

CIENCIA Y ÉTICA: NOTAS PARA UNA CRÍTICA A LA UTOPIA ANTIUTÓPICA EN JEAN FRANÇOIS LYOTARD. (APUNTES PARA UNA CRÍTICA A LA UTOPIA COMO FUNDAMENTO DE LOS DERECHOS HUMANOS)*

por Gustavo Adolfo Jiménez Madrigal **

RESUMEN

El tema de la utopía ha cobrado, en el marco del pensamiento único y la sociedad global que sostiene que no hay alternativas para ella, una particular importancia. En éste contexto surge una utopía antiutópica, que se asume a sí misma como 'realismo'. El pensamiento postmoderno en la versión de Lyotard es un claro ejemplo, cuando en nombre de la ciencia y los progresos de mala infinitud reivindica una ciencia libre de toda instancia crítica. La filosofía de Lyotard tiene su correlato a nivel del pensamiento jurídico, y sobre todo del discurso de los derechos humanos, cuando se denuncia la utopía que subyace a los derechos humanos. Frente a ésta corriente global, se reivindica la utopía vertical, y el valor heurístico de la utopía como instancia que permite encontrar en cada momento desde lo imposible no contingente, lo que es posible aquí y ahora.

PALABRAS CLAVE

Ciencia, ética, derechos humanos, utopía, Lyotard.

SUMARIO

Introducción. 1. Crítica al esquematismo formal del razonamiento y la fundamentación última de valores ó de la imposibilidad de separar los juicios de hecho de los juicios de valor. 2. Crítica a la "ilusión" de la aproximación asintótica de la situación real a la ideal ó de los pasos finitos hacia una meta infinita ("progreso de mala infinitud"). 3. Breve comentario sobre la metodología de las ciencias según Jean François Lyotard. 4. La utopía antiutópica de Lyotard: El despliegue ilimitado del progreso tecno-científico como meta. 5. Reflexiones finales. Referencias bibliográficas.

«Cuando lo deseable fue imposible cedió su puesto a Dios; cuando lo deseable fue posible cedió su puesto a la ciencia. Ahora que una parte de lo deseable es de nuevo imposible y una parte de lo posible no es ya deseable no podemos contar ni con Dios ni con la ciencia. Sólo podemos contar con nosotros mismos¹.

Boaventura de Sousa Santos.

Introducción

El presente trabajo no pretende ser una palabra acabada, sino una palabra fundada que invita a la reflexión y a la crítica, de ahí el sustantivo de "notas".

Antes de proseguir conviene aclarar, para evitar cualquier malentendido posterior, que el título de nuestra reflexión no tiene nada que ver con la obra de Mario Bunge que se titula "Ética y Ciencia"².

* Fecha de recepción: 12 de enero de 2007. Fecha de aceptación/publicación: 8 de abril de 2007.

** Juez en la etapa de juicio en materia penal en el Poder Judicial de Costa Rica.

¹ DE SOUSA SANTOS, Boaventura. "La transición postmoderna: Derechos y política". En: *Revista Doxa*. Cuadernos de Filosofía del Derecho. Seminario de Filosofía del Derecho de la Universidad de Alicante, Centro de Estudios Constitucionales. Alicante, número 6, 1989, p. 243.

² BUNGE, Mario. *Ética y Ciencia*. 3era. edición. Buenos Aires: Editorial Siglo Veinte, 1983.

Nuestra preocupación se nutre de otras fuentes, sin menosprecio de la obra de un filósofo de la ciencia como Mario Bunge.

El postmodernismo es, hoy en día, una de las corrientes filosóficas que ha cobrado inusitada fuerza en contraposición a las crisis por las que atraviesan los paradigmas de la modernidad³. De ahí que no resulte para nada ocioso dirigir una mirada hacia esa escuela filosófica que pretende en el discurso (otra cosa es que lo logre en la práctica) distanciarse de lo que se ha denominado como “modernidad”.

El profesor Diego Gracia inicia su obra *Fundamentos de Bioética*⁴ con un prólogo en el que, entre otras cosas, expone de manera sucinta pero concreta lo que ha sido el tránsito del modelo de científico “puro” al modelo del científico - si cabe la expresión - “ético”. Se trata de dos modelos que presuponen dos formas distintas y hasta contrapuestas de entender la relación entre la Ciencia y la Ética. En el primer caso: “...La ciencia es “desinteresada” y “pura” (...) en tanto que otras actividades, como los negocios y la política, tienden a ser “interesadas” e “impuras”. Esta ingenua contraposición llevó a situar al llamado, y no por azar, “científico puro”, más allá del bien y del mal. Sobre todo, más allá del mal”⁵. El mundo de la Ciencia y el mundo de la Ética, si bien coexisten en tiempo y espacio, nunca se llegan a tocar. Es más, el mundo de la Ciencia no sólo coexiste con la Ética, sino que está por encima de ella.

Esta percepción aséptica del científico, autoinmune a los valores (éticos, religiosos, estéticos, etc.), cambiará radicalmente con los horrores vividos durante la Segunda Guerra Mundial: “...Sólo a partir de los años treinta de nuestro siglo el científico ha ido perdiendo esa especie de inocencia original que hasta entonces conservaba. (...) Fue un proceso psicológico muy similar al de la expulsión del paraíso de que nos habla el libro del Génesis. Empezó a encontrarse desnudo, desvalido, y a tener vergüenza de sí. Esto es lo que sintieron los físicos atómicos tras la explosión de las primeras armas nucleares. En Hiroshima y Nagasaki, la Física perdió su inocencia. Poco antes, en Dachau y Auschwitz, la había perdido la Medicina. La ciencia no existe nunca en estado puro, empieza a pensarse entonces, precisamente porque es inseparable de los intereses económicos, sociales y políticos. No hay conocimiento sin interés, dirá años más tarde Jürgen Habermas. (...)”⁶.

Podría decirse que el científico descubre su lado más humano. Se percata, ante la fuerza aterradora de los hechos, que bajo el científico y el hombre común no hay dos personas distintas, sino una sola. Que si bien el mundo científico tiene sus propias reglas así como su lógica, al

³ Cfr. sobre el tema, DE SOUSA SANTOS, Boaventura. “La transición postmoderna: Derechos y política”. En: *Revista Doxa*. Cuadernos de Filosofía del Derecho. Seminario de Filosofía del Derecho de la Universidad de Alicante, Centro de Estudios Constitucionales. Alicante, número 6, 1989.

⁴ GRACIA, Diego. *Fundamentos de Bioética*. España: Eudema Universidad, 1989.

⁵ GRACIA, Diego. *Op. Cit.*, p. 11.

⁶ *Ibidem*.

igual que el universo ético, en algún punto se tienen que dar la mano: "...Tras el "saber" hay siempre un "poder"... Al unirse esos dos factores se potencian de forma tan fructífera como peligrosa. Por eso debe mediar entre ellos otra instancia no menos radical, la del "deber". De este modo, la ética de la ciencia ha adquirido en nuestros días una importancia nueva, absolutamente inusitada"⁷.

Es precisamente ese punto de encuentro entre la Ciencia y la Ética el que la corriente postmoderna en la persona de Lyotard pretende ignorar y, es más, destruir. Para Lyotard la Ciencia se justifica y legitima a sí misma a través del "viaje a lo desconocido".

De acuerdo con Lyotard no existe ni debe existir ninguna instancia de crítica y control sobre el discurrir de la actividad científica. En este sentido la Ética carece de importancia y, con ella, la Bioética. Tal planteamiento implica obviamente un retorno hacia una época que se creía ya superada. Si el científico descubrió su desnudez y con ella la vergüenza, con Lyotard se cubre sus partes nobles nuevamente. Pero ya no se cubre con ningún "metarrelato" (ó relato de legitimación como también los denomina Lyotard) ajeno al propio discurso científico como podría ser el venerable manto de la Ética, por la sencilla razón de que ya no lo necesita. ¿Por qué? Podríamos responder a dicha interrogante en el sentido de que Lyotard denuncia la vergüenza y concretamente al universalismo ético detrás de ella. Allí radica el peligro de la tesis de Lyotard, quien pretende embarcarnos con la ciencia en un viaje "hacia lo desconocido" que, en las actuales circunstancias, bien podría desembocar en un naufragio. De ahí la importancia de efectuar una crítica de sus tesis, conscientes en todo momento de que la Ciencia y la Ética no pueden caminar por rumbos separados, sino juntos. Ello por supuesto no excluye que entre ambos exista una tensión dialéctica, la que de todos modos resulta indispensable.

