual los hombres en el curso de relaciones esenciales, exigen en calidad de idea constitutiva el ideal del bien con sus dos momentos. Se trata de relaciones —incluyendo las relaciones de amistad dentro de una comunidad elegida libremente— en las cuales la realización del valor del bien llega a constituir la segunda naturaleza del hombre. La personalidad que se constituye aquí a tenor del ideal del bien es más que una personalidad democrática: es ya una *personalidad moral*.

c) Como punto de partida del *tercer ideal* de nuestra utopía radical, tomamos el deber de autoperfeccionamiento. Es este el valor que ocupa el máximo lugar en la jerarquía de valores de Marx: la riqueza humana. Sabemos que en la teoría de Marx la abolición de la alienación presupone la identificación de género humano e individuo; es decir, que la "riqueza del hombre" se corresponde con la riqueza del género humano y significa a su vez la riqueza de cada uno de los individuos, de la personalidad.

“Riqueza del género humano” significa *el despliegue de todas las facultades materiales, psíquicas y espirituales de la especie*

humana. “Riqueza de la personalidad” significa *la apropiación y elaboración de todas estas facultades materiales, psíquicas y espirituales por cada uno de los individuos de la sociedad*.

Dado que no presuponemos la identidad total de género e individuo, pero sí una relación conciente de todos los hombres con el género humano, vamos a formular este ideal de la manera siguiente; “La elaboración de todas las facultades materiales, psíquicas y espirituales del género humano, y el despliegue complejo, armonioso de las *propias* facultades materiales, psíquicas y espirituales de todos los hombres a través de una *apropiación adecuada a la personalidad* de la riqueza del género”.

Esta formulación del valor establece que *todos* pueden apropiarse del nivel dado de riqueza social, es decir, que el valor remite a la humanidad en tanto que extremo más universal. Este valor presupone también que todos hagan valer la riqueza mediante la elaboración de las facultades y necesidades propias; remite, pues, a la personalidad como lo último particular.

El despliegue de todas las facultades materiales, psíquicas y espirituales del hombre significa: el desarrollo de la facultad y la necesidad de actividad; el despliegue de la facultad y la necesidad de sentimientos y goces; el desarrollo de la facultad y la necesidad del gusto; el despliegue de la facultad y la necesidad de tener una actitud teórica; el desarrollo de la facultad y la necesidad de la comunicación humana, etc. Además presuponemos también la *armonía* entre todas estas facultades y necesidades. El hombre complejo y armonioso, con sus facultades y necesidades desarrolladas: este es el *hombre bello*.

Nuestro tercer ideal es el ideal de la *belleza*. Para que el mundo sea el hogar de la humanidad, también la belleza debe —como condición necesaria— “volver a encontrar el camino de casa”. Condición para ello es la vinculación de la belleza de los objetos a la facultad global de crear y disfrutar de lo bello desde la vida cotidiana a las objetivaciones más elevadas del arte.

Sin embargo el ideal filosófico de la belleza no se puede concebir independientemente del ideal de bondad ni tampoco del

ideal de verdad. Pero, ante todo, este ideal no debe estar en contradicción con el bien supremo, es decir, con la libertad; *debe* ser concebible conjuntamente con todos los valores concernientes a la libertad. Lo cual quiere decir que también todos los valores referidos a la elaboración de capacidades y necesidades humanas *tienen que excluir de sus filas todas aquellas necesidades que remitan a otro hombre en calidad de simple medio*.

Son las necesidades *cuantitativas* del hombre las que presuponen la degradación del otro hombre a simple instrumento —avaricia, afán de gloria, avidez de poder. Por ello las necesidades puramente cuantitativas quedan excluidas del mundo de las necesidades del ideal de belleza. Pero esa exclusión no contradice en absoluto el ideal de belleza, al contrario: constituye la *condición* necesaria para su realización. Pues la elaboración de necesidades puramente cuantitativas corroe la personalidad, necesidades semejantes no son condición, sino, por el contrario, el máximo obstáculo del desarrollo de un hombre complejo, rico en pretensiones materiales, psíquicas y espirituales. En efecto, cuando las necesidades son variadas, *la cuantificación de una necesidad marca el límite para la cuantificación* de otra necesidad cualitativa.

El ideal de belleza también está vinculado al ideal del bien de otra manera: en lo que atañe al despliegue de las facultades de la humanidad y la personalidad también éste impone deberes a la personalidad. Esto significa que el ideal de belleza contiene asimismo el *elemento imperativo*. Constituye pues un valor válido de naturaleza imperativa, que sólo *puede ser exigido individualmente*, cuya realización por tanto no pretende validez universal, ya que todos los hombres tiene que elaborar sus *propias* capacidades y necesidades en razón de una relación consciente con el género humano, y la propia naturaleza genérica. Sin embargo, cada hombre es único e irrepetible. Sólo puedo interpretar de esta forma la frase de Marx “A cada cual según sus capacidades”.

También en esta ocasión se trata de un ideal que no sólo per-

mite sino que presupone la *pluralidad*. Una pluralidad de necesidades, de capacidades, de formas de vida.

