

¿PARA QUÉ SIRVEN LAS HUMANIDADES?

José Carlos Bermejo Barrera

Univ. de Santiago de Compostela

JAVIER ECHEVERRÍA EZPONDA,

Ciencia del bien y del mal,

Herder, Barcelona, 2007

A la hora de presentar un libro que puede ser el fruto de un largo esfuerzo intelectual, un autor puede adoptar diferentes estrategias retóricas, que suelen estar condicionadas por sus propias características personales y psicológicas y por sus circunstancias académicas, sociales y políticas.

En el campo de las llamadas actualmente humanidades —admitiendo una denominación anglosajona bastante ajena a nuestra propia historia intelectual—, un autor puede situarse como un mero eslabón en la cadena de una larga tradición, pudiendo adoptar para ello la vieja metáfora del enano a hombros de un gigante, o bien proponerse como un autor radicalmente innovador, e instaurador de un nuevo saber.

Éste ha sido el caso de Javier Echeverría, que pretende ofrecernos en el libro que vamos a comentar los primeros frutos de una *ciencia del bien y del mal*, que sería substancialmente diferente de las éticas y las filosofías morales tradicionales, que permitiría contemplar con una benevolencia displicente las éticas asociadas a una religión, y que se enmarcaría en el seguro coto académico de la *filosofía de la ciencia*, en la que nuestro autor se sitúa apelando de forma complementarista —como dirían los físicos cuánticos— a su doble condición de filósofo de oficio y de matemático de formación.

Es bien sabido que en el mundo anglosajón se establece una distinción tajante entre la filosofía analítica y la filosofía continental (así como entre ciencias y humanida-

des), siendo la primera de ellas casi una rama del sistema de las ciencias, y la segunda una especie de fósil histórico y lingüístico destinado a una próxima extinción darwinista.

Un filósofo continental era básicamente un conocedor de la historia de la filosofía, en la que enmarcaba su modesta aportación, y era claramente consciente de su deuda con sus antepasados, hasta el punto que un gran historiador español de la filosofía, Félix Duque Pajuelo (Duque Pajuelo, 1989) tituló su libro sobre el método de la Historia de la Filosofía como *Los destinos de la tradición*, siguiendo las huellas de H.G. Gadamer.

Por el contrario J. Echeverría, en tanto que filósofo de la ciencia, o mejor dicho de la tecnociencia, no se considera como un fiel seguidor de una tradición filosófica occidental más de dos veces milenaria —a la que sobrevuela trazando veloces piruetas—, sino como el creador de una nueva ciencia, que le permitiría utilizar las reflexiones de nuestros predecesores de forma claramente parcial y oportunista.

La propuesta de Echeverría pretende ser innovadora conceptual y formalmente; sin embargo podría considerarse en ambos aspectos una propuesta más bien fallida, por las razones que iremos comentando.

Comienza nuestro autor su libro con una parte, titulada *Experimentos*, en la que pretende emular los experimentos mentales de la física teórica, a pesar de que lo que en realidad consigue es limitarse a escribir una serie de *alegorías*, en las que nos va describiendo la vieja cadena del ser aristotélica, de larga vida en la tradición occidental, aunque ahora se muestre con un ligero barniz científico. Y ello lo hace con un estilo lite-

rario no muy logrado, en el que se puede observar un claro deseo de ser un escritor original, un deseo que la realidad no le permite cumplir plenamente.

Toda la construcción de esa primera parte se basa en la asunción de la teoría darwinista entendida no se sabe si como una especie de axioma o como un dogma, lo cual resulta bastante sorprendente viniendo de un autor académicamente formado en el campo de las matemáticas. La teoría darwinista no puede ser considerada como un axioma, un conjunto de axiomas o una serie de postulados, sino como una estructura compleja y que puede ser discutida, como puede verse en el brillante libro que le ha dedicado Stephen Jay Gould (Gould, 2004), en el que contrastan sus luces y sus sombras y queda puesto de manifiesto su complejo origen histórico.

Dicha teoría posee una estructura compleja, discutible, y es que además precisamente pretendió servir históricamente como una superación de los presupuestos morales y teológicos en la historia natural, razón por lo cual no resulta creíble basar en ella la nueva ciencia del bien y del mal. Sin embargo, su aplicación a la construcción de esa nueva ciencia no es atribuible sólo a J. Echeverría, puesto que otros autores anteriores, que él no cita, pretendieron construir sobre el darwinismo la ciencia de la moral. Tal fue el caso de Herbert Spencer, un filósofo muy poco leído en la actualidad, pero que es autor de unos *Principles of Ethics* (Spencer, 1893), cuya inspiración darwinista básica recoge nuestro autor, aun sin saberlo.

Herbert Spencer además completó su visión de la ciencia ética con otra similar de la sociología, también basada en el principio de selección natural, lo que le permitió sintetizar los conocimientos empíricos de su época en un esquema darwinista, lo que, en modo alguno consigue llevar a cabo Echeverría por su escasez de conocimientos históricos y sociológicos. Sus conoci-

mientos sobre la cadena de ser son bastante superficiales. Llama la atención, por ejemplo, que no comience su recorrido con los genes, o los animales unicelulares a los que también se podrían aplicar sus principios, sino con las plantas, alegóricamente consideradas como personas, y que finalice su exposición con unos seres humanos cavernícolas, que parecen marcar no sólo el comienzo, sino también el final de la historia humana, o por lo menos ser el eslabón previo al nacimiento de una tecnociencia ahistóricamente considerada.

En efecto, es muy llamativo el desinterés absoluto de Echeverría por la antropología, la historia y las ciencias sociales, quizás explicable por el papel secundario que a estos saberes les otorgan los filósofos de la ciencia, émulos nostálgicos de los profesionales de la ingeniería y las ciencias llamadas duras. Si Echeverría hubiese consultado obras como la de Edward Westermarck *Origin and Development of Moral Ideas* (Westermarck, I-II, 1906), podría darse cuenta de que la pluralidad axiológica que intentar explicar puede ser mejor comprendida partiendo de una amplia base empírica, y no otorgando el papel de una investigación factual a una cadena de alegorías débilmente documentadas. Este fue el camino que en su tiempo había seguido el propio Spencer o E. Westermarck más tarde, pero también John Dewey (Dewey, 1932) y otros pragmatistas americanos, cuya concepción de la ciencia del bien y del mal es mucho más parecida a la nueva aportación de Echeverría de lo que él mismo pueda imaginar. Por no decir nada de su desconocimiento de toda la tradición utilitarista, desarrollada por autores como John Stuart Mill, que fueron a la vez filósofos de la ciencia, teóricos de la economía política y grandes conocedores de los debates políticos y éticos de su época.

Tanto en la primera parte del libro como en la segunda y en la tercera hay una serie de hechos que llaman la atención a modestos

humanistas de tradición continental, como el que esto suscribe. En primer lugar, es muy curioso que nuestro autor desconozca la teoría de los sistemas, que permite comprender lo que de común tiene una célula, un organismo, un ser humano y un grupo social, sin recurrir a las nociones de bien y de mal, a las que se pretende vaciar de sentido moral, mediante un incorrecto uso del lenguaje., que en este caso consiste en convertir en propiedades del mundo físico un determinado tipo de enunciados, dotados de una lógica específica, como son los enunciados morales.

En efecto Echeverría, que es muy poco cuidadoso del análisis del lenguaje —tal y como podría llevarlo a cabo un filósofo del lenguaje ordinario, por ejemplo—, confunde sistemáticamente bien con utilidad, y bien y utilidad con placer. Razón por la cual llega a plantear un tema, por lo menos curioso para un científico, como es el problema de la felicidad, o el de los valores *post mortem*. Dos temas fundamentales, sin embargo, en la tradición literaria, filosófica y religiosa occidentales.

Si hay una ciencia de la utilidad, de la maximización de la utilidad y la minimización del gasto, del mejor aprovechamiento de los recursos para lograr el placer y evitar el dolor material, esa es la *teoría económica*, que ha logrado brillantes formulaciones matemáticas, que incluso han desembocado en Premios Nobel o Medallas Field. Pero esta teoría verdaderamente formal y rigurosamente matemática parece estar ausente en este caso no sólo del libro de J. Echeverría, quien se limita a recoger una serie de reflexiones dispersas sobre la pobreza y a citar a algún que otro economista *pro domo sua*, sino de la mente de los llamados filósofos españoles de la ciencia, que no parecen sentirse capaces de penetrar en la lógica de la teoría económica.

La ausencia de la teoría económica rigurosa va a la par de la ausencia de una reflexión igualmente rigurosa sobre la teoría política y su desarrollo histórico, lógicas en un libro en el que, a pesar de que se apela

constantemente a la pluralidad y al cambio, se muestra una olímpica despreocupación por la historia y las ciencias sociales. Dos ausencias que se ven agravadas por el hecho de que toda la historia política, económica y social de la humanidad ni siquiera llega a ser tomada como una base de datos fiable para la contrastación de las hipótesis, tal y como la consideran los teóricos de la economía y los econométristas, cuando plantean matemáticamente sus *contrafactuales*, que sí son realmente experimentos mentales, y no meras alegorías como las de nuestro autor.

Los contrafactuales de la econometría se basan en tres principios. En primer lugar en la existencia de modelos matemáticos aplicables a la realidad económica. En segundo lugar en el establecimiento de correlaciones entre modelos formales y los datos empíricos que la historia nos proporciona. Y por último en la idea de que todo ello no es más que una mera aproximación fragmentaria a la realidad, cuya capacidad predictiva es además muy limitada.

La modestia que el economista, el sociólogo, el historiador y el filósofo han de cultivar sería en el caso de este libro mucho más necesaria al llegar a su tercera parte, en la que se pretende ofrecer una teoría axiomática del bien y del mal que a mi modo de ver es fallida por dos razones.

En primer lugar es superficial e innecesaria. Su formalismo no es riguroso debido a los usos constantes de conceptos mal definidos, a la utilización metafórica de las palabras, y a la incapacidad del propio formalismo de acotar las variables que se quieren formalizar. No estamos ante una teoría axiomática del bien y del mal, sino ante una alegoría matemática de los usos ordinarios del vocabulario del bien y del mal, tal y como es utilizado en el mundo contemporáneo occidental, en la que parece que se pretende convertir en ciencia algunos principios que pueden llegar a ser un poco pegrullescos en ocasiones.

En segundo lugar, porque carece de todo tipo de viabilidad y de cualquier tipo de conexión con la realidad social o humana. Sorprende, en efecto, que se pretenda desarrollar esa teoría axiomática del bien y del mal en el campo de lo que hasta ahora se llamó la ética y no en el campo jurídico, en donde sería posible alcanzar un nivel de precisión mucho mayor. El derecho, en efecto, debería ser mucho más fácilmente axiomatizable que la teoría del bien y del mal, puesto que en el campo jurídico se trabaja con un corpus delimitado de leyes. Esas leyes están sistematizadas jerárquicamente y subordinadas entre sí mediante el principio de jerarquía normativa.

Los legisladores y juristas se esfuerzan en tratar de formular claramente sus conceptos y establecer reglas procesales que permitan subsumir los hechos concretos bajo el manto de las leyes abstractas. Sin embargo ello no es siempre posible. Las leyes tienen que tener intérpretes autorizados, que son los jueces, las sentencias pueden ser revisadas y existen tribunales supremos y tribunales constitucionales encargados de dar sus interpretaciones más autorizadas, que nunca serán definitivas y en las que los jueces y magistrados de esos tribunales a veces expresan sus discrepancias.

Sería mucho más útil para el bien de las comunidades políticas y las sociedades humanas que los filósofos de la ciencia dedicasen sus esfuerzos a desarrollar una teoría axiomática del derecho, que pudiese servir de guía a magistrados y jueces a la hora de interpretar las leyes. Si no lo hacen —y si Echeverría muestra también un claro desinterés por el mundo jurídico, absolutamente ausente en su libro—, es porque saben que en ese mundo esa pretensión sería considerada como ridícula, y carecería de todo tipo de aplicación práctica.

Si se pretende hacerlo, sin embargo, en el campo de la antigua moral, es porque en él no existe peligro alguno de que la belleza de la teoría sea refutada por los hechos.

Unos hechos por los que el autor a veces no muestra mucho respeto, como por ejemplo cuando utiliza la Wikipedia como fuente fiable para documentarse sobre el Holocausto. Y además de ello porque de este modo el filósofo especialista en axiología parece querer ofrecerse como una especie de supuesto asesor de los políticos encargados de la administración de los fondos de la ciencia. Un filósofo que, como los filósofos reyes de la *República* de Platón, parece querer situarse, gracias a su saber, en un nivel superior al de aquellos que administran realmente el poder en el mundo social histórico y empírico, gracias al prestigio que en el mundo actual parece otorgar la construcción de un *como si* matemático.

Lo que ocurre es que, en este caso ese *como si* sólo es pseudo-matemático, porque no cumple en modo alguno las reglas del *como si*, que en su momento estableció Hans Vaihinger (Vaihinger, 1911), un filósofo poco apreciado en la tradición analítica. De acuerdo con ellas, lo que permite la construcción y la aplicación práctica de las verdaderas tecnociencias es la delimitación de un muy escaso número de variables que pueden ser definidas de forma unívoca.

Por el contrario, lo que la axiomática de nuestro autor nos ofrece no es más que un auténtico *flatus vocis* de la nueva escolástica analítica, cuyo sentido último parece ser la exhibición del anhelo que algunos filósofos parecen mostrar por ser reconocidos como científicos, en un mundo en el que los llamados tecnocientíficos desprecian y dan muestras de una ignorante soberbia frente a las llamadas humanidades y ciencias sociales. En un mundo en el que a veces uno tiene la impresión de que aquellos a los que Ortega y Gasset llamó los bárbaros especializados están siendo aplaudidos simultáneamente por un coro de historiadores, filólogos, filósofos, antropólogos y sociólogos que parecen estar cada vez más avergonzados del ejercicio de sus muy necesarias profesiones.

REFERENCIAS

- DEWEY, John (1932), *Ethics*, Henry Holt and Company, Nueva York.
- DUQUE PAJUELO, Félix (1989), *Los destinos de la tradición. Filosofía de la Historia de la Filosofía*, Anthropos, Barcelona.
- GOULD, Stephen Jay (2004), *La estructura de la teoría de la evolución*, Tusquets, Barcelona (Harvard, 2002).
- SPENCER, Herbert (1893), *The Principles of Ethics, I-II*, Liberty Classics, Indianapolis, 1978.
- VAINHINGER, Hans (1911), *The Philosophy of «As It»*, Routledge and Kegan Paul, London, 1924.
- WESTERMACK, Edward (1906), *The Origin and Development of the Moral Ideas, I-II*, Mac Millan and Co, Nueva York.

LA RELIGIÓN PÚBLICA A DEBATE

Demetrio Velasco

RAFAEL DÍAZ-SALAZAR,
Democracia laica y religión pública,
Madrid, Taurus, 2007

Son muchos los indicios de que nuestras democracias laicas, entendiendo por tales las que han tenido en el pluralismo y en la secularización dos de sus señas de identidad más relevantes, están siendo cuestionadas precisamente por la forma de encarnar dichas señas de identidad. Se les acusa de no ser suficientemente pluralistas y de ser excesivamente secularizadas. Sus acusadores son religiones e ideologías, así como iglesias e instituciones que las representan, que no aceptan el lugar que la laicidad democrática pretende adjudicarles y que, por ello, demandan una reconfiguración de las sociedades democráticas, conforme a unas nuevas reglas de juego. Es una obviedad que no es fácil conjugar pluralismo (religioso e ideológico) y democracia, a no ser que el pluralismo acepte como autolimitación unas leyes «democráticas». También parece claro

que una sociedad cabalmente democrática tiene legitimidad para imponer unas reglas comunes que garanticen la convivencia en libertad e igualdad. Lo que no es tan evidente es la forma de generar consensuadamente dichas reglas verdaderamente democráticas. ¿Cómo aceptar la presencia pública de algunas religiones e ideologías que se hacen presentes en nuestras sociedades con unas demandas y unas expectativas que difícilmente son universalizables y que parecen poner en cuestión principios básicos de la tradición liberal y del Estado democrático de derecho? El debate es de una actualidad e interés enorme, ya que, no lo olvidemos, *fabula de nobis narratur*.

El libro del profesor R. Díaz-Salazar *Democracia laica y religión pública* es una valiosa aportación a este debate, ya que aborda, con claridad y rigor, tanto los problemas de fondo que la presencia de las religiones públicas plantea a la sociedad democrática laica, como las diversas formas de entender el significado y alcance de la misma, y las