

mí mismo» no es tratarle amablemente, como otro yo. Es evidente que no queremos dejar de ser nosotros mismos para convertirnos en lirio. Pero para ser de verdad nosotros mismos tenemos que trascender nuestro ego y volvernos también lirio. Esto es llegar a ser lo que (aún) no somos. Este pasar por encima de nuestros límites recibe la denominación filosófica de trascendencia y el nombre sencillo de amor.

El amor está en la raíz del conocimiento. Éste es el descubrimiento de la mayoría de las tradiciones humanas. Amar es ser catapultado hacia el ser amado. Sin el conocimiento, existe el peligro de la alienación. Esto no es amor verdadero. Pero conocer sin amar no es conocimiento verdadero. Es solamente apoderarse, aprehender; apropiarse y, en último término, un robo, un saqueo. La *Ecosofía* tendría que «saber» esto.

Conocer verdaderamente es llegar a ser el objeto conocido sin dejar de ser lo que somos. Llegar a ser no es tan sólo un cambio, no es un movimiento desde lo que somos hacia lo que vamos a ser. Llegar a ser es el verdadero crecimiento del ser —que *es*. Es el verdadero ritmo de la realidad. Reflexionar sobre los lirios que crecen es dejarlos crecer tanto por dentro como por fuera, en el campo de la tierra como en el campo de nuestra conciencia y en el reino divino. Para conocer los lirios es necesario estar con los lirios. Esto es la experiencia. No necesitamos cortarlo, hacerles violencia. Esto sería un experimento.

La experiencia es permitir que los lirios crezcan en mí, la observación es dejarme crecer en los lirios, el experimento es explotar el crecimiento de los lirios para un uso cualquiera al que creemos tener derecho. La experiencia tiene que seguir los ritmos de la naturaleza; la observación, nuestros ritmos; el experimento necesita introducir la aceleración, romper los ritmos. No tiene tiempo para esperar. Contiene intrínsecamente el sentido de la urgencia. La vida se siente como una tarea urgente (de hacer algo), y no necesariamente como un acto importante (ser).

La visión de la Realidad es una visión que la Realidad tiene en nosotros; es llegar a ser real. Es un acto humano, participar de la palabra creadora, como nos recuerda el Veda (RV I. 164, 37). La visión de la Realidad no es nuestra mirada antigua o nueva sobre lo real, sino la visión que la realidad misma revela en mí.

Cuanto más puro y más vacío estoy, más clara es la visión, menos distorsionada es la imagen. Somos espejos del todo. La dignidad específica del hombre, decían los escolásticos cristianos, es ser capaz de especular, esto es, ser un *speculum* de lo real.

Pero el texto no se olvida de mencionarnos el contexto: los pájaros *del* cielo, las flores *del* campo. El cielo y el campo forman el contexto de nuestra visión contemplativa. No hay pájaro o lirio *an sich* (en sí mismo) ni, por supuesto, sólo *en mí* (ni siquiera *per se* ni *quod nos*). Campo y cielo son los *mediadores* de nuestra visión. No son *intermediarios*. Ave y cielo, lirio y campo van juntos. Y viceversa, no hay cielo o campo sin «algo» en sí.

Una visión holística distingue pero no separa. Esto es un resplandor de la realidad misma, el *svayamprakasa* de las tradiciones hindúes. La visión deja de ser una representación objetiva o una interiorización *subjetiva*. La visión es invisible, al igual que la luz que ilumina pero que es oscuridad cuando está aislada. «Benditos los que han llegado a la infinita ignorancia», dice Evagrius Ponticus, aquel otro sabio de la tradición occidental (III Centuria, 88).

La contemplación no es ciega, ni tampoco una mera visión, *theoria*, es también praxis. Es el edificio de ese templo desde el cual se ve la Realidad. Somos espectadores, actores y autores de la Realidad —no cuando estamos solos, sino cuando estamos unidos, integrados. Un camino hacia esta integración (el *Upaya, anupaya* del «kasimir shaivism») —y uno de sus resultados— es mirar las aves y los lirios.

RAIMON PANIKKAR

---

## Contractualismo

You pay a great deal too dear for what's given freely.

WILLIAM SHAKESPEARE:  
*The Winters Tale*, acto I, escena I

La existencia de nosotros, los jaféticos hodiernos, se averigua signada bajo el timbre de lo «contractual». <sup>1</sup> No ya sólo la economía (donde, al fin y al cabo, los contratos bajo una u otra especie siempre han podido y debido darse), <sup>2</sup> sino también los vínculos jurídicos, las re-

laciones personales, la epistemología<sup>3</sup> e incluso el sentido último de nuestra asociación en una comunidad política (Estado, nación, unión de Estados) se conciben de modo creciente bajo el paradigma de un «contrato» que habrían rubricado libremente los participantes en tales enlaces. Dadas así las cosas, no asombra que pensadores como Virginia Held hayan llegado a postular que «la sociedad occidental actual se encuentra aprisionada por el pensamiento contractualista».<sup>4</sup> El poder de las normas que entre nosotros pululan parece que sólo puede recabar plausiblemente su energía del libre consentimiento que los individuos firmantes han transferido a esa única instancia que, tras una hipotética rúbrica, les acomunaría (el «contrato»); a la inviolable libertad de cada suscriptor, por lo tanto, exclusivamente podría imponérsele (y en virtud meramente de semejante refrendo) una sola instancia normativa superior: tal contrato.

Pareja concepción contractualista acerca de las normas éticas y políticas —concepción que, según autores como R. Jay Wallace,<sup>5</sup> ya no se adjetiva como «metaética» por cuanto el término habría sufrido cierto «envejecimiento» en algunas regiones del debate filosófico, pero que equivale a lo que generalmente se consideró así— tiene un origen histórico controvertido. Más allá de quienes detectan en ciertos asertos del personaje de la *República* de Platón denominado Glaucón un digno antecesor de estas posiciones,<sup>6</sup> lo cierto es que lo más razonable, según algunos,<sup>7</sup> sería ubicar el origen histórico de un contractualismo genuino en el *Leviatán* (1651) de Thomas Hobbes; otros,<sup>8</sup> sin embargo, prefieren retrasar hasta las obras de Jean-Jacques Rousseau —y primordialmente su *Contrato social* (1762)— la emergencia de un pensamiento contractualista que de suyo amerite tal nombre; entre uno y otro autor, empero, la producción intelectual de John Locke tampoco debiera pasarse por alto.<sup>9</sup> En cualquier caso, hoy en día es precisamente el aludido y descomunal éxito de las concepciones contractualistas en filosofía moral y política el que ha favorecido la proliferación de toda una pléyade de subescuelas dentro de esta corriente, subescuelas que a veces presentan rasgos de lo más disímiles entre sí: desde la socialdemocracia blanda de un John Rawls,<sup>10</sup> algo más radical en el caso de Norberto Bobbio y su «nuevo contrato so-

cial»,<sup>11</sup> hasta los mucho más severos enfoques de un David Gauthier<sup>12</sup> o un James M. Buchanan,<sup>13</sup> pasando por autores como Thomas M. Scanlon<sup>14</sup> o John Harsanyi.<sup>15</sup>

Dos principios de fondo cabe detectar, a fin de cuentas, en todos aquellos que se plantean de modo contractualista su enfoque de la esfera ético-política: en primer lugar, que el hecho de la libertad individual (es decir, aquello que en lengua tudesca se suele denominar *Faktum der Freiheit*)<sup>16</sup> es un principio soberano, supremo, el único desde el cual cabe emitir normas para los afanes humanos. Y, en segundo lugar, que si y sólo si esa libertad individual otorga, horra, a una instancia construida en el trato con (*con-tracto*) otros individuos libres el poder de prevalencia, entonces este constructo (el «contrato») sí que recibe delegado tal poder eminente sobre los trabajos y los días de los hombres. La libertad personal y su procuración en los contratos son, pues, la única fuente de normatividad que desde la perspectiva de esta mentalidad es lícito imaginar para el ámbito de la racionalidad práctica. Por supuesto, ello no ha sido siempre así: la historia registra multitud de otras instancias que se han pensado como legítimas determinaciones de nuestras reglas morales y de convivencia. Los dioses,<sup>17</sup> el *agápe* cristiano,<sup>18</sup> la tradición de nuestros padres,<sup>19</sup> la *dépense* o el dispendio mauss-batailleano,<sup>20</sup> la autopreservación de la comunidad o de sus arcontes,<sup>21</sup> la apuesta decidida por la apertura hermenéutica a los otros,<sup>22</sup> la guía segura de la ciencia natural y sus tecnologías:<sup>23</sup> éstas y similarmente heteróclitas nociones han venido fungiendo y aún fungen en el desempeño de ese mismo rol. Frente a ellas, sin embargo, los «contratos» de los contractualistas a veces se autopromocionan como los únicos portadores de una característica ciertamente estimable en el terreno ético-político: el hecho de que son los únicos que no necesitarían de ninguna instancia axiológica trascendente a las prácticas humanas para cobrar desde ella su poder normativo; el hecho, por tanto, de que serían las autoridades normativas más afines con la condición postmetafísica (esto es, recelosa de toda normatividad que provenga de más allá de las prácticas humanas inmanentes)<sup>24</sup> dentro de la cual hoy en día vivimos, nos movemos y existimos.

Ahora bien, ¿es esto así? Bien cierto resulta que en el contractualismo los términos

éticos —cuyo número, todo sea dicho, se suele reducir un tanto simplistamente<sup>25</sup> a sólo dos: derechos y sus correlativos deberes—<sup>26</sup> no dependen de ninguna instancia metafísica ajena a los mismos agentes humanos en sus prácticas comunes. Sólo estos agentes los instauran, al reconocérselos recíprocamente mediante contrato, y sólo estos agentes están a cargo de su mantenimiento y constricción; con lo que bien parecería que nada en el contractualismo podría arrojar una sombra de metafísica, de imposición trascendentalista de normatividad, sobre sus convicciones. Los derechos y deberes contractualistas parecen eximirse tan vehementemente de compromisos con instancias independientes de lo que los agentes sociales lleguen a acordar, como cualquier otra autoridad postmetafísica se podría desembarazar de implicaciones con tales fundamentos externos.

Y, no obstante, desde un punto de vista que aspire a llevar la postmetafísica hasta sus últimas consecuencias, lo cierto es que, aun cuando el contractualismo no recurra a una autoridad independiente para proporcionar normatividad a las reglas morales y políticas, sí que cabría detectar en él la imposición a priori de un cierto corsé a las plurales configuraciones normativas de los humanos (y, por lo tanto, no dejaría a estas ser del todo autónomas, libres, creativas, frente a las sibilinas coerciones metafísicas). Tal corsé se implantaría sin duda al decretar que sólo un tipo de obligaciones (las contractuales) deberán ser tenidas por tales, independientemente de lo que los seres humanos vayan decidiendo considerar en sociedad como obligación o mandato. Si se establece que sólo la correlación simétrica entre derechos y deberes es la que puede generar obligaciones en la praxis, entonces se ignora que puede haber muchos otros «juegos», muchas otras actividades, muchos otros deseos de los que brote normatividad. La descripción apurada de tales juegos correspondería a un antropólogo, un sociólogo<sup>27</sup> o un historiador: pero a nosotros nos basta con constatar que, a menudo, los agentes sociales deciden adoptar de modo intersubjetivo acciones normativas que no aluden a un acuerdo que hayan hecho entre ellos para sostener tales derechos y deberes, ni siquiera de modo «tácito».<sup>28</sup> Un filósofo como Ludwig Wittgenstein reivindicó conspicuamente esta posibilidad:

A Brown le parecía que un hombre podría muy bien contar con cierto deber aunque ningún otro hombre pudiese reclamar su derecho a que ese deber se ejecutase. [...] Naturalmente, a un hombre podría ocurrirle eso... ¿por qué no? A un niño se le podrían enseñar cosas como «nunca, nunca robes», «resiste contra la tiranía», etcétera. Y ello consistiría en un deber que ni siquiera sería un deber hacia sus padres: simplemente, tendría la obligación de cumplirlo o no. Por lo demás, un hombre podría tener un deber hacia Dios o, como hemos visto, hacia nada en absoluto.<sup>29</sup>

Podemos a veces decidimos a ordenarnos y reconocernos muchísimas obligaciones (y bien remunerativas) entre los hombres sin que por ello todas ellas deban acreditar su referencia a un contrato simétrico que previamente habríamos refrendado de manera unánime; y tales enunciados éticos no tienen por qué adolecer, a priori, de una suerte de defecto congénito, sino que pueden llegarnos a ser mucho más útiles que cualquier compromiso de índole contractual. De hecho, una multitud de otros dispositivos discursivos y prácticos intervienen cuando decidimos adoptar actitudes morales hacia algo: ciertamente la concepción de derechos simétricos, pero también otras como «conciencia», «oprobio», «culpa», «malo», etcétera».<sup>30</sup> Decidirse a priori por la tesis de que todos esos otros «juegos increíblemente complejos»<sup>31</sup> pueden o deben reducirse a sólo uno (el juego de reconocerse derechos mutuos) no sería sino instaurar metafísicamente a priori en la filosofía práctica ese juego como la única instancia válida: y además, para que ello único funcionase, tendríamos que someternos a continuación a la meticulosa tarea intelectual de tratar de conectar los casos en que sí se juega de esa manera con otros casos que adaptaremos *ad hoc* para que se amolden a esa perspectiva contractualista; así como habría que, en virtud sólo de una autoimpuesta congruencia, verse forzados finalmente a despreciar cuantos eventos morales no sean reducibles al lecho de Procusto de un tal canon que, de modo arbitrario, hemos venido a erigir como el único posible en la filosofía práctica. Wittgenstein explicó de manera aguda los avatares de tales mecanismos contractualistas:

¿Cómo es entonces que la gente llega a aseverar que todos los deberes son deberes hacia alguien? [...] (Se me ocurre ahora que cabe ver ahí también un buen reflejo de la teoría con-

tractualista de la moral). [...]. Quizás todo proceda de cierto hábito del lenguaje en este contexto. Algunos deberes son deberes hacia alguien; tal vez la mayoría de ellos. Ello establece entonces cierto patrón en el lenguaje, y ciertas expectativas conectadas a él. Y, así, los deberes se deben, y se le deben a alguien.<sup>32</sup>

En otro pasaje<sup>33</sup> Wittgenstein comparará esta actitud con la de un filósofo hedonista que querría reformular cualquier deseo humano en términos de «deseo de placer». Ciertamente es que hay algunos deseos humanos (quizá incluso la mayoría de ellos) que aspiran a lograr el máximo placer posible (al igual que hay obligaciones humanas cuyo respaldo normativo reside en uno u otro tipo de «contratos»). Pero, cuando se dictamina que en realidad todas nuestras acciones buscan la maximización de nuestros placeres, o que todos los deberes surgen de procedimientos contractuales, en ambos casos de lo que se trata es de haber establecido un criterio a priori («todo deseo es hedonista», «toda obligación es contractualista») e intentar luego reducir metodológicamente todos los otros casos que se nos presentasen a ese paradigma que presuntamente estaría residiendo «en la esencia de nuestro lenguaje» (moral).<sup>34</sup> Los resultados de tales ejercicios acrobáticos y sus intentos de ceñir en una faja (ora hedonista, ora contractualista) los poliédricos enunciados del reino de la moral le producían a Wittgenstein una curiosa sensación, mezcla de lástima e ira, que acaso no ande lejos de cualquiera de nosotros una vez hayamos captado la inanidad de tales ambiciones, y su fuerte carácter metafísico, impositivo.

Pues lo cierto es que un paradigma como el del contractualismo, cuando a priori pensamos que en él se pueden embutir (y así lo ansiamos) todos nuestros discursos éticos, no constituye sino una exigencia como cualquier otra,<sup>35</sup> que resulta que se les ha venido a ocurrir a tales filósofos contractualistas sólo a partir de «cierto hábito del lenguaje» en algún «contexto»<sup>36</sup> (mediante una «generalización equivocada»),<sup>37</sup> y que les tiene «cautivos» sin que puedan «escapar de ella»<sup>38</sup> cuando se ponen a exigirselos a todo contexto en general. Mientras tanto, empero, las prácticas humanas de imposición y reconocimiento de normas éticas y políticas, a fin de cuentas, no tienen por qué acoplarse a ese fundamento que el filósofo contractualista ha decidido dedicar-

se a requerirles: tales prácticas pueden seguir creando y sosteniendo normas prácticas en su flujo histórico «por mil razones diferentes, no sólo una»;<sup>39</sup> algunas aludirán, ciertamente a derechos, pero otras lo harán a «culpas», a «felicidades», a «deudas», a «dignidad», a numerosas otras virtudes y valores que la red social de acciones precisa potenciar para sostenerse...<sup>40</sup> Los decretos de semejante contractualista cuando ose lanzar un entredicho contra el resto de prácticas éticas y políticas que no se ajusta al modelo del «contrato mutuo» no serán sino una restricción metafísica y arbitraria; restricción que no tiene legitimidad para pretender imponerse sobre un «flujo de vida y pensamiento»<sup>41</sup> humanos que es *soberano*<sup>42</sup> en este respecto, si de verdad queremos suscribir un pensamiento (y una existencia) postmetafísicos. Poco concordes con este pensar y tal existencia, por consiguiente, resultan las estipulaciones contractualistas; y, si en verdad hemos experimentado la ausencia de fundamentos inconcusos, el «ocaso del ser»<sup>43</sup> que según Gianni Vattimo constituye nuestra condición postmoderna,<sup>44</sup> entonces habremos de abandonar en nuestra vida ética tales maneras, aunque ellas se nos presentasen en su día bajo los fementidos atuendos de un pensamiento que habría sabido asumir, presuntamente, el fin de la metafísica.

## Notas

1. A modo de comparación y simple ejemplo (pues no podemos abordar aquí un estudio completo de la presencia de las especies contractualistas en todas las culturas no occidentales que pueblan nuestro planeta), es significativa la mucha menor importancia que cobra este conjunto de ideas, verbigracia, entre los semitas islámicos del presente y el pasado. Así, en su exhaustivo análisis de la terminología política de esta cultura, Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, Chicago, University of Chicago Press, 1988, apenas cita el caso del carácter contractual del imanato como paralelo de tal noción (véase especialmente el capítulo 5 de dicha obra). Por su parte, Marshall G.S. Hodgson, «Cultural Patterning in Islamdom and the Occident», en *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam, and World History*, Nueva York, Cambridge University Press, 1993, llega a hablar de «contractualismo islámico», pero en un sentido bastante diverso al que aquí emplearemos (y en general se emplea). Un fenómeno tan peculiar dentro del Islam como el sistema implantado en Irán a partir de 1979 por el ayatolá Jomeini parece que sí que po-

dría contar con una utilización más destacada de este concepto —véase, por ejemplo, Moses Sternstein, «Improvisation and the Islamic Constitution», *Sound Politicks*, vol. 11, n.º 2 (2005), pp. 47-50—; pero ésta quizá no sea sino una más de las radicales transformaciones que ese movimiento significa para el conjunto de la civilización islámica (sin olvidar, por lo demás, que los iraníes más bien pertenecerían a la rama jafética que a la semita, si deseamos conservar tal terminología bíblica).

2. Para una historia de la noción de «contrato», véase Henry Sumner Maine, *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society and its Relation to Modern Ideas*, Londres, John Murray, 1861, especialmente el capítulo 9 (existe una versión más reciente, con introducción de Dante J. Scala, en New Brunswick, Transaction Publishers, 2002).

3. En este sentido es sumamente interesante el trabajo desarrollado por los psicólogos evolucionistas Leda Cosmides y John Tooby, «Evolutionary Psychology and the Generation of Culture, Part II. Case Study: A Computational Theory of Social Exchange», *Ethology and Sociobiology*, 10 (1989), pp. 51-97; Leda Cosmides y John Tooby, «Cognitive Adaptations for Social Exchange», en Jerome H. Barkow, Leda Cosmides y John Tooby (eds.), *The adapted mind*, Nueva York, Oxford University Press, 1992. Allí se demuestra (mediante experimentos y reflexiones que, a pesar de su tremenda relevancia, nos es imposible exponer aquí con el cuidado que sería menester) cómo el modelo del «contrato» entre los humanos puede sustentar incluso la explicación de nuestra aplicación de mecanismos lógicos en apariencia tan abstractos como el *modus tollens*: pues estos mecanismos en realidad funcionan a pleno rendimiento siempre que se hallan implicados dentro de la resolución de problemas del tipo de «averiguar quién es el agente que puede estar intentando no cumplir con el contrato social (es decir, averiguar quién puede estar tratando de comportarse como un tramposo)», mientras que su éxito en circunstancias de otro tipo es —como ya detectaran P. Cheng, K. Holyoak, R. Nisbett, y L. Oliver, «Pragmatic versus Syntactic Approaches to Training Deductive Reasoning», *Cognitive Psychology*, 18 (1986), pp. 293-328; Peter Cathcart Wason y Philip Nicholas Johnson-Laird, *The Psychology of Reasoning: Structure and Content*, Cambridge, Harvard University Press, 1972; Peter Cathcart Wason, «Realism and Rationality in the Selection Task», en Jonathan St.B.T. Evans (ed.), *Thinking and reasoning: Psychological approaches*, Londres, Routledge, 1983— sorpresivamente bajo, si se tiene en cuenta su importancia para cualquier desempeño racional. Cabe ampliar estas notas en Leda Cosmides, «The Logic of Social Exchange: Has Natural Selection Shaped How Humans Reason? Studies with the Wason Selection Task», *Cognition*, 31 (1989), pp. 187-276.

4. Virginia Held, *Feminist Morality: Transforming Culture, Society and Politics*, Chicago, University of Chicago Press, 1993, p. 193.

5. R. Jay Wallace, «Scanlon's Contractualism», *Ethics*, vol. 112, n.º 3 (2002), pp. 429-470, aquí n.º 2.

6. Véase, por ejemplo, Cristina Lafont, «Moral Objectivity and Reasonable Agreement: Can Realism Be Reconciled with Kantian Constructivism?», en *Ratio Juris*, vol. 17, n.º 1 (marzo 2004), pp. 27-51.

7. Richard S. Peters, *Hobbes*, Harmondsworth, Penguin, 1956, p. 194.

8. Thomas M. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Cambridge, Harvard University Press, 1998, p. 5.

9. Como no lo hace Zbigniew Rau, *Contractarianism versus Holism: Reinterpreting Locke's Two Treatises of Government*, Lanham, University Press of America, 1995.

10. John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1971 (edición revisada: 1999); John Rawls, *Political Liberalism. The John Dewey Essays in Philosophy*, 4, Nueva York, Columbia University Press, 1993.

11. Norberto Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Turín, Einaudi, 1984.

12. David Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford, Clarendon, 1986; David Gauthier, *Moral Dealing: Contract, Ethics, and Reason*, Ithaca, Cornell University Press, 1990.

13. James M. Buchanan y Gordon Tullock, *The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1962; James M. Buchanan, *Freedom in constitutional contract: perspectives of a political economist*, College Station, Texas A & M University Press, 1977; James M. Buchanan, *Choice, Contract and Constitutions*, Indianápolis, Liberty Fund, 2001.

14. *Op. cit.*

15. John Harsanyi, *On Ethics, Social Behaviour and Scientific Explanation*, Dordrecht, Reidel, 1977.

16. Es decir, el hecho «empírico» y «comprobable» de «la libertad de la acción (también llamada libre arbitrio [*freie Willkür*] —*liberum arbitrium*—); es decir, la capacidad dada en principio a cada ser humano de determinar su acción externa en función de fines representados» (Georg Geismann, «Kant als Vollender von Hobbes und Rousseau», *Der Stadt*, 21 [1982], pp. 161-189, n.º 5). Véase con particular atención Ernst Tugendhat, «Der Begriff der Willensfreiheit», en *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt, Suhrkamp, pp. 334-351, especialmente pp. 337 y 340, para su defensa, de inevitables resonancias kantianas. Ese «hecho» es algo que, según tal punto de vista, estaría ahí, al igual que cualquier otro objeto del mundo, aunque a menudo no se ejerza como tal, o sea condicionado por una u otra inclinación. Por ello, Descartes lo podía considerar como una de las tres «cosas» creadas por Dios que más le maravillaban: «Tria mirabilia fecit Deus: res ex nihilo, liberum arbitrium, et Hominem Deum»

(*Cogitationes privatae*, 218). Hay que reconocer, empero, que quizá el *liberum arbitrium* no está en buena compañía en tal lista: incluir como la tercera de estas «hechuras divinas» al *Hominem Deum* no parece en rigor congruente con la ortodoxia católica, que Descartes no pensaba abandonar, y en la cual, de acuerdo al símbolo niceno-constantinopolitano, el Dios Hombre fue «non factus [...] sed genitus» («no hecho [...], sino engendrado»). Así pues, surge la sospecha razonable de si tal vez Descartes cometió otro desliz en la frase, y tampoco el «factum» de la libertad pueda considerarse *stricto sensu* como un hecho. Por otra parte, adelantaremos también un recelo más, de corte wittgensteiniano (como serán casi todos los recelos que aquí exhibiremos), ante lo que Geismann llama hecho «empírico y comprobable» (de la libertad): «Otra cosa que se ha dicho: “Si miramos dentro de nosotros mismos, allí tenemos experiencia o vemos el libre albedrío”. ¿Cómo se mira dentro de uno mismo y se tiene experiencia del libre albedrío dentro de uno mismo? [...] “¿Cuáles son los fundamentos de su convicción de que es libre?”. Yo diría: no hay fundamentos» (Ludwig Wittgenstein, «Lectures on Freedom of the Will», edición de Yorick Smythies, *Philosophical Investigations*, vol. 12, n.º 2 [abril 1989], pp. 85-100, aquí pp. 94-95). En efecto, de este «hecho empírico» se puede decir lo mismo que de la así llamada «causalidad interna» —véase Miguel Ángel Quintana Paz, «Máquinas como símbolos. Kant, Wittgenstein y la tesis disposicionalista en torno a la normatividad», en Ana Andaluz (ed.), *Kant. Razón y experiencia*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2005, pp. 625-636, especialmente pp. 634-636; Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, 2.ª ed. a cargo de G.E.M. Anscombe y Rush Rhees, Oxford, Blackwell, 1958, § 169-170; Robert J. Fogelin, *Wittgenstein*, Londres, Routledge, 1976, p. 133—: si ésta se parece tan poco al resto de lo que normalmente llamamos causalidad, que parece arriesgado otorgarle tal rótulo, así mismo un «hecho empírico» que reside exclusivamente en las inaccesibles tinieblas de la interioridad humana se parece demasiado poco a lo que denominamos normalmente «hechos empíricos» como para andarle concediendo esa misma etiqueta. Afortunadamente, a versiones más depuradas de este modo de pensar en la libertad como fundamento de la moral nunca se les hubiese ocurrido hablar de un «hecho», como hacen Descartes, Tugendhat o Geismann: sino sólo de un postulado, por ejemplo, de la razón práctica.

17. Para un balance del lugar contemporáneo que le cabe ocupar a lo divino como fundamento normativo, puede acudir a Miguel Ángel Quintana Paz, «Los dioses han cambiado (de modo que todo lo demás ya podría cambiar)», *Azafea*, vol. 5, pp. 237-259.

18. Uno de los mejores análisis del papel que ha venido ejerciendo esta noción en los desarrollos éticos de los últimos siglos se puede recabar en Gene Outka, *Agape: An Ethical Analysis*, New Haven, Yale University Press, 1972.

19. Algunas notas sobre el trastabillante papel de la tradición para estos efectos pueden observarse en Miguel Ángel Quintana Paz, «La tradición como traición. Seis paradojas», en Ángel Carril y Ángel B. Espina Barrio (eds.), *Tradicción. Cien respuestas a una pregunta*, Salamanca, Diputación de Salamanca, 2001, pp. 177-178. También resulta sumamente útil en torno al potencial legitimador que puede mantener la tradición en nuestras sociedades avanzadas Mariano C. Melero de la Torre, «Postmodernidad, tradición y derechos humanos», *A Parte Rei*, 42 (noviembre 2005), <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/melero42.pdf>. Para una crítica de las versiones multiculturalistas de esta idea véase Miguel Ángel Quintana Paz, «Del multiculturalismo como “gangrena” de la sociedad democrática», *Isegoría*, n.º 29 (diciembre 2003), pp. 270-277. Se reivindica eficientemente, empero, la permanente vigencia de este tipo de fundamentos normativos para nuestros días en Víctor Samuel Rivera, «Traditionem prosequi aude!», en Miguel Giusti (ed.), *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000, pp. 467-475.

20. Véase Marcel Mauss, «Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques», *L'Année sociologique*, 2ª serie, vol. 1 (1923-1924), pp. 30-186; Georges Bataille, «La notion de dépense», en *La part maudite*, Paris, Éditions de Minuit, 1967. Citamos esta idea por cuanto resulta especialmente hostil a las nociones de «cálculo» e «intercambio» que promociona el pensamiento contractualista; y, sin embargo, como Mauss y Bataille gustan en mostrar, el dispendio gratuito, generoso, pudo y puede ejercer de cimienta de la comunidad humana no en menor medida que el contractualismo un tanto autointeresado de los Buchanan, Gauthier, Hobbes y Locke. Para un análisis de prácticas semejantes a la del *potlach* o dispendio ritual estudiado por Mauss en los indios de las costas occidentales norteamericanas, véase Xavier Rubert de Ventós, *El laberinto de la hispanidad*, Barcelona, Anagrama, 1999; allí se muestra, además, que ese tipo de dinámicas institucionalizadas pueden ejercer su función vertebradora de la comunidad política incluso dentro de sociedades no primitivas, como eran los renacentistas virreinos españoles en América.

21. Véase Miguel Ángel Quintana Paz, «Comunidad», en Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros (eds.), *Claves de hermenéutica*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2005, pp. 71-82.

22. Para un programa más detallado de este proyecto ético-político, véase Miguel Ángel Quintana

Paz, «*Non solum peritos in ea glorificare*», en Teresa Oñate, Cristina García Santos y Miguel Ángel Quintana Paz (eds.), *Hans-Georg Gadamer: ontología estética y hermenéutica*, Madrid, Dykinson, 2005, pp. 613-677; Miguel Ángel Quintana Paz, «Dos problemas del universalismo ético, y una solución», en Quintín Racionero y Pablo Perera (eds.), *Pensar la comunidad*, Madrid, Dykinson, 2002, pp. 223-253; Miguel Ángel Quintana Paz, «On Hermeneutical Ethics and Education: "Bach als Erzieher"», en Jirí Fuka, Alena Mizerová y Vladimír Strakoš (eds.), *Bach: Music between Virgin Forest and Knowledge Society*, Santiago de Compostela, Compostela Group of Universities, 2002, pp. 49-109; Miguel Ángel Quintana Paz, «Alaska, Heidegger y los Pegamoides», en Víctor del Río García, *Cortao*, Salamanca, El Gallo, 1998, pp. 104-135; Miguel Ángel Quintana Paz, «Ethos de la escisión, la Historia, lo humano», en VV.AA., *Humanismo para el siglo XXI. Congreso Internacional*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2003, pp. 2-6.

23. Con el fin de atisbar una crítica a los fundamentos de este papel tecnocrático de la ciencia puede consultarse Miguel Ángel Quintana Paz, «"Alguien nos ha metido un loco en nuestro equipo". O de lo que tienen que ver las ciencias con las filosofías y las Humanidades», *ibid.*, pp. 132-151.

24. Para ampliar el significado de la noción de «postmetafísica» en el espacio ético-político, puede verse Miguel Ángel Quintana Paz, «Democracia y sociedad civil en tiempos postmetafísicos», en VV.AA., *Llamados a la libertad*, Madrid, Fundación Santa María, 2006 (en prensa). Desde un punto de vista metaético, tal noción es idéntica a lo que Jürgen Habermas («Rortys pragmatische Wende», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 44, n.º 5 [1996], pp. 715-741) bautiza como «pragmatismo de tipo humeano». Hemos intentado ofrecer un tratamiento epistemológico y metaético más completo de tal noción en Miguel Ángel Quintana Paz, *Normatividad, interpretación y praxis. Wittgenstein en un giro hermenéutico-nihilista*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2006.

25. Véase como contraste la amplia lista de términos éticos relevantes para nuestra existencia que reproduce más adelante (en el cuerpo del texto correspondiente a la nota a pie de p. 29) un autor que va a resultar decisivo para nuestro análisis aquí: Ludwig Wittgenstein.

26. «La transferencia última de derechos es lo que los hombres llaman *contrato*» (Thomas Hobbes, *op. cit.*, I, 14).

27. Ésa es la tarea que se ha autoimpuesto, por ejemplo, la sociología de la ciencia emprendida por la Escuela de Edimburgo (con su debate con la Escuela de Bath) y los *Social Studies of Science*, a través de autores como Bruno Latour, David Bloor, Steven Woolgar, Karin Knorr-Cetina, Steve Shapin, Steve Fuller, Barry Barnes, Harry M. Collins...

28. El antecedente histórico de la idea de que algo tan esquivo como nuestro presunto «consentimiento tácito» baste para que se nos considere aplicable el contrato social se encuentra en Locke: «Todo hombre que tenga posesiones o disfrute de alguna porción de los dominios de un gobierno, está con ello dándole su tácito consentimiento de sumisión; y, mientras siga disfrutando de ellas, estará tan obligado por las leyes de dicho gobierno como cualquier persona que viva bajo el gobierno en cuestión» (*Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, sec. 119). Sin embargo, ya David Hume (*Sobre el contrato original*) se sublevaría contra esta idea de «consentimiento tácito»: un pobre campesino o artesano que sólo conoce la lengua y costumbres de su país y depende en todo de los salarios que recibe es tan libre a la hora de optar entre o bien abandonar este, o bien obedecer a sus gobernantes, como pudiera serlo un marino al que han llevado a la fuerza a un barco mientras dormía, y sólo puede «elegir» entre acatar las órdenes del capitán o saltar a la mar profunda y perecer. Me permito remitir, para un tratamiento más pormenorizado (y respecto a contractualistas algo más contemporáneos, como John Rawls) de estas cuestiones, a Miguel Ángel Quintana Paz y Joan Vergés Gifra, «Diálogo sobre tres modelos de definición de la barbarie y lo civilizado en la filosofía política actual», *Estudios Filosóficos*, vol. 51, n.º 147 (mayo-agosto 2002), pp. 195-221.

29. Ludwig Wittgenstein y Oets Kolk Bouwsma, *Últimas conversaciones*, edición y traducción a cargo de Miguel Ángel Quintana Paz, Salamanca, Sígueme, 2004, p. 22.

30. *Ibid.*, p. 61.

31. *Ibid.*

32. *Ibid.*, p. 22.

33. *Ibid.*, pp. 78-79.

34. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen, op. cit.*, § 97.

35. «Cuanto más de cerca contemplamos el lenguaje que de hecho utilizamos, mayor se vuelve el conflicto entre él y nuestra exigencia. (La pureza cristalina de la lógica no era un producto que se me hubiese dado, sino que era una exigencia): *Ibid.*, § 107.

36. Ludwig Wittgenstein y Oets Kolk Bouwsma, *op. cit.*, p. 21.

37. *Ibid.*, p. 79.

38. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen, op. cit.*, § 115: «Una imagen nos mantenía cautivos. Y no podíamos escapar de ella, pues residía en nuestro lenguaje, y éste parecía estarnosla repitiendo implacablemente».

39. Ludwig Wittgenstein, *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of the Mathematics*, Cambridge 1939, edición de Cora Diamond, Hassocks, Harvester Press, 1976, p. 249.

40. En este denuesto de la reducción de toda la normatividad ética y política a los derechos recíprocos, Wittgenstein resulta precursor de gran parte de

la filosofía política de los últimos decenios, cuando ha querido oponerse al modelo liberal y contractualista. Véase en Victoria Camps, *Per una filosofia modesta. Dalla filosofia pratica all'etica applicata*. Milán, Guerini e Associati, 2000, pp. 61-65, una digna recapitulación de tales críticas al hecho de que «el ciudadano venga considerado, *solamente*, como un sujeto de *derechos*» (*ibid.*, p. 63). Se trata siempre de reivindicar lo que Augusto Salazar Bondy, *Para una filosofía del valor*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1971, llamó en nuestro ámbito iberoamericano «la plurivocidad» de lo moral, y no reducirlo a la univocidad del «contrato».

41. Ludwig Wittgenstein, *Zettel*, edición de G.E.M. Anscombe y Georg H. von Wright, Oxford, Blackwell, 1967, § 173.

42. Ludwig Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, segunda edición de G.E.M. Anscombe, Rush Rhees y Georg H. von Wright, Oxford, Blackwell, 1978, VII, § 3.

43. Para una buena explicación global del significado de esta expresión heideggeriana, véase Paolo Godani, *Il tramonto dell'essere. Heidegger e il pensiero della finitezza*, Pisa, ETS, 1999.

44. Gianni Vattimo, «Dialettica, differenza, pensiero debole», en Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovatti (eds.), *Il pensiero debole*, Milán, Feltrinelli, 1983, p. 26.

MIGUEL ÁNGEL QUINTANA PAZ

---

## Cosas

Ahora veo las cosas como no vi las cosas.  
 La pasión por los hechos trascendentes,  
 la seducción maligna por los grandes enigmas,  
 ficción de una realidad alzada en andamios  
 de papel,  
 me cegó el sentimiento por las cosas vulgares.  
 Maravillas que fueron las cosas sorprendidas  
 en el gozo de ver; palpar y acariciar  
 sus formas virginales que ni el tiempo corrompe  
 ni la costumbre estraga; pulso vivo de objetos  
 sin pasiones,  
 que prestan su servicio sin exigir  
 otras compensaciones  
 que el demorado goce de los sentidos,  
 oscuramente caen  
 en nuestro desamor, en polvoriento olvido.  
 Patenas silenciosas en que se alzó la forma  
 de las celebraciones familiares, ahora, al cabo  
 del tiempo,  
 y cuando el tiempo de la vida apremia  
 y con nosotros  
 desaparecerán, me muestran en silencio  
 sus semblantes atónitos.

También las cosas mueren si no las contemplamos  
 en su fulgor doméstico, si no las inventamos cada día  
 y lavamos su cara polvorienta y tocamos con mimo  
 su relieve,  
 el terciopelo ajado de las horas o su gasa sonora  
 de rozar en la sombra,  
 sus turgencias doradas de durazno, su vientre  
 femenino.

Pues las cosas nos miran y nos aman y sienten  
 por nosotros  
 y están cerca velándonos, y en esas veladuras  
 que el tiempo va dejando en pulidos marfiles,  
 cristales musicales, en blancas florecientes  
 porcelanas,  
 o en las desconchaduras de jarrones florales,  
 verdientes cerámicas de juveniles pieles,  
 raspaduras de alpaca que reflejó el semblante  
 grave de nuestras madres, aún estamos sintiendo  
 la pasión de un amor, la exaltación sagrada  
 de la vida.

Ahí están diciéndonos que todo sigue igual,  
 como aún sigue la vida de los antepasados que un día  
 nos dejaron  
 y ahora cumplen sus ciclos de tanagras arcaicas,  
 más vivas que los libros.

Libros, copias fungibles, calcos,  
 tantas veces inertes objetos sin objeto y sin el brillo,  
 la belleza y la gracia que atesoró en silencio,  
 imagen de las cosas, el alma de las cosas.  
 Ojos de niño tienen las cosas que no vi y ahora  
 estoy tocando  
 con los dedos febriles, con el temblor vidrioso  
 de mis ojos cansados,  
 con la esperanza cierta de que estos seres mudos,  
 monstruosos,  
 oblicuamente esquivos, sibilinos, eternamente  
 opuestos  
 a la razón pensante que no acertó a entenderlos,  
 brillarán a otra luz, luz plena y sin envés,  
 con la cara sin doble de cuerpos inmanentes.  
 Ser viejo quizá sea entrar en otro mundo,  
 a la luz de otro mundo, con otro corazón,  
 otros sentidos,  
 intrascendente ver y escuchar una música inoíble  
 para el oído joven. Aunque no sin dolor  
 y el sentimiento  
 de saber que algún día dejaremos las cosas  
 para siempre.

ROSENDO TELLO

---

## Cristianismo

Con la proclamación de la inminente llegada  
 del reino de Dios, Jesús de Nazaret inició un  
 movimiento profético y escatológico, reforma-