Pasemos ahora a la dependencia entre el ideal de belleza y el ideal de verdad.

Al igual que el ideal de bondad, también el ideal de belleza contiene dos momentos: por una parte de elaboración de la riqueza de la sociedad, por otra la apropiación adecuada a la personalidad de la riqueza mediante una elaboración de las capacidades y necesidades de cada hombre individual.

La elaboración de la riqueza social sólo puede constituir una idea *regula lora*. Pues, en efecto, presupone el *progreso infinito*: por una parte, el del conocimiento, por otra el de la formación de objetivaciones, incluyendo la producción social. Dicho brevemente, presupone una sociedad *dinámica*. Nunca se podrá afirmar que *ya* se ha conseguido la riqueza de la sociedad.

Acerca del *cómo* de la dinámica social —sobre la cuestión de qué objetivaciones deben ser desarrolladas concretamente y a qué ritmo— sólo es posible *decidir* en el curso de una discusión de valor democrática, en una discusión en la cual el hombre participe como *ser racional*, como perteneciente a la comunidad de los protagonistas de la argumentación. Quienes argumentan tienen que estar orientados por la idea reguladora de que la riqueza de la sociedad *debe* ser desarrollada; sin embargo, sobre la cuestión de qué valor concreto habrá de tener prioridad se debe decidir de nuevo: en una discusión racional de valores verdaderos entre sí.

La discusión de valor democrática *no* es competente para decidir qué capacidades o qué necesidades debe desplegar una personalidad o una comunidad en un nivel dado de riqueza social, ni para decidir cómo debe de ser representada la armonía o la propia forma de vida de la personalidad. La declaración “Estas son mis capacidades, éstas son las capacidades que deseo desarrollar” constituye un último extremo al igual que la afirmación “Mi necesidad es ésta”. Tampoco a este respecto se puede exigir una argumentación. Detengámonos aquí un momento.

La elaboración de nuestras capacidades y necesidades es *un solo y único proceso*. Al afirmar que la necesidad del otro debe ser reconocida incondicionalmente, sostenemos al mismo tiempo que la competencia del otro debe ser también reconocida incondicionalmente con vista a la elaboración de sus capacidades. Sobre este particular tampoco necesito justificar mi argumentación. No es imaginable ninguna discusión de valor democrática que sea competente al respecto. Pero ¿acaso significa esto que excluimos de nuestra utopía radical todas las formas de *crítica de las necesidades*?

No puedo imaginar ninguna sociedad *adecuada al hombre* en la cual no se haga valer de alguna manera la crítica de las necesidades.

Sin embargo la instancia completa para la crítica de las necesidades no es la discusión de valor democrática. La crítica sólo es concebible en forma de relaciones humanas personales e inmediatas, sin llegar a convertirse en una tiranía de la necesidad.

No deben ponerse en tela de juicio las necesidades del otro; las necesidades de los demás deben ser reconocidas incondicionalmente. Los valores que muestran afinidad con las necesidades de otros hombres deben ser reconocidos en calidad de valores verdaderos.

La crítica de las necesidades, cuyo dominio y esfera constituyen las relaciones humanas inmediatas, sólo puede ser entendida como *recomendación*.

La exigencia de esta recomendación consiste en el hecho de que el otro, ese hombre concreto, es para mí un valor en sí. Basta con esta razón para que la crítica de las necesidades no pueda ser objeto de una discusión de valor democrática.

El valor que orienta la recomendación de la crítica es el valor del tercer ideal concebido desde el punto de vista de la realización del segundo ideal. Un hombre dice a otro en razón de que le importa, en razón de que lo aprecia: “Reconozco tu necesidad, pero creo, opino, siento que podrías desarrollar

varias de tus capacidades, que posees facultades cuya elaboración no exige estas necesidades”. Con todo, la *verbalización* debe ser a lo más un elemento de la crítica; pues su esencia es la prestación de *ayuda*. La crítica de las necesidades es una *sugerencia*, puesto que su factor decisivo no es el argumento racional, sino el *amor activo*. El amor activo de la crítica de las necesidades es un *medio de educación*. No puedo concebir una sociedad adecuada al hombre sin esa educación mutua. Pero la discusión de valor filosófica institucionalizada no es una instancia competente de educación, y la propia discusión de valor —en su forma no-institucionalizada— tampoco consiste en la educación mutua, como máximo es un elemento de ella. En consecuencia califico de sugerencia la crítica de las necesidades, pues su punto de partida es el reconocimiento de la necesidad de los demás y es siempre recíproca.

La elaboración de las capacidades propias y las necesidades correspondientes, la apropiación de la riqueza actual de la sociedad está concebida como *idea constitutiva* de nuestra utopía radical, y así lo hacemos por nuestra parte. En efecto, el individuo es un ser finito, mortal; por consiguiente no puede ser ilimitado el cultivo de sus capacidades y de las necesidades referidas a ellas. No es la sociedad quien deba responsabilizarse de que el individuo “administre” sus capacidades y necesidades; de ello ya se encarga la finitud de su vida.-En cualquier caso, el hombre tiene que dominar sus capacidad y necesidades. Estaría en contradicción con el concepto de hombre el desarrollo de *todas* las necesidades cualitativas.

Hasta ahora hemos hablado de que todos los hombres elaboran sus propias capacidades por medio de la apropiación de la riqueza de la sociedad en el nivel dado. Hasta ahora nos hemos referido a dos extremos *últimos*: la humanidad y la personalidad. Pero la humanidad no puede constituir el único sistema de referencia concerniente a la elaboración de las capacidades humanas. En primer lugar, la elaboración de las capacidades tiene por supuesto la *tarea*, y en segundo el *otro*, que exige esa tarea o a quien va referida ésta. La necesidad de reconocimiento es una necesidad humana indispensable. Uno desarrolla

sus capacidades no sólo por amor propio, sino por el bien de los demás, él desea ser reconocido por la propia responsabilidad, se pretende ver confirmados los resultados mediante el *reconocimiento por parte de los demás*.

La democracia realizada, el sistema institucionalizado de la discusión de valor filosófica juega un papel preponderante en las relaciones humanas mediatizadas. El hombre participa en esta discusión en calidad de ser puramente racional.

Sin embargo el hombre no es sólo un ser racional. No pretende solamente que la verdad de sus valores sea reconocida, el hecho de tomar parte en la discusión de valor racional no le satisface plenamente. La discusión de valor democrática desarrolla en él una sola capacidad y una sola necesidad: la capacidad y la necesidad de la argumentación filosófica. Con todo, de acuerdo con el ideal de belleza, es una idea constitutiva de la utopía racional que el hombre desarrolle armónicamente multitud de capacidades cualitativamente diferentes.

Sin comunidad no es posible el desarrollo de las capacidades humanas. Sólo una *comunidad* puede *fixar las tareas* a través de cuya realización se desarrollen las capacidades: sólo una comunidad puede garantizar el reconocimiento de la creatividad, el reconocimiento del despliegue de las capacidades y de toda creatividad, *independientemente* de la importancia que pueda revestir para el conjunto de la sociedad, de la novedad y del peso de la realización.

Por este motivo tan sólo podemos imaginar la utopía radical como una nueva sociedad de individuos libremente asociados en comunidades.

El hombre únicamente se aísla en casos extremos. El desarrollo de la forma de vida —de una forma de vida nueva— presupone relaciones recíprocas entre personas diversas. La forma de vida se elabora conjuntamente —conjuntamente con los demás. En consecuencia, la realización del ideal de belleza supone *también el desarrollo de formas de vida comunitaria bellas y libres*. Son bellas y libres todas las formas de vida comunitaria en las cuales la comunidad misma no es un obstáculo para el

desarrollo múltiple y armonioso de las capacidades y necesidades humanas, sino que por el contrario las fomenta.

La estructura de las capacidades y necesidades de los hombres es vanada. En la utopía radical nos imaginaremos, pues, comunidades con formas de vida diversas. En otras palabras: proponemos la *pluralidad de las formas de vida*.

Si por tanto queremos servir de mediadores entre el deber y el ser, si nos determinamos por una interpretación desde el punto de vista del deber, de lo que es posible hacer justamente ahora, no podemos considerar la pluralidad empírica de formas de vida presente en la actualidad como un obstáculo que haya que superar. La utopía radical también se puede desarrollar a partir de la pluralidad de formas de vida existente, determinándose la forma de vida no ya por el interés sino por la necesidad, ni tampoco por la convención sino por la elección libre, autónoma.

Autonomía y pluralidad de formas de vida

Según el punto de vista de uno u otro de los tres ideales concretados, predominan en cada caso relaciones diferentes. Desde el punto de vista del ideal de “verdad” prevalece la relación del *hombre en la sociedad* —el hombre en calidad de ser *racional*—, desde la perspectiva del “bien” la relación del *hombre con los demás* —el hombre en tanto que ser capaz de compasión— desde el punto de vista del ideal de “belleza” la relación del *hombre con la comunidad* —el hombre como ser *creativo y fruidor*. Pero el hombre es un ser único: el hombre democrático, el hombre moral y el hombre creativo son un mismo hombre. El hombre en calidad de ser democrático, moral y creativo, el hombre que hace valederos tales ideales conjuntamente, es el hombre *autónomo*, el hombre *libre*.

La condición común de los tres ideales descritos es la *libertad*. La libertad es el bien *supremo*, y los tres ideales no son sino la forma bajo la cual se manifiesta. Se trata de valores que, una vez obtenida la validez universal, significarían la realización de

la idea de valor “libertad”.

En efecto, si llegan a ser universalmente válidos, en forma condicional. Pues la filosofía no es un demiurgo. Puede decir “Hágase la luz”, pero no por ello se disiparán las tinieblas.