Mi exposición se divide en cuatro grandes áreas temáticas. En la primera abordo la imposibilidad epistemológica de separar tajantemente los juicios de hecho, que son los juicios de la ciencia por antonomasia, y los juicios de valor que corresponden, en términos generales, aunque no exclusivamente, a la Ética. En el segundo apartado efectúo una crítica de los "progresos de mala infinitud" que subyacen al discurso científico ó, en otras palabras, a la ilusión que genera la aproximación mediante pasos finitos hacia una meta infinita que se considera alcanzable, pero que materialmente no lo es. Se trata, en el fondo, de una crítica a la razón utópica de la Ciencia. Por último, en los capítulos tres y cuatro entro a analizar una de las obras más difundidas de Lyotard que se titula: "La Condición Postmoderna". Allí pongo de manifiesto cuáles son las principales tesis de este filósofo, y procedo a efectuar una crítica con base en lo desarrollado en los dos primeros apartados.

Si logro demostrar que la Ciencia y la Ética se necesitan recíprocamente, ó al menos que la Ciencia sin la Ética es ciega (de allí el

⁷ GRACIA, Diego. *Op. Cit.*, p. 11.

“viaje hacia lo desconocido” de Lyotard), y que la Ética sin la Ciencia es coja, habré logrado mi objetivo.

1. Crítica al esquematismo formal del razonamiento y la fundamentación última de valores ó de la imposibilidad de separar los juicios de hecho de los juicios de valor.

Las ciencias empíricas y otras corrientes de pensamiento presentes en la cultura occidental⁸ se caracterizan por el hecho de que sus razonamientos siguen, desde sus orígenes, un esquema formal y circular. Respecto al origen histórico de la construcción de “situaciones ideales” ó “procesos ideales” con base en un esquema formal de razonamiento, su génesis la podemos encontrar en la física teórica de Galileo, y a partir de allí su uso se generalizó durante el siglo XIX particularmente a otros ámbitos del conocimiento⁹. Por esa razón no resulta del todo extraño encontrar argumentaciones paralelas en los diversos ámbitos del quehacer intelectual. Por ejemplo, las ciencias económicas conciben a la sociedad no sólo como una comunidad ideal de comunicación de argumentos, sino y fundamentalmente como una comunidad ideal de comunicación de bienes. Ejemplos de ese esquematismo formal de razonamiento los podemos encontrar en las teorías de la “competencia perfecta” (dominantes dentro del capitalismo salvaje o “bucaneers capitalism” actual), la “planificación perfecta” y la teoría de la “división social del trabajo libre”.

Todas esas teorías tienen en común -como ya se dijo- la estructura formal y circular del razonamiento. Parten en un primer momento de la consideración de una situación real (de competencia, planificación o división social del trabajo), a partir de la cual abstraen una situación ideal de competencia perfecta¹⁰, planificación perfecta o

⁸ Cfr. HINKELAMMERT, Franz J. *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. 1ª edición. San José: Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), 1995, capítulo II: *La ética del discurso y la ética de la responsabilidad: una posición crítica*, especialmente las páginas 227 a 233. Un ejemplo de este esquematismo formal lo podemos encontrar en el género de la novela policiaca que tuvo un especial auge durante el siglo XIX, en el que se piensa el “crimen perfecto”, que es aquél crimen en el que el delincuente no comete ningún error, por oposición a los crímenes reales. Sin embargo, lo que le confiere un particular atractivo a este género literario es llegar a descubrir que, después de todo, no existe ningún crimen perfecto...

⁹ “Considerado como un esquematismo formal, la construcción de procesos ideales de funcionamiento aparece primero en la física teórica, para generalizarse en el curso del siglo XIX. Se trata de la física de Galileo Galilei, que se basa por entero en la construcción de situaciones ideales. La caída libre, el péndulo matemático, la ley de la inercia, presuponen situaciones ideales que resultan de la abstracción de las resistencias por fricciones dadas en los procesos reales de funcionamiento. Su predecesor es la imaginación del perpetuum mobile, que aparece desde el siglo XIV a partir del invento del reloj de péndulo y que penetra en la alquimia. Todas las situaciones ideales construidas por Galilei son construcciones de algún perpetuum mobile”. HINKELAMMERT, Franz J. *Op.Cit.*, p. 230.

¹⁰ Paul Samuelson, uno de los autores más connotados del pensamiento económico moderno, es consciente del “carácter ideal” de los modelos teóricos que se emplean para explicar el comportamiento económico, así como del paralelismo que existe entre estos modelos ideales y los modelos de la física (v.gr. el péndulo): “En realidad, las

división social del trabajo libre (comunismo)¹¹, sin los inconvenientes derivados de las pérdidas y fricciones de las situaciones reales. Tanto la competencia perfecta, como la planificación perfecta y la división social del trabajo libre se encuentran implícitas en los procesos reales, y es en el proceso de abstracción que se obtienen los valores de fundamentación última. En el caso de la “competencia perfecta” se trata de los valores de la propiedad privada y la inviolabilidad de los contratos. En el caso de la “planificación perfecta”, el plan se concibe como expresión del interés general alrededor del cual se articulan los intereses particulares; por lo que uno de los valores centrales se concreta en el cumplimiento del plan. Por último, en el caso de la división social del trabajo, uno de cuyos principales exponentes fue Karl Marx, la división social del trabajo ideal (a la que Marx se refiere en términos de “Robinson Crusoe social”, “Asociación de productores libres” ó “Reino de la Libertad”) se piensa a partir de la división social del trabajo real, pero sin los graves inconvenientes de ésta última. Para Marx cada proceso de trabajo individualmente considerado tiene como condición ineludible la existencia, factibilidad y realización de los demás procesos de trabajo; y para que los procesos de trabajo puedan tener lugar es condición sine qua non que existan los seres humanos. De aquí se sigue la necesidad de asegurar cuando menos un mínimo de subsistencia al ser humano. Luego, a partir de la consideración abstracta de la división social del trabajo real con sus problemas se llega a una situación ideal de la división social del trabajo en que los

curvas de oferta y demanda se aplican únicamente a un mercado de *competencia perfecta*, en el que se subasta una mercancía tipificada, (...). Las curvas de oferta y demanda que el economista maneja son unas formas importantes de idealizar el comportamiento de esos mercados. (...) Desde luego, las condiciones exigidas para calificar la competencia de absolutamente perfecta son tan difíciles de reunir como las que se exigen en física para calificar un péndulo de totalmente falto de fricciones. *Podemos acercarnos mucho a la perfección, pero sin alcanzarla nunca*. No obstante, esto no supone ningún inconveniente serio para la utilidad del concepto ideal”. SAMUELSON, Paul A. *Curso de Economía Moderna. Una descripción analítica de la realidad económica* (Economics. An introductory analysis). Traducción del inglés y nota preliminar por José Luis Sampedro. 11ma. Edición. Madrid: Editorial Aguilar, 1964, pp. 74-75. Tanto la negrilla como la bastardilla no corresponden al texto original.

¹¹ El joven Marx, en los Manuscritos Económicos-Filosóficos, llegará a decir: “El comunismo como superación positiva de la propiedad privada en cuanto autoextrañamiento del hombre, y por ello como apropiación real de la esencia humana por y para el hombre; por ello como retorno del hombre para sí en cuanto hombre social, es decir, humano; retorno pleno, consciente y efectuado dentro de toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente. Este comunismo es, como completo naturalismo=humanismo, como completo humanismo=naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución”. MARX, Karl. *Manuscritos de Economía y Filosofía*. Traducción, introducción y notas de Francisco Rubio LLorente. 12va. Reimpresión. Madrid: Alianza Editorial, 1989, p. 143.

inconvenientes de la primera desaparecen. Así se obtienen los valores de fundamentación última de satisfacción de las necesidades de todos¹².