Al formular esas ideas con pretensión de validez universal, queríamos decir: *Deseamos* que los valores no muestren afinidad con los intereses sino con las necesidades, deseamos la abolición de la sociedad basada en relaciones de subordinación, de la división natural del trabajo, del mundo de la dominación. *Deseamos* que haya un punto de partida virtual sobre el cual se cree un *consenso* respecto de estas ideas en tanto que ideas. *Deseamos* además que se llegue a un acuerdo con respecto a *estos* valores, pues *queremos* que los hombres se pongan de acuerdo sobre las ideas de valor que garantizan la pluralidad de la personalidad, de las formas de vida. *Queremos* pues un *consenso* que haga imposible el *consenso* sobre la totalidad de las teorías concretas. No queremos que sólo exista una interpretación verdadera de Hamlet y *no* queremos que —sea cual fuere el contexto— solamente sea concebible una única acción o recomendación para la acción justa y verdadera. Sin embargo, ¿cómo *podemos* pensar así habiendo establecido al hombre en calidad de ser *autónomo*?

La discusión de valor filosófica es una discusión entre valores verdaderos. Puede tratarse de una discusión teórica o práctica. En la discusión teórica no estame obligados a actuar. Por este motivo podemos concebir con facilidad la discusión de valor teórica como una discusión de hombres autónomos, aunque no haya consenso respecto de los valores o las teorías. Todos aquellos que participan en la discusión reconocen que el valor del otro es verdadero y que su propio valor verdadero muestra afinidad con las propias necesidades. Por ello aplica esos valores con toda autonomía en la teoría, de la misma forma que el otro puede poner en práctica en la teoría con toda autonomía los valores afines a las propias necesidades. Habrá tantas interpretaciones de Hamlet como valores afines a sistemas de necesidades pero ninguna de ellas privará de su autonomía al

sujeto creador de otras interpretaciones.

De este modo la discusión todavía podrá continuar siendo una discusión auténtica. Puede versar sobre *qué* teoría es más completa o más bonita, o sobre la relación mutua entre comprensión y pseudo-comprensión. En esencia, la discusión va destinada al “tercero”, él es quien ha de aceptar la interpretación de éste o aquel contendiente, no es grave que un grupo acepte ésta y el otro aquella; al contrario, esto es precisamente lo deseable. Pues, en efecto, el acuerdo sobre los valores concretos excluiría lo que no debe ser excluido: la elaboración, el desarrollo de los valores y la condición de éstos, la dinámica de la sociedad. El consenso sobre la verdad solo es fructífero por el lado *pragmático* de las ciencias de la naturaleza; pero aquí no podemos abordar esa cuestión.

Sin embargo en la discusión práctica se está obligado a actuar. Dentro de un periodo dado hay que decidir, aquí y ahora, qué acción recomendada, por qué valor verdadero es preciso elegir. Aquí el problema no parece tan simple. Si únicamente el primer ideal —el ideal de la discusión de valor filosófica— fuese el ideal de la utopía radical, *entonces deberíamos desear que se llegase a un acuerdo en todas las discusiones de valor prácticas*, pues de no suceder así siempre quedaría algún hombre cuya acción no sería *autónoma*, es decir, que entraría en conflicto con el bien supremo, con la libertad. Pero, si se aceptan entre los ideales rectores el reconocimiento y la satisfacción de las necesidades del otro, se podrá imaginar cómo un *acto autónomo* puede existir también *sin* el *consenso* nacido en el curso de una discusión de valor. En efecto, cada uno puede entonces decir: “Es cierto que no me has convencido de que al actuar haya que preferir ese valor, pero sí de que ese valor es afín con tus necesidades. Reconozco por mi parte esa necesidad y *quiero satisfacerla* —por lo tanto, vamos a proceder de acuerdo con tu valor”.

Si, por lo demás, se acepta entre los valores rectores el desarrollo complejo de las capacidades, resulta también concebible la posibilidad de la acción *autónoma*, *sin el consenso* resultante

de la discusión de valor. Ya que en tal caso se podrá decir: “Es cierto que no me has convencido de que para actuar haya que elegir ese valor; pero sí de que la acción de acuerdo con el valor recomendado por ti, representa para mí una *tarea nueva*, constituye un desafío en cuya solución puedo probar y desarrollar mis facultades. Yo puedo mejorar en un dominio donde hasta ahora no había podido; actuemos, pues, según tu valor”.

En caso de que en una discusión filosófica de valores que expresen afinidad con las necesidades comunes de comunidades, las comunidades están *representadas* —y siempre que pensemos en una humanidad unitaria debemos presuponer imprescindiblemente un sistema de representación semejante— en esta medida, el representante de la comunidad puede recurrir asimismo al segundo y al tercer ideal de valor —el ideal del bien y de la belleza. Las mismas posibilidades de acción dentro de relaciones simétricas valen no sólo para igual participación en la discusión sobre valores, sino también para idéntica posibilidad de *interrumpir* la discusión. El representante de cualquier comunidad puede interrumpir la discusión diciendo: “No nos habéis convencido, pero por nuestra parte queremos haceros un *regalo*, hágase de acuerdo con vuestros valores.”

La circunstancia de tener que decidirse por este o aquel valor guía, en el caso de una actuación dada, enfrenta a los hombres con un *dilema*: el *dilema de la moral*. El dilema de la moral consiste en que no podemos hacer valer en la acción todos nuestros valores reconocidos como de validez universal. Por esa razón, la acción no puede pretender validez general; pero al mismo tiempo, mantiene la validez universal de los valores.

En consecuencia, cuando se trata de elegir con vistas a la acción entre los tres ideales, *decidimos bajo nuestra propia responsabilidad* cuál de ellos preferimos. Esa responsabilidad no puede cargarse sobre ninguna otra persona. Se puede decir: “Tú no me has convencido, pero me decido, en contraste con el ideal de la discusión de valor, por el reconocimiento y la satisfacción de la necesidad del otro; sé que mi actuación no puede pretender validez general; no puedo desear que todos

actúen así. Por lo que respecta a mi acción, he considerado la situación concreta, la necesidad concreta del otro. Pero respondiendo del contenido moral positivo de mi acción y asumo la responsabilidad.”

Ya hemos visto qué extraordinarios obstáculos se ponen en la sociedad burguesa al reconocimiento consciente y a la puesta en práctica del dilema de la moral, que en el lugar del dilema de la moral se sitúa una racionalización de los motivos particulares. Por eso el período burgués está desprovisto de una ética material de valores inmanente. La ética material de valores remite a la validez general; la ética de valores inmanentes es simplemente formal.

El dilema de la moral tiene que ser formulado, interpretado y defendido conscientemente en base a la ética de los valores puramente material. Por ello debemos recurrir, en cierto contexto y hasta cierto punto, a la ética material de valores cuando presentamos una sugerencia sobre la aceptación consciente de ese dilema. Por esa razón hemos concebido nuestra utopía racional de manera que *esté* bajo la orientación de *tres ideas de valor materiales*, sobre las que existe acuerdo en cuanto al punto de partida. Al mismo tiempo, sin embargo, vemos que la ética de los valores puramente material es *incompatible* con ciertas interpretaciones de la idea de valor de la libertad que, en su condición de valores verdaderos, no deben ser excluidas de la utopía racional. Nos referimos a la libertad de elección de valores, a la pluralidad de las formas de vida, tanto en relación con las personas como con las comunidades. Para Marx, la ética de valores puramente material es la ética de la comunidad de “individuos de corto alcance”; pero no la ética de la personalidad autónoma actual. Por este motivo, recomendamos por nuestra parte *una “combinación” de la ética material y de la ética formal de valores*. Con ello se pretende indicar una combinación según la cual el supuesto de la validez universal de las ideas de valor y la autonomía de cada acción individual, la aceptación de la responsabilidad personal en todos los actos de elección de valores y en las acciones racionales axiológicas son concebidos como pertenencia propia de todos.

La acción racional axiológica tiene dos “estadios”: se trata de elegir los valores y decidir en cada caso individual concreto a qué valores hay que dar vigencia, qué valores deben tener prioridad, a tenor de las circunstancias dadas, al fin supuesto, y en relación con las personas en cuestión. En esta decisión, se puede hacer valer conscientemente el dilema de la moral; pero no necesariamente. Pues hay situaciones en las cuales no es posible hacer valer todos los valores, dado que la situación misma está gravada por colisiones de valores, y situaciones asimismo en las que se hace *innecesario* hacer valer todos los valores, donde los valores adecuados a la situación, a la persona, a la situación, etc., son suficientes.

La ética material de los valores presenta la siguiente estructura: *da por supuesto el consenso de la comunidad, por lo menos en lo que respecta a las ideas de valor más generales, y exige, de cada uno que compare sus acciones con esas ideas de valor, que las refiera a ellas.* Al mismo tiempo, la realización concreta de los valores se deja a la discreción del *individuo*; cabe decir que en cuanto al *cómo* de la realización no hay *ninguna* norma obligatoria. Esto hace suponer cierta homogeneidad de las ideas de valor, en el sentido de que *no deben ser contradictorias*. Así, por ejemplo, de ningún modo se contradicen entre sí las ideas de valor de Aristóteles, sabiduría, valor, justicia, continencia, bondad, por nombrar sólo algunas de las principales —y en relación con la totalidad de ellas existió consenso social.

A la ética de los valores adecuada a las comunidades de hombres libres le atribuimos por nuestra parte una estructura similar, pero con una modificación —esencial, desde nuestro punto de vista. Pues concebimos nuestra utopía radical juntamente con la pluralidad de formas de vida. Con ello, no tomamos como base ninguna comunidad homogénea, sino innumerables comunidades, heterogéneas cuando se las compara entre sí, que se diferencian también en el plano de sus sistemas de necesidades y en su afinidad con los valores correspondientes. “Comunidad elegida” significa, en relación con lo dicho, que cada hombre pueda decidir libremente a qué co-

munidad quiere pertenecer y a cuál no-, en otras palabras: él puede elegir los valores con afinidad hacia determinados sistemas de necesidades a los que pretende dar vigencia en su forma de vida. De ninguna manera queremos eliminar de nuestra utopía radical *una conquista de la sociedad burguesa*, una adquisición que en Atenas aún no se conocía: la elección de valores. Por ello recomendamos en lugar de la ética material de los valores de Aristóteles, con sus “dos grados”, una estructura *con tres grados*, en la cual *el segundo contiene un criterio formal*: combinamos así, por tanto, la ética material con la ética formal de los valores.

El primer grado es el consenso sobre la naturaleza de los tres valores guía como *sistema incondicionado de referencia* de todas las acciones de contenido moral. El segundo grado es la gama de aquellos valores que, en calidad de *valores verdaderos*, pueden relacionarse sin contradicción con uno de los valores rectores, y que son los que dirigen la acción racional axiológica —tales valores son mantenidos sin solución de continuidad y reconocidos cuando menos por una comunidad. El tercer grado consiste en la realización de esos valores en la acción. Tanto la elección de los valores como la acción se efectúan bajo la responsabilidad propia de la personalidad, a ellas no es posible *referir ninguna* normativa social, ningún *deber ni norma materia!* concreta.

En consecuencia, la realización a través de la acción concreta del valor de la discusión de valor filosófica, da por supuesto la siguiente fórmula: “¡Argumenta racionalmente cuando debas hacerlo, donde debas hacerlo, respecto de la cuestión sobre la que debas hacerlo, en relación con la persona o cosa que debas hacerlo, cuando debas hacerlo!”

El valor que representa el reconocimiento y la satisfacción de las necesidades de otros, se puede en acciones concretas hacer valer según la siguiente fórmula: “Reconoce las necesidades de otros cuando debas hacerlo, y satisfácelas cuando debas hacerlo, en la materia en que debas hacerlo, en relación con quién debas hacerlo, tal como debas hacerlo.” Por lo que concierne al

reconocimiento de las necesidades, “cuando debas hacerlo” no significa otra cosa que en cada situación y en cada tiempo se tiene que juzgar si la necesidad que espera reconocimiento no implica la utilización del otro individuo en calidad de simple medio.

El desarrollo diversificado de las capacidades y necesidades mediante la apropiación de la riqueza social, en calidad de valor último, da por supuesto en la acción concreta la siguiente fórmula: “Contribuye a la configuración de la riqueza social en la forma como debes hacerlo, cuando debas hacerlo y en el marco en que debas hacerlo; desarrolla tus facultades tal como debas hacerlo, donde debas hacerlo, en el marco en que debas hacerlo, en relación con la persona o cosa que debas hacerlo, para lo que debas hacerlo.”

Las fórmulas presentadas en relación con las ideas de valor valen también naturalmente para la aplicación de todos los valores verdaderos elegidos. El hombre tiene que decidir por sí mismo si *él*, en una determinada situación y por lo que afecta a una persona concreta, reaccionará con la recomendación activa de, por ejemplo, el amor, la comprensión o la abnegación; si *él*, en una discusión sobre los valores, va a dar preferencia a la justicia o a la igualdad; si *él*, entre las tareas a realizar, va a elegir aquellas que desarrollan su voluntad o aquellas que desarrollan alguna de sus aptitudes concretas, etc. Sobre la adecuación a la situación o al sujeto, por lo que respecta a la aplicación de los valores, tiene que decidir siempre la personalidad bajo su propia responsabilidad. En el concepto adecuación al sujeto incluimos por nuestra parte tanto la adecuación al sujeto como la adecuación al sujeto al que concierne la acción.

En el curso de las decisiones correctas y justas en la posterior revisión de las decisiones falsas y malas, y en asunción consciente de la responsabilidad sobre ellas, se modela y se perfecciona la personalidad moral.

Una ética de valores concebida en esta forma guarda el carácter imperativo del bien, puesto que todos los valores y acciones

deben ser referidos a los tres ideales de valor. Cuando entran en colisión otros sistemas de reglas sociales con alguno de los ideales de valor, es *obligación* del hombre decidirse por el ideal de valor y su realización. Los mismos ideales son también el criterio que hay que tener en cuenta para juzgar el contenido moral de una acción. Cuando los valores de una persona contradicen esos ideales, tales valores son moralmente negativos y tienen que catalogarse como malos; cuando alguien en sus actos en *contraposición* con los ideales y sin concordancia con la realización de los mismos, elige lo útil, lo eficaz, etc., dichas acciones tienen que juzgarse negativamente desde la perspectiva moral.

La ética de los valores concebida en esta forma está, al mismo tiempo, *más allá del deber*, puesto que *no existe una sola acción concreta* que ella prescriba con carácter de obligación. Ninguna norma de tipo social puede ya prescribir lo que hay que hacer en este o en aquel caso concreto: la decisión se deja a criterio de los hombres. La ética deja de ser una estructura constituida por sistemas normativos concretos, un sistema de exigencias diferentes y hasta contradictorias —como la moral de las capas y clases, la moral religiosa, la moral pública y privada, la moral comercial, la moral política, la moral sexual, o las confusas reglas concretas de las mismas expresadas en diferentes normativas. El yo no queda ya expuesto al fuego cruzado de motivaciones particulares y sistemas de normas heterogéneas. Mientras la moral sea un sistema de reglas, en relación con la individualidad del hombre activo será forzosamente heterónoma, y en la gran mayoría de los casos *no sólo desarrollará* la personalidad singular *sino que la paralizará también*. La alienación de la moral queda suprimida tan pronto como *la personalidad moral misma, la personalidad autónoma se convierte en portador de la ley moral* y, por cierto, no en tanto que ser racional sino de *hombre entero*.

Sin embargo que cada hombre, en calidad de personalidad moral, se convierta él mismo en único portador de la ley moral es, asimismo, sólo concebible en calidad de progreso infinito. La idea de ese progreso infinito es la ética más allá del deber: la

desaparición de todo tipo de obligación en un mundo a la medida del hombre. Pero por nuestra parte *no* hemos establecido *como tal* nuestra utopía racional. Como punto de partida de esa utopía racional consideramos el consenso sobre los tres ideales de valor guía. Esos ideales de valores imponen obligaciones al hombre. Pero, al mismo tiempo, la moral deja de ser un sistema de reglas: cada uno los pone en práctica en la acción, bajo su propia responsabilidad, de acuerdo con el propio juicio, el propio sentimiento moral y la perspicacia —ya no existe el deber. Por consiguiente, en el marco de nuestra utopía racional establecemos una ética en la que la primera y la segunda ética —la ética de la “obligación” y la ética de la “bondad” o de la “personalidad”— se funden en una ética *única*, cuya tendencia se puede reconocer en la continua supresión del momento del deber, en el curso de un proceso infinito. De una cosa estamos convencidos: sólo en el mundo de una moral semejante, la personalidad moral absolutamente autónoma puede desarrollarse, perfeccionarse, generalizarse.

Filosofía del radicalismo de izquierda

En lo que se ha expuesto hasta ahora fueron precisados los ideales pertenecientes a la utopía radical; por eso nuestro análisis estuvo referido al deber (*Sollen*).

Esos ideales fueron generalizados en base a los juicios de valor: “No es verdadero esto, sino aquello”, “no es bueno esto, sino aquello”, “no es hermoso esto, sino aquello”.

Con ayuda de los ideales generalizados a tenor de nuestros juicios de valor, sometimos por nuestra parte lo que es actualmente a una crítica total. Por ello *hasta el presente* hemos recorrido el sendero habitual de la “filosofía”.

Sin embargo, sabemos que la filosofía también es capaz de deducir su deber (*Sollen*) del ser (*Sein*). Es cierto que ya hemos visto que esa deducción contiene a menudo el momento de la inconsecuencia fecunda. Pero dado que la deducción se efectúa

mediante una inconsecuencia fecunda, es sólo clara para el receptor de la filosofía. El filósofo mismo aspira a la consecuencia, y está convencido de que la deducción que efectúa corresponde a ese criterio de principio a fin. Cuando el propio filósofo *sabe* que su deber *no* se puede *derivar* de lo que es, entonces la filosofía *qua filosofía* no es completa.

Yo debo confesar que *desde el punto de vista filosófico no puedo deducir* del ser el deber de la filosofía radical.

Pero, al mismo tiempo, afirmo que el deber de la filosofía radical no se puede deducir en absoluto *desde el punto de vista filosófico* del ser de las relaciones de subordinación.

Tan pronto como referimos en calidad de *norma* nuestros tres ideales al ser, todos ellos conducen a *antinomias*.

De la *primera antinomia* ya se habló prolijamente. Recordamos todavía las dos variantes de su formulación: la discusión de valor filosófica tiene que generalizarse. Sin embargo, en una sociedad basada en relaciones de subordinación no es posible generalizar una discusión de valores filosóficos ni llevarla a cabo. Para recordar la conclusión precedente: en su segunda formulación, la antinomia se puede solucionar y, mediante esa solución, se *puede solucionar* también la de la primera formulación. No obstante esa solución sólo puede concebirse en la *práctica*. Lo que equivale a decir: desde el punto de vista filosófico la antinomia es insoluble; por lo tanto, en este sentido la filosofía *no puede ser una mediación entre el ser y el deber*.

Ahora, una mirada al segundo ideal.

La norma "toda necesidad tiene que ser reconocida" vale exclusivamente para aquellas necesidades en las cuales el hombre no sirve para el otro hombre más que en calidad de medio. Presupone sistemas de necesidades pluralistas que —teniendo como meta el progreso social— no se excluyen mutuamente; no debe haber una necesidad cuya satisfacción presuponga *por principio* la no satisfacción de la otra necesidad. En síntesis: las necesidades no se expresarán mediante la mediación de intereses.

A una sociedad basada en relaciones de subordinación corresponden también *necesariamente* necesidades en las cuales el hombre hace sólo las veces de medio para otro hombre. En una sociedad basada en relaciones de subordinación las necesidades son expresadas en forma de *intereses*, de contraposición de intereses. Incluso las necesidades radicales encuentran casi siempre su expresión, mediante la mediación de intereses, en calidad de contraposición de intereses.

La exigencia según la cual tendrían que ser reconocidos todos los intereses es absurda. El reconocimiento de un interés implica el rechazo del otro.

Por consiguiente, la antinomia reza como sigue: todas las necesidades deben ser reconocidas —sin embargo, en una sociedad basada en relaciones de subordinación *no pueden*, ni *deben* tampoco, reconocerse todas las necesidades. Todas las necesidades tienen que ser satisfechas; no obstante en una sociedad basada en relaciones de subordinación *no pueden* ser satisfechas todas, puesto que incluso el progreso infinito es sólo concebible en calidad de *progreso de la contraposición de intereses*, y porque las necesidades de la sociedad basada en relaciones de subordinación adquieren formas cuantificadas y de este modo alienadas: codicia, ambición, afán de poder —la forma de necesidades *ilimitadas* y que por consiguiente *no se pueden satisfacer*.

También esta antinomia se puede resolver; pero asimismo sólo en la *práctica*, mediante la conquista de espacio por parte de las necesidades radicales y de las estructuras de necesidades, mediante la eliminación escalonada de las relaciones basadas en intereses y en la contraposición de intereses, en el curso de una completa revolución *social*. Sin embargo, desde el *punto de vista* meramente *filosófico*, no es posible suprimir la antinomia. También aquí la filosofía sola *no* puede ser intermediaria entre el ser y el deber. Y ahora volvamos brevemente a la antinomia del tercer ideal. Todo hombre debe desarrollar sus propias capacidades y necesidades mediante la apropiación de la riqueza social, sin embargo, en una sociedad basada en rela-

ciones de subordinación *no todos* los hombres pueden desarrollar sus capacidades ni las necesidades relacionadas con ellas, *porque* es la sociedad de la *división natural del trabajo*, de la desigualdad. Esa sociedad produce personalidades con capacidades desarrolladas unilateral mente, como consecuencia del lugar ocupado dentro de la división del trabajo y de lo que se espera del papel desempeñado. También esta antinomia sólo se puede resolver prácticamente, en el transcurso de la abolición de la división natural del trabajo: en el curso de la revolución social total. También a este respecto no es posible conciliar, desde el punto de vista filosófico, el ser con el deber.

Pero ¿cumple la idea de “revolución social total” la función de mediación filosófica?

En nuestra opinión, *no*, por los siguientes motivos: el *concepto filosófico* de revolución social total conduce a un *círculo vicioso*; es el problema del huevo y la gallina. Dicho de un modo sencillo: el mundo tiene que cambiar para que los hombres cambien; pero es necesario que los hombres cambien para que el mundo se transforme. Sin embargo, en filosofía no se admiten círculos viciosos.

La filosofía sólo puede hacer una cosa: puede dar una norma al mundo y pretender *que los hombres quieran darle un mundo a la norma*. Tiene que darse por supuesto que las normas de la filosofía coinciden con las necesidades de los hombres, y ella por su parte tiene que presuponerlo cuando menos, puesto que ha elaborado sus normas en relación con las necesidades existentes. La filosofía tiene que saber que la *idea* de revolución social total no puede servir de mediación en modo alguno entre lo que es y lo que debe ser, puesto que lleva consigo un círculo vicioso. La conciliación sólo la puede realizar la revolución social total *misma*, ya que la acción concreta y, por cierto, toda acción concreta, soluciona prácticamente, aquí y ahora, el círculo vicioso. Sólo es posible reiterar: la filosofía, la filosofía radical tiene que convertirse en praxis, para que la práctica se vuelva teórica. *El filósofo no concilia en calidad de filósofo el ser con el deber, sino en calidad de hombre: de un*

hombre entre millones, de *un* hombre entre aquellos que quieren saber la verdad, de uno de aquellos que desean que el mundo sea el hogar de la humanidad.





“... Parece como si la filosofía —la filosofía radical marxista incluida— padeciera todavía cierto complejo de inferioridad. Se le achaca el ser superflua, puesto que la Ciencia le ha arrebatado todas sus funciones, y la filosofía se pone a la defensiva. Argumenta no haber sido despojada de la totalidad de sus funciones sino tan sólo de algunas muy determinadas. Debe transformarse, ser distinta de lo que hasta el presente era. Se afirma su carácter superfluo porque la acción sin mediaciones ha ocupado su puesto, y la filosofía vuelve a la defensiva: el filósofo vivo más eminente de nuestro siglo se disculpa por ser un filósofo y no un mero luchador. Los argumentos que se esgrimen a favor de su “superfluidad” e “imposibilidad” no hacen, sin embargo, sino reafirmar directamente la filosofía: ¿quién lucharía contra dioses muertos? Nadie discutirá que la filosofía se encuentra hoy en una posición difícil. Tampoco puede negarse que perdura cierta necesidad de la filosofía, que incluso crece y se profundiza. Las ciencias sociales se enfrentan hoy a cuestiones a través de las cuales lentamente toman conciencia de su necesidad. El científico no necesita la ratificación de sus métodos: eso lo alcanza también la filosofía. El hombre de acción no necesita al filósofo que deja de lado la filosofía para actuar junto con él, eso lo puede poner en práctica solo, sin necesidad del filósofo. Lo que se busca, sin embargo, es una respuesta unívoca a la pregunta de cómo se debe pensar, actuar, en suma, de cómo se debe vivir, y precisamente una respuesta filosófica original. Y por muy difícil que sea ser filósofo, el deber del mismo es responder a estas preguntas, o al menos jugárselo todo por dar una respuesta: soberano, independiente, sin autodefensa ni excusa...”