En su análisis de los “tipos ideales”¹³, Max Weber ve con claridad este proceso de construcción de “situaciones ideales” a partir de una “situación real”:

“Se los obtiene mediante el realce unilateral de uno o de varios puntos de vista y la reunión de una multitud de fenómenos singulares, difusos y discretos, que se presentan en mayor medida en unas partes que en otras o que aparecen de manera esporádica, fenómenos que encajan en aquellos puntos de vista, escogidos unilateralmente, en un cuadro conceptual en sí unitario. Este, en su pureza conceptual, es inhallable empíricamente en la realidad: *es una utopía que plantea a la labor historiográfica la tarea de comprobar, en cada caso singular, en qué medida la realidad se acerca o se aleja de ese cuadro ideal...*”¹⁴.

Weber aplica su teoría de los tipos ideales al análisis de la teoría económica abstracta y su modelo de competencia perfecta, la que concibe en términos de una utopía:

“Tenemos delante de nosotros, en la teoría económica abstracta, un ejemplo de aquellas síntesis que suelen ser caracterizadas como “ideas” de fenómenos históricos. Nos ofrece un modelo ideal de los procesos del mercado de mercancías, propios de una organización social basada en el intercambio, la libre competencia y la acción estrictamente racional. Este cuadro conceptual reúne determinados procesos y relaciones de la vida histórica en un cosmos, carente en sí de contradicciones, de conexiones conceptuales. **En cuanto a su contenido, esta construcción presenta el carácter de una utopía, obtenida mediante el realce conceptual de ciertos elementos de la realidad.** Su relación con los hechos empíricamente dados de la vida consiste exclusivamente en esto: allí donde en la realidad se comprueba o se supone que en algún grado operan de hecho conexiones del tipo abstractamente representado en aquella construcción, esto es, procesos, procesos dependientes del

¹² Dado que el desarrollo in extenso de cada una de las corrientes de pensamiento mencionadas y su relación con la utopía trasciende el objeto de este trabajo, remito al lector a una obra que considero como la más completa e interesante sobre el tema: HINKELAMMERT, Franz J. *Crítica a la razón utópica*. 2da edición. San José: Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), 1990.

¹³ Para un estudio exhaustivo de la metodología de Max Weber, la conceptualización así como la función de los “tipos ideales” en la ciencia social, véase: FARIÑAS DULCE, María José. *La sociología del Derecho de Max Weber*. 1ª edición. Madrid: Editorial Civitas S.A., 1991, pp. 135-148.

¹⁴ WEBER, Max. *Ensayos sobre metodología sociológica*. (Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre). Traducción de José Luis Etcheverry. 3era. reimpresión. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores S.A, 1990. Capítulo 1: *La “objetividad” cognoscitiva de la ciencia social y de la política social* (1904), pp. 79-80.

“mercado”, podemos ilustrar y volver comprensible pragmáticamente la especificación de tal conexión en un tipo ideal. Esa posibilidad puede resultar conveniente, y hasta indispensable, sea con fines heurísticos o expositivos. Respecto de la investigación, *el concepto típico ideal pretende guiar el juicio de imputación: no es una “hipótesis”, pero quiere señalar una orientación a la formación de hipótesis. No constituye una exposición de la realidad, pero quiere proporcionar medios de expresión unívocos para representarla.* Consiste, pues, en la “idea” de la organización moderna de la sociedad, históricamente dada, fundada en el intercambio,...”¹⁵

Weber no pasa por alto que este tipo de construcciones ideales a partir de procesos reales de funcionamiento revisten el carácter de utopías, de conceptos trascendentales que no tienen su correlato en el mundo empírico pero que, sin embargo, se obtienen a partir de éste mediante el realce conceptual de determinados elementos ya presentes. En este sentido, el tipo ideal/utopía se encuentra implícito en el mundo real/empírico; y es por medio de un proceso de abstracción -“realce conceptual”- como se obtiene el primero a partir del segundo.

“...En cuanto a su contenido, esta construcción presenta el carácter de una utopía, obtenida mediante el realce conceptual de ciertos elementos de la realidad. (...) Este, en su pureza conceptual, es inhallable empíricamente en la realidad: es una utopía que plantea a la labor historiográfica la tarea de comprobar, en cada caso singular, en qué medida la realidad se acerca o se aleja de ese cuadro ideal,...”¹⁶

Para Weber los tipos ideales son “instrumentos lógicos”, “conceptos respecto de los cuales la realidad es medida comparativamente”¹⁷; pero de ningún modo son ni deben ser “ideales a partir de los cuales ella [la realidad empírica] es juzgada valorativamente”.¹⁸ De allí que advierta sobre la necesidad de establecer una nítida distinción entre los “juicios de valor” y la “referencia lógica comparativa de la realidad a tipos ideales en sentido lógico”, para evitar la confusión de ambos planos:

“...el historiador moderno, de formación relativista, que desea “comprender” la época a que se refiere “desde ella misma” y

¹⁵ WEBER, Max. *Ensayos sobre metodología sociológica*. (Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre). *Op.Cit.*, p. 79. La negrilla así como la bastardilla no son del texto original.

¹⁶ WEBER, Max. *Ibidem*, pp. 79-80.

¹⁷ *Ibidem*, p. 87. En igual sentido opina la profesora María José Fariñas Dulce, para quien “...los “tipos ideales” [en Max Weber] no son tipos ejemplares, sino que tienen únicamente un sentido lógico y reivindican una validez lógico-real: son conceptos con los cuales se mide la realidad de forma comparativa, y no unos ideales a partir de los cuales se juzga la realidad evaluándola. (...)”. FARIÑAS DULCE, María José. *La sociología del Derecho de Max Weber*. *Op.Cit.*, p. 139.

¹⁸ WEBER, Max. *Ensayos sobre metodología sociológica*. (Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre). *Op.Cit.*, p. 87.

también “juzgarla”, experimenta la necesidad de extraer los criterios de su juicio “de la materia” misma, esto es, de dejar que las “ideas” en el sentido del ideal broten de las “ideas” en el sentido del “tipo ideal”. Y el atractivo estético de semejante procedimiento los induce cada vez más a confundir la línea de separación entre ambas, deficiencia esta que por un lado no puede evitar los juicios de valor, mientras que, por el otro, declina la responsabilidad por ellos. No obstante, la nítida distinción entre la referencia lógica comparativa de la realidad a tipos ideales en sentido lógico y el juicio valorativo acerca de la realidad a partir de ideales constituye un deber elemental del autocontrol científico y el único medio de evitar sorpresas. **Un “tipo ideal” en nuestro sentido es, insistimos en esto, algo por entero indiferente a cualquier juicio valorativo, y nada tiene que ver con una “perfección” que no sea puramente lógica. (...)**¹⁹

Weber es consciente que a partir de las construcciones ideales se obtienen valores de fundamentación última, hecho que precisamente critica, conminando al historiador a mantener una clara distinción así como separación entre los juicios de valor y los juicios de hecho ó juicios científicos, desterrando a los primeros de los tipos ideales que, en este sentido, no implican -según su metodología explícita- juicio de valor alguno. Aquí Weber tendría que rechazar, por ejemplo, la tesis de Apel de acuerdo con la cual es a partir de la comunidad ideal de habla que se derivan los valores de fundamentación última. Sin embargo considero que Weber se equivoca, ya que no es posible construir situaciones ideales que no impliquen de una u otra forma valores. En otras palabras, en toda “situación ideal” se encuentran desde ya implícitos determinados valores. De hecho el propio Weber, cuando analiza la economía de mercado con base en su teoría del tipo ideal, no puede evitar hacer juicios de valor, incurriendo en este sentido en una contradicción respecto de lo que es su metodología explícita:

“...Los intereses en el mercado orientan su acción -que es “medio”- por determinados intereses económicos propios, típicos y subjetivos -que representan el “fin”- y por determinadas expectativas típicas, que la previsible conducta de los demás permite abrigar -las cuales aparecen como “condiciones” de la realización del “fin” perseguido. En la medida en que proceden con mayor rigor en su actuación racional con arreglo a fines, son más análogas sus reacciones en la situación dada; surgiendo de esta forma homogeneidades, regularidades y continuidades en la actitud y en la acción, muchas veces mucho más estables que las que se dan cuando la conducta está orientada por determinados deberes y normas tenidos de hecho por “obligatorios” en un círculo de hombres. Este fenómeno: el que una orientación por la situación de intereses escuetos, tanto

¹⁹ WEBER, Max. *Ibidem*, pp. 87-88. La negrilla no corresponde al texto original.

propios como ajenos, produzca efectos análogos a los que se piensa obtener coactivamente -muchas veces sin resultado- por una ordenación normativa, atrajo mucho la atención, sobre todo en el dominio de la economía; es más, fue precisamente una de las fuentes del nacimiento de la ciencia económica. Sin embargo, tiene validez para todos los dominios de la acción de un modo análogo. (...)”.²⁰

En este caso Weber se refiere al sistema de mercado, según el cual la búsqueda del beneficio propio redundaría en el beneficio de la colectividad en virtud del automatismo mercantil. Según Weber, la “orientación por la situación de intereses escuetos” produce “efectos análogos a los que se piensa obtener coactivamente”. Aunque no lo menciona explícitamente, es evidente que Weber se refiere al valor del “bien común”, valor que el propio mercado en virtud de su automatismo, que no es otro que el mecanismo de la “competencia perfecta” -que también es un valor-, permite obtener con mayor eficiencia y eficacia aquellos resultados que se pretendían conseguir “por una ordenación normativa”. Weber no sólo introduce valores (bien común, competencia perfecta con sus respectivos valores de respeto a la propiedad privada e inviolabilidad de los contratos) en el tipo ideal, sino que llega a sostener que dichos valores de hecho están presentes en la realidad empírica, y que su estudio, sobre todo por los economistas, representa “una de las fuentes del nacimiento de la ciencia económica”. En el análisis de situaciones concretas Weber se distancia de su metodología explícita, introduciendo valores en el tipo ideal.²¹

2. Crítica a la “ilusión” de la aproximación asintótica de la situación real a la ideal ó de los pasos finitos hacia una meta infinita (“progreso de mala infinitud”).

En el proceso de construcción de situaciones ideales a partir de situaciones reales se obtienen valores de fundamentación última. Toda situación ideal implica, en este sentido, valores. Por tratarse de un estado “ideal”, surge la necesidad de aproximar la realidad histórica hacia esa “situación ideal” derivada, en un primer momento, de esa misma realidad.²² Es en este contexto donde aparece el imaginario de

²⁰ WEBER, Max. *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. (Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Verstehenden Soziologie). Traducción de José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máynez y José Ferrater Mora. 7ma. reimpresión. México: Editorial Fondo de Cultura Económica, 1984, capítulo primero: *Conceptos sociológicos fundamentales*, p. 24.

²¹ Para un estudio crítico de la contradicción existente entre la metodología expresa de Weber y su aplicación práctica véase: HINKELAMMERT, Franz. *Democracia y Totalitarismo*. 2da. Edición. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), 1990. Parte II: *Política, Democracia y Economía*, capítulo I: *La metodología de Max Weber y la derivación de estructuras de valores en nombre de la ciencia*, pp. 81-111.

²² Muguerza se refiere a ese progreso de mala infinitud cuando habla del “concepto intencional de la utopía”, el que apunta a un topos que, además de deseable como

la aproximación asintótica ó aproximación mediante pasos finitos hacia una meta infinita que se proyecta sobre un horizonte lejano al que nunca se llega, pero que se considera alcanzable. Un claro ejemplo de este imaginario lo encontramos en Gimbernat:

“...La totalidad garantizada sólo se dará al final. **Mientras tanto nos acercamos a ella, no en una aproximación indefinida, sino real.** Para que la utopía del fin no sea una gran estafa, deberá ser alcanzada alguna vez”.²³

Esta “ilusión trascendental”, como la denomina Hinkelammert²⁴, está presente a lo largo de la historia del pensamiento occidental a partir de la modernidad, y tiene una de sus expresiones más nítidas y acabadas en la idea de un progreso que se asume a sí mismo como “indefinido” e “inevitable”²⁵, y que se entiende inicialmente como progreso técnico y económico²⁶, para generalizarse posteriormente a otros ámbitos²⁷, de los que la ciencia no constituye, por supuesto, una

“situación ideal”, se presume asequible: “...Y en lo que se ha dado en llamar “el concepto intencional de la utopía” parece, en cambio, inexcusable la referencia a un topos que -además de deseable- se presume asequible o, cuando menos, se está lejos de considerar inasequible, por más larga y dificultosa que haya de ser la ruta que nos conduzca hasta allí. En cuanto a la alusión a la “intención”, se colige de ella que -para recorrer una tal ruta- no basta con la ciencia, sino que se requiere -además, claro, de una buena dosis de paciencia- la efectiva voluntad de recorrerla”. MUGUERZA, Javier. “Razón, Utopía y Disutopía”. En: *Revista Doxa*. Cuadernos de Filosofía del Derecho. Seminario de Filosofía del Derecho de la Universidad de Alicante, Centro de Estudios Constitucionales. Alicante, número 3, 1986, pp. 159-160.

²³ GIMBERNAT, José A. *Ernst Bloch. Utopía y esperanza*. Madrid: Editorial Cátedra, 1983, pp. 99-100. Este autor pierde de vista que la utopía, por definición (el “no lugar”), es inalcanzable. El énfasis es mío.

²⁴ HINKELAMMERT, Franz J. *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. *Op.Cit.*, p. 244.

²⁵ Sobre el tema del “progreso” y su relación con la modernidad véase: SEBRELI, Juan José. *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*. 1ª edición en España. Barcelona: Editorial Ariel, S.A., 1992, 377 p. Particularmente el capítulo II: *El ataque al progreso*, pp. 78-105. Comenta Sebreli: “...Esta concepción activista del progreso en el Iluminismo se irá transformando en el siglo XIX en un evolucionismo automático, una marcha inexorable de la humanidad hacia lo mejor. [Y más adelante continúa] El error del progresismo escatológico está en creer en la existencia de leyes inexorables del progreso que el hombre debe cumplir conscientemente o no, y en aislar el futuro del presente mostrándolo como una meta lejana y como un punto de llegada. (...)”. *Ibid.*, pp. 82 y 102 respectivamente.

²⁶ “Este progresismo militante fue la expresión de la etapa revolucionaria de la burguesía en lucha contra el feudalismo, el absolutismo, el clero, y las supersticiones y prejuicios ancestrales, que trababan el avance de la ciencia y de la técnica indispensables para el desarrollo del capitalismo. (...)”. SEBRELI, Juan José. *Op.Cit.*, p. 82.

²⁷ En el plano literario, un autor que refleja claramente en sus obras el imaginario del progreso indefinido es Julio Verne, con su viaje a la Luna ó sus 20.000 leguas de viaje submarino, por sólo citar dos casos. Ese imaginario también tiene su correlato en los pensamientos económicos y políticos del siglo XIX, que piensan en una aproximación indefinida hacia un “estado de equilibrio” (Walras/Pareto), un “Reino de la Libertad” (Marx-Engels) ó en el “Mundo sin ideales donde el superhombre despliega sin límites su voluntad de poder” (Nietzsche). Para una crítica de la idea de “progreso lineal” en el ámbito de la ciencia, véase: KUHN, Thomas S. *La estructura de las revoluciones*

excepción. Por ello no resulta para nada extraño que incluso el propio Kant llegue a hablar también, en el plano filosófico, de un “progreso moral”. Se trata de un “canto de sirenas” que ha estado presente a lo largo de la historia moderna de la cultura occidental ante cuya fuerza seductora pocos han resistido²⁸. No niego de ninguna manera que no se pueda hablar tampoco de “progreso” en cualquiera de los ámbitos constitutivos de lo real/social. Existen muchos ejemplos que se podrían dar sobre situaciones ó hechos que implican, de una u otra forma, un progreso respecto de la situación anterior. **La contingencia es una constante histórica cuyo fundamento ontológico hay que buscarlo en la propia conditio humana como proceso inacabado.** Lo que sí subrayo es que el progreso no es lineal ni inevitable por un lado y, por otro, enfatizar que en no pocos casos el progreso de unos (ya se trate de progreso económico, tecnológico o científico, etc.) tiene como correlato la destrucción y decadencia de otros. El progreso es “dialéctico”²⁹. De ahí la necesidad de poner en evidencia ese canto de sirena, y crear la conciencia de que no es otra cosa más que eso: un canto de sirena que, en el fondo, no es otra cosa que un progreso de “mala infinitud”, es decir, una aproximación mediante pasos finitos (contingentes) hacia una meta infinita (no contingente).

Esa aproximación genera una imaginario que interpreta cada paso que se da como un acercamiento más hacia ese “mundo ideal”. Por ejemplo, si tenemos como meta “ideal” la vida eterna, podríamos interpretar que cada avance de la tecnología relacionada con la salud, las condiciones de alimentación, higiene, etc., sitúa a los seres

científicas. (The structure of scientific revolutions). Traducción de A. Cotín. 14va. reimpresión de la 1era. edición en español. México: Editorial Fondo de Cultura Económica, 1990. Este autor muestra cómo los paradigmas científicos no tienen un carácter acumulativo y lineal, sino que la ciencia “avanza” mediante saltos y revoluciones.

²⁸ Actualmente lo que se escucha es el “canto de la sirena neoliberal, neoconservadora y postmoderna”, que nos está conduciendo a un naufragio (ecológico, demográfico, cultural, etc.) que se anuncia en el horizonte, y cuyas primeras consecuencias empiezan a ser ya visibles. Cfr. HINKELAMMERT, Franz J. *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión. Op. Cit.*, segunda parte (*El totalitarismo emergente*), capítulos IV: *¿Capitalismo sin alternativas? Sobre la sociedad que sostiene que no hay Alternativa para ella*, y V: *El cautiverio de la utopía: las utopías conservadoras del capitalismo actual, el neoliberalismo y el espacio para alternativas*, pp. 157-178 y 179-209 respectivamente. Véase también GALLARDO, Helio. “Notas sobre la situación mundial observada desde América Latina”. En: *Revista Pasos*. San José, Costa Rica, número 54, julio-agosto de 1994, pp. 16-25.

²⁹ Sobre el tema de las generaciones de Derechos Humanos y su vinculación con el progreso, comenta Pérez Luño: “Conviene advertir, en cualquier caso, que las generaciones de derechos humanos no entrañan un proceso meramente cronológico y lineal./ En el curso de su trayectoria se producen constantes avances, retrocesos y contradicciones por lo que su despliegue responde a un proceso dialéctico. (...)”. PEREZ LUÑO, Antonio-Enrique. “Concepto y Concepción de los Derechos Humanos. (Acotaciones a la Ponencia de Francisco Laporta)”. En: *Revista Doxa*. Cuadernos de Filosofía del Derecho. Seminario de Filosofía del Derecho de la Universidad de Alicante, Centro de Estudios Constitucionales. Alicante, número 4, 1987, p. 56.

humanos que habitan a finales del siglo XX en los países enriquecidos, y con una expectativa de vida superior a los ochenta años, más “cerca” de la vida eterna que lo que estuvieron sus antepasados del siglo XIX, cuya esperanza de vida si acaso sobrepasaba de los treinta años. En ambos casos ninguno de los dos se encuentra más cerca de la vida eterna que el otro, a menos que lo veamos en términos relativos. Pero ninguno podrá llegar nunca a la vida eterna, cuando menos en vida... En lugar de la vida eterna podemos situar la democracia, el Estado, el mercado, la ciencia, etc., desde que los definimos como “societas perfecta”. Ese progreso de mala infinitud se asemeja a la escalera de Jacob de la que habla el Antiguo Testamento, que llegaba al cielo, ó “casi” al cielo. El problema en este caso no radica en la construcción de situaciones ideales/no contingentes, sino en el progreso de mala infinitud que genera un imaginario que interpreta cada paso como un acercamiento hacia ese estado “ideal”, lo que le confiere a la utopía una apariencia de realismo, con lo que se puede caer en la tentación de utopizar la sociedad actual como el único camino correcto para alcanzar la utopía, al mismo tiempo que se califica como utopistas a los “otros”.³⁰

Es en el progreso de mala infinitud que pretende acercar el mundo contingente de lo real/histórico al mundo no contingente de lo real/ideal donde se torna invisible la realidad empírica/contingente, con lo que también desaparece el ser humano real, histórico, al hacerse abstracción de su conditio humana como “ser contingente”. En nombre de lo imposible no sólo desaparece lo posible, sino que también se lo destruye³¹.

Según Javier Muguerza es esa visión de la utopía, que en su terminología él califica como “eutópica”, la que ha entrado en crisis en los últimos tiempos:

“...desde el punto de vista de la intención que la anima, cabría afirmar que la utopía es contraria a los hechos únicamente en la medida en que aquélla entraña una preferencia moral por otros

³⁰ “...Todos los utopistas del siglo XX se suponen realistas, a la vez que siempre atacan a los otros como “utopistas”. Como todos se sienten realistas, todos los demás son anti-utopistas. Porque el utopista es siempre el otro. Nuestros utopistas del mercado total ven con mucha claridad que el llamado socialismo real es un utopismo. Sin embargo, también los real-socialistas veían bien que el propio capitalismo descansa sobre un utopismo. Pero, ambos utopistas se consideran a sí mismos como los verdaderos realistas. (...)”. HINKELAMMERT, Franz J. *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. Op.Cit., pp. 243-244.

³¹ Hegel vió con claridad ese progreso de “mala infinitud” y su carácter autodestructivo, cuando dice, refiriéndose a la Revolución Francesa: “§ 258. (...) una vez llegadas al poder, estas abstracciones han producido ciertamente, por una parte, desde que sabemos del género humano, el primer espectáculo prodigioso de empezar completamente desde el principio y por el pensamiento la constitución de un gran Estado real, con vuelco de todo lo existente y dado, y de querer darle como base simplemente lo racional imaginado; por otra parte, puesto que sólo son abstracciones sin ideas, ellas han transformado el intento en el acontecimiento más terrible y cruel. (...)”. HEGEL, G. W. F. *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Edición de K. H. Ilting. Traducción de Carlos Díaz. 1ª edición. España: Editorial Libertarias/Prodhufi, 1993, p. 681.

hechos, de suerte que su contrafacticidad sería perfectamente compatible con su “sed de facticidad”, esto es, con la pretensión de que tengan lugar aquellos hechos en los que la utopía busca encontrar su cumplimiento. [...] ...es semejante “visión eutópica” de la utopía la que parece haber entrado en crisis en los últimos tiempos, y habría que comenzar por preguntarse por qué ha ocurrido así”.³²

La tesis de Muguerza es correcta pero no del todo exacta, porque esa visión eutópica que él considera en crisis es la visión dominante en el contexto actual³³. Muguerza no llega a ver con claridad -eso creo- que la utopía dominante actualmente es la utopía antiutópica ó utopía conservadora que predicán, entre otros, el neoliberalismo (en el plano económico), el neoconservadurismo (en el espacio político) y el postmodernismo (a nivel de la reflexión filosófica en la escuela seguida, entre otros, por Lyotard), lo que desemboca en la utopización del presente y en la renuncia a la crítica que no sea “constructiva” ó, peor aún, en la renuncia a cualquier tipo de críticas. Sin embargo, y aunque no lo mencione expresamente, en su análisis hace una referencia a este tipo de utopías:

“...para quienes se encaminan a una meta definitivamente estable y última, siempre cabrá la posibilidad de caer en la tentación de creer que se ha llegado y se pisa por fin terreno firme -sea por esa vía, también en la tentación de dedicarse a la apología del presente a la que tan aficionada fue, de hecho, la filosofía hegeliana de la historia, lo misma (sic) da para el caso que se trate del Estado prusiano que del estalinista”³⁴.

Para salir del callejón sin salida al que conduce la utopía conservadora ó utopía antiutópica Muguerza recurre a la solución -que comparto en términos generales- que propone Kolakowski en el caso de la visión marxista ortodoxa, pero que puede ser aplicada a otros ámbitos del conocimiento, y que consiste en “...la adopción de un punto de vista radicalmente antiescatológico. Esto es, en la adopción de una concepción de la historia como un proceso inconcluso y, lo que es más, inconcluyente, en el que la tensión que anima el movimiento no se agote, llevándolo a la paralización definitiva”.³⁵

Muguerza introduce una distinción de gran utilidad para la exposición que estamos haciendo entre un modelo “horizontal” y un modelo “vertical” de la utopía, en que el primero sería un desarrollo -en el plano ético- de la filosofía de la historia con sus leyes inexorables, y el

³² MUGUERZA, Javier. “Razón, Utopía y Disutopía”. En: *Revista Doxa*. Cuadernos de Filosofía del Derecho. Seminario de Filosofía del Derecho de la Universidad de Alicante, Centro de Estudios Constitucionales. Alicante, número 3, 1986, p. 160.

³³ Cfr. HINKELAMMERT, Franz J. *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. Op.Cit., capítulo IV: *¿Capitalismo sin alternativas? Sobre la sociedad que sostiene que no hay Alternativa para ella*, pp. 157-178.

³⁴ MUGUERZA, Javier. “Razón, Utopía y Disutopía”. Op.Cit., p. 171.

³⁵ MUGUERZA, Javier. “Razón, Utopía y Disutopía”. Op. Cit., p. 171.

segundo que vendría a ser la expresión de una concepción deontológica de la ética³⁶:

“...En el primero de ambos casos, la utopía -esto es, el correlato de la intención utópica- constituiría ni más ni menos que la coronación del desarrollo lineal de la historia, en la que el ser acabaría al fin coincidiendo con el supremo bien tras la efectiva realización del ideal utópico. En el segundo caso, [la utopía vertical] en cambio, la utopía incidiría más bien en perpendicular sobre el proceso histórico, esto es, sobre tal o cual momento dado de éste, reactualizando en cada uno de esos instantes el contraste entre la realidad y el ideal -la tensión entre el ser y el deber ser- y fragmentando, así, el cumplimiento de la intención utópica, que no hay por qué pensar que alcance definitivo cumplimiento. Se trata... [comenta Muguerza] no sólo de distintos modelos de utopía, sino asimismo de distintas concepciones de la ética, a saber, una concepción teleológica de la misma -indisolublemente ligada en este caso a una filosofía escatológica de la historia- y otra de corte deontológico, que no requiere en principio del concurso de ninguna escatología”.³⁷

Quizás la única salida previsible que tiene -en el caso que nos ocupa- la ciencia para sustraerse a la “ilusión trascendental de la modernidad” [compartida por Lyotard como veremos] producto del imaginario del progreso de mala infinitud, y recobrar a la utopía como instancia crítica, se encuentre en la renuncia al “modelo horizontal de la utopía”, aceptar que nunca podrá tener vigencia efectiva. Sin embargo, desde el momento en que definimos -y nos percatamos de- la meta como un ideal/imposible, recién podemos discernir, con base en un criterio de factibilidad, es decir en un juicio de hecho, lo real/posible aquí y ahora. **Pensar el mejor de los mundos imposibles es la condición para descubrir el mejor de los mundos posibles.**

Desde este segundo punto de vista nos referimos al “modelo vertical de la utopía”, el que se manifiesta como “principio ó idea regulativa”³⁸ (con su respectiva ética) desde la que se puede criticar la ciencia y el empleo que se hace de ella.

³⁶ Muguerza toma esa distinción de NEUSÜS, A. (ed.). *Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen*. Neuwied, 1968. (Hay traducción al castellano de M. Nolla, Barcelona, 1971), quien a su vez la toma de TILLICH, Paul. *Kairos und Utopie*. Stuttgart, 1963. MUGUERZA, Javier. “Razón, Utopía y Disutopía”. *Op.Cit.*, pp. 185-186.

³⁷ MUGUERZA, Javier. “Razón, Utopía y Disutopía”. *Op.Cit.*, pp. 185-186.

³⁸ Cfr. CORTINA, Adela. “La Moral como forma deficiente de Derecho”. En: *Revista Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*. Seminario de Filosofía del Derecho de la Universidad de Alicante, Centro de Estudios Constitucionales. Alicante, número 5, 1988, p. 79. Véase también de CORTINA, Adela. “Ética del discurso y democracia participativa”. En: *Revista Sistema*. Madrid, número 112, enero de 1993, p. 31: “...la noción de una comunidad ideal de comunicación, ya siempre presupuesta al argumentar, debería funcionar como *idea regulativa*, no sólo a la hora de decidir acerca de la corrección de normas morales, sino también al decidir sobre normas políticas, precisamente porque constituye la expresión paradigmática de lo que sería

3. Breve comentario sobre la metodología de las ciencias según Jean François Lyotard.

El pensamiento de Lyotard se inscribe en la tradición metodológica iniciada en el campo de las ciencias sociales por Max Weber y continuada, entre otros, por Wittgenstein con su teoría sobre los juegos de lenguaje que, finalmente, desemboca en la crítica antiutópica de la utopía y, con ella, en la negación de cualquier clase de universalismo ético. Este último aspecto del pensamiento de Lyotard tiene, a su vez, antecedentes en la filosofía de Nietzsche como veremos.

Lyotard distingue entre los juicios denotativos o descriptivos, y los juicios prescriptivos; considerando a ambas clases de juicio completamente independientes el uno del otro. En este sentido sigue - como ya se dijo- la metodología explícita de Weber con su tajante separación entre los juicios de hecho y los juicios de valor; y a Wittgenstein con sus juegos de lenguaje, en que un juego de lenguaje no tiene ninguna conexión con el otro, por lo que no existe ninguna clase de interferencia entre ellos. Es decir, no existe un “metalenguaje” que sirva de puente entre ambos: Los juicios de valor, en cuanto tales, no se refieren a hechos, y de los juicios de hecho no se pueden obtener juicios de valor. El resultado en este sentido es el descarte de la utopía en tanto que “idea universalista” ó, en otras palabras, como metalenguaje capaz de integrar los distintos juegos de lenguaje particulares, a los que impone las reglas a seguir. El comentario anterior nos permite entender el siguiente argumento de Lyotard:

“Sea una puerta cerrada. De La puerta está cerrada a Abrid la puerta, no hay consecuencias en el sentido de la lógica de predicados. Los dos enunciados se refieren a dos conjuntos de reglas autónomas, que determinan pertinencias diferentes, y por ello competencias diferentes. Aquí, el resultado de esta división de la razón en cognitiva o teórica por una parte, y práctica por otra, tiene por efecto atacar la legitimidad del discurso de ciencia, no directamente, sino indirectamente revelando que es un juego de lenguaje dotado de sus propias reglas (cuyas condiciones a priori de conocimiento son en Kant un primer planteamiento), pero sin ninguna vocación de reglamentar el juego práctico (ni estético, por lo demás). Se pone así en paridad con otros”³⁹.

De lo anterior llega a concluir:

una forma de vida plenamente participativa”. Para Lechner el consenso también es un principio regulativo de las relaciones sociales que se caracteriza por su indeterminación de futuro, ya que en “lugar de representar la plenitud como una vida concluida, plantea un futuro abierto que ha de ser decidido. (...)”. LECHNER, Norbert. “El consenso como estrategia y como utopía”. *Op.Cit.*, p. 20.

³⁹ LYOTARD, Jean François. *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Traducción de Mariano Antolín Rato. 4ta edición. Madrid: Ediciones Cátedra, 1989, p. 76.

“Esta “deslegitimación”, si se la persigue aunque sólo sea un poco, si se amplía su alcance, lo que hace Wittgenstein a su manera, y lo que hacen a la suya pensadores como Martin Buber y Emmanuel Lévinas, abre el camino a una importante corriente de la postmodernidad: **la ciencia juega su propio juego, no puede legitimar a los demás juegos de lenguaje. Por ejemplo, el de la prescripción se le escapa. Pero ante todo no puede legitimarse en sí misma como suponía la especulación**”⁴⁰.

El ejemplo de la puerta que propone Lyotard complica las cosas en vez de contribuir a aclararlas. Pongamos las cosas de otro modo. Si, por ejemplo, nos preguntamos: ¿Existe alguna relación entre el juicio de hecho: “Esta pared no tiene ninguna puerta ó, para que quede más claro aún, “La pared de acero y concreto no tiene ninguna puerta”, al juicio prescriptivo: “Atraviesa esa pared”? En ambos casos, tanto un juicio como el otro se refieren al mismo objeto; por lo que del juicio de hecho “la pared no tiene ninguna puerta” se sigue, obviamente, que el juicio prescriptivo exige algo imposible, a menos que pretendamos que la persona a la que se dirige la prescripción termine, siendo muy optimistas, en el hospital con un severo trauma craneoencefálico ó, peor aún, en el cementerio. En este caso el juicio de hecho deslegitima al juicio prescriptivo que tiene por objeto un imposible. En otras palabras, el juicio prescriptivo deviene por vía negativa ilegítimo al pasar por el criterio de la factibilidad basado en el juicio de hecho. Lo anterior encuentra su antecedente en la vieja máxima escolástica: “Ad impossibili nemo tenetur” (“A lo imposible nadie está obligado”).

De lo expuesto se llega a la conclusión evidente (aunque para algunos no lo es en absoluto) de que los juicios formalmente prescriptivos necesitan, si quieren ser válidos, de un criterio de verdad que se apoye en los juicios de hecho que decida, en última instancia, si la conducta prescrita es posible ó imposible. Tenemos entonces que los juicios prescriptivos se dividen entre juicios que exigen algo imposible y los que mandan algo posible. Mientras los primeros son prescriptivos únicamente desde un punto de vista formal, ya que al no ser posible su cumplimiento carecen de validez normativa; los segundos tienen una validez normativa en potencia. Se trata de una validez potencial, ya que lo único que puede hacer el juicio de hecho en relación al juicio prescriptivo es un juicio de validez de carácter negativo, es decir en tanto que imposible; pero el juicio de hecho no puede discernir entre distintos juicios prescriptivos que tienen por objeto algo posible, cuál entre todos ellos debe elegirse. Por esa razón el ejemplo de Lyotard anteriormente mencionado es incompleto. “De la puerta está cerrada a Abrid la puerta, no hay consecuencias en el sentido de la lógica de predicados”, según Lyotard; pero ello es cierto solamente en el caso de que exista dicha puerta y sea posible abrirla. Pero en el supuesto de que no exista tal puerta ó de hecho sea imposible abrirla, el juicio

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 76-77. La negrilla no es del original.

prescriptivo: “Abrid la puerta” deviene ilegítimo porque se refiere a un imposible. Ahora, el juicio de hecho ilegítima el juicio prescriptivo. Se trata de una función negativa que sirve para discernir y eventualmente descartar como falsos entre los juicios prescriptivos aquellos que tienen por objeto algo imposible. Este es el puente que vincula los juicios de hecho con los juicios prescriptivos que Lyotard, en su metodología explícita (no la implícita), afirma categóricamente su imposibilidad. Es falso que son juicios independientes y sin ninguna relación entre sí, como pretende Lyotard.

El juicio de hecho actúa, como venimos diciendo, por vía negativa. A lo único que contribuye es a demarcar la línea que separa los juicios prescriptivos que se refieren a un imposible de los que se refieren a lo posible; pero entre los juicios prescriptivos que sí son posibles, los juicios de hecho no se decantan por ninguno de ellos, lo que presupone que el sujeto tiene, a su vez, la posibilidad y responsabilidad de elegir entre distintas alternativas no ficticias. Siguiendo a Lyotard, si decimos: “Abrid la puerta”, se está dando por supuesto que ello es posible, por lo que el sujeto puede elegir entre abrirla ó no hacerlo. Luego, es el juicio prescriptivo y no el juicio de hecho el que determina entre las distintas alternativas, cuál debe ser elegida. En última instancia, si nos encontramos únicamente frente a dos juicios prescriptivos, el juicio de hecho nos ayuda a suprimir aquél juicio prescriptivo que tiene por objeto un imposible y, por ende, es falso; sin embargo frente al único juicio prescriptivo válido, ya que tiene por objeto algo posible, nos queda, siguiendo a Ortega y Gasset, la alternativa de no elegir. Ello nos lleva a la pregunta, en el caso extremo de que tengamos que elegir entre la vida ó la muerte, si el suicidio puede ser excluido con base en la razón? Primero que todo, como el suicidio es posible fácticamente hablando, no lo podemos descartar con base en un juicio de hecho; sin embargo tampoco es una alternativa entre la que podamos elegir, ya que se trata de la posibilidad de elegir no tener nunca más la posibilidad de elegir entre alternativas. Es, siguiendo a Kant, una elección contradictoria ó, con otras palabras, una contradicción performativa; sin embargo en la medida que es posible no puede ser descartado por el juicio de hecho.

Si separamos por completo, como hace Lyotard, los juicios de hecho de los prescriptivos, y consideramos a los primeros como los únicos susceptibles de tener validez científica, lo que hacemos es suprimir nuestra capacidad de discernir entre los juicios prescriptivos aquellos que tienen por objeto algo posible de los que no. La metodología seguida por Lyotard salva esta objeción con base en el supuesto de que todos los juicios prescriptivos se refieren única y exclusivamente a lo posible, haciendo completa abstracción del mundo empírico, con lo que los juicios de hecho en el mismo movimiento devienen irrelevantes. En el ejemplo de la puerta se da por supuesto que existe y es posible abrirla, ya sea porque no está cerrada con llave ó se dispone de la misma. Pareciera que se tienen dos alternativas: abrir

la puerta ó, si por cualquier motivo no se desea, no hacerlo. Nunca se plantea la posibilidad de que la puerta no exista o su apertura sea materialmente imposible. Al hacerse abstracción de este último problema, el problema, como tal, desaparece en el discurso, lo que no significa, como cree Lyotard, que desaparezca en realidad.

4. La utopía antiutópica de Lyotard: el despliegue ilimitado del progreso tecno-científico como meta.

Lyotard en su obra “La Condición Postmoderna” rara vez respeta en sus argumentaciones la separación total entre los enunciados de hecho y los enunciados prescriptivos formulada en su metodología explícita. Existe, por lo tanto, una contradicción insalvable entre su metodología explícita y la que efectivamente emplea en sus análisis.

En dicha obra Lyotard defiende la tesis de la existencia de una “única alternativa”, descartando las utopías de los otros que él define en su terminología como “metarrelatos”. Todo ello lo hace en nombre de los enunciados de hecho. Desarrolla su argumentación cuando habla de la legitimación por performatividad. Lyotard desarrolla un sistema que comprende la totalidad de la sociedad, a la cual trata como un mecanismo de funcionamiento en el que las distintas partes son remitidas al todo, por lo que se les trata bajo la perspectiva de la eficiencia, es decir, de su performatividad.

Inicia su argumentación con la crítica de los sistemas surgidos en los contextos del socialismo histórico y del capitalismo de reformas ó “sociedad del bienestar”. A partir de la crítica de ambos sistemas Lyotard desarrolla su tesis de la “revolución de la libertad” (que, curiosamente, coincide con la formulación dada por el reaganismo a su proyecto de sociedad), y que se concreta en la transformación radical del sistema por medio de una dinámica que suprima las limitaciones por resistencias ó valores (metarrelatos), de forma que el sistema pueda desplegarse/expandirse sin ninguna limitación.

De la crítica de los sistemas orientados por la performatividad, Lyotard arriba al sistema que únicamente se rige por las leyes de su propia expansión, en el que la ciencia desempeña el papel de vanguardia.

Para Lyotard, los sistemas que se rigen por la performatividad, y que él identifica con el capitalismo de reformas y su horizonte de bienestar para toda la sociedad, así como con el socialismo histórico, son sistemas llenos de contradicciones y, como tales, no viables en el largo plazo. Son sistemas contradictorios porque contienen grandes universalismos éticos (de los que obtienen su legitimidad), universalismos que en última instancia están condicionados por la propia performatividad del sistema. Un ejemplo de lo anterior lo encontramos en la crítica que Kolakowski efectúa del stalinismo, cuando comenta un aviso público que en su momento se hizo en Polonia: “¡Lucha contra la tuberculosis, porque ella obstaculiza el crecimiento de las fuerzas productivas! Aquí, el valor primario,

consistente en la salud de la población, manifestado en la lucha contra la tuberculosis, se convierte en un imperativo de la propia performatividad del sistema, es decir, el crecimiento de las fuerzas productivas. El valor salud es una condición del funcionamiento del sistema. Ejemplos más recientes los podemos hallar en el mundo occidental. Cuando en Perú apareció el cólera se llegó a decir: “¡Lucha contra el cólera porque pone en peligro nuestras exportaciones! Los valores primarios de educación, sistemas de salud, vivienda digna, etc. son puestos al servicio de las exportaciones y, más claramente, al servicio del mercado. El discurso científico, de una u otra forma, también se rige por este esquema. En el caso de la ciencia el valor primario es la búsqueda de la verdad científica, la que se pone al servicio de la performatividad del sistema. Luego, no son los valores primarios los que determinan la performatividad de los distintos sistemas, sino que los distintos sistemas transforman los valores en función de su propia performatividad. Lyotard da el siguiente ejemplo:

“...Que las huelgas y en general la fuerte presión ejercida por potentes organizaciones de trabajadores producen una tensión finalmente beneficiosa para la performatividad del sistema, es lo que Ch. Levinson, dirigente sindical, declara claramente; explica gracias a esta tensión el avance técnico y de gestión de la industria norteamericana...”⁴¹

Y más adelante añade:

“...En el marco del criterio de poder, una demanda (es decir, una forma de prescripción) no obtiene ninguna legitimidad del hecho de que proceda del sufrimiento a causa de una necesidad insatisfecha. El derecho no viene del sufrimiento, viene de que el tratamiento de éste hace al sistema más performativo. Las necesidades de los más desfavorecidos no deben servir en principio de regulador del sistema, pues al ser ya conocida la manera de satisfacerlas, su satisfacción no puede mejorar sus actuaciones, sino solamente dificultar sus gastos. La única contra-indicación es que la no-satisfacción puede desestabilizar el conjunto. Es contrario a la fuerza regularse de acuerdo a la debilidad. (...)”⁴².

No son los valores de solidaridad, bienestar general, salud, educación, vivienda, etc. orientados a la satisfacción de las necesidades de los más desfavorecidos los que condicionan la performatividad del sistema, sino es la propia performatividad del sistema y su necesidad de autoperpetuarse indefinidamente (es decir la estabilidad del propio sistema) la que determina en qué medida y hasta qué punto esas necesidades/valores son satisfechos. De esta forma los valores en Lyotard no tienen “valor” en tanto que valores, sino en la medida en que contribuyen a la performatividad del sistema. Luego, los valores entran

⁴¹ LYOTARD, Jean François. *Op.Cit.*, p. 31, nota de pie página número 39.

⁴² LYOTARD, Jean François. *Op.Cit.*, pp. 112-113.

en crisis al verse subvertidos en función del sistema, perdiendo su valor. Se desemboca, finalmente, en el nihilismo. Lyotard lo expresa en los siguientes términos:

“...el sistema se presenta como la máquina vanguardista que arrastra a la humanidad detrás de ella, deshumanizándola para rehumanizarla a un distinto nivel de capacidad normativa. Los tecnócratas declaran que no pueden tener confianza en lo que la sociedad designa como sus necesidades, “saben” que no pueden conocerlas puesto que no son variables independientes de las nuevas tecnologías. Tal es el orgullo de los “decididores”, y su ceguera./ Este “orgullo” significa que se identifican con el sistema social concebido como una totalidad a la búsqueda de su unidad más performativa posible. (...)”⁴³.

Lyotard parte de la crisis de valores para llegar, finalmente, a la crisis de legitimidad de los propios sistemas, la que él entiende como crisis de los “relatos de legitimidad” (metarrelatos). Lyotard piensa que la performatividad ha sustituido a éstos relatos de legitimación, cuando concluye que:

“...Incluso al abandono de esta creencia está ligado el declive actual de los relatos de legitimación, sean éstos tradicionales o “modernos” (emancipación de la humanidad, devenir de la idea)”⁴⁴.

Lyotard no ve que la performatividad del sistema no ha sustituido de ninguna forma a los relatos de legitimación, sino que los ha transformado en función de sí misma. Se produce una identificación metafísica entre el sistema y su respectivo relato de legitimación que actúa como instancia que sacraliza al primero, lo que da la apariencia de que el segundo ha desaparecido, cuando en realidad lo que ha pasado es que se ha “disuelto” en el primero. En otras palabras, el sistema encuentra su fuente de legitimación en la utopía y su respectivo sistema ético.

Cuando Lyotard hace mención de dos grandes relatos de legitimación (la emancipación de la humanidad y el devenir de la idea), alude a dos de los grandes sistemas del siglo XX: El socialismo histórico de la extinta Unión Soviética y la sacralización de su sistema con base en la utopía comunista; y a la utopía del mercado tal y como fue formulada por Adam Smith. Lyotard identifica, en términos metafísicos, los dos grandes relatos de legitimación de los que habla con la ex Unión Soviética y los países de la Europa del Este, así como con el capitalismo de reformas ó sociedad de bienestar de los países desarrollados de Occidente. Sin embargo la crítica postmoderna de Lyotard no se limita a la crítica de ambos sistemas tal y como se plasmaron históricamente, sino que va mucho más allá. En última instancia, la crítica de Lyotard es una crítica tanto a la tradición socialista como a la tradición liberal,

⁴³ *Ibidem*, p. 113.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 116.

crítica que ya en su momento hiciera Nietzsche, con los desafortunados resultados que todos ya conocemos. En este sentido la crítica de Lyotard es, al mismo tiempo, una crítica a las tres grandes tradiciones de las que surgen los Derechos Humanos tal y como los conocemos hoy: La liberal, la democrática y la socialista⁴⁵.

Cuando el socialismo histórico entró en un proceso de crisis de acabamiento, el relato de legitimación en el que se apoyaba también. Sin embargo no ocurrió lo mismo con la crisis del capitalismo de reformas y su relato de legitimación de la mano invisible, ahora más visible que nunca.

Como acabamos de decir poco antes, las distintas utopías del siglo XX (y distintos sistemas éticos que en cada momento cada una de ellas han contenido) han sido las fuentes de legitimidad de las que se han servido los diversos sistemas políticos, económicos, etc. Los sistemas nunca se han legitimado, como ingenuamente ó quizás de mala fe cree Lyotard, sobre la base de la pura y desnuda performatividad ó eficiencia. Todo lo contrario. Es la relación dialéctica entre la performatividad del sistema y el relato de legitimación (utopía/ética), lo que le da al sistema una legitimación total. Por ejemplo, cuando los conquistadores llegaron a América, qué piensa usted: ¿Llegaron a saquear, robar y explotar, ó a enseñar el evangelio? En realidad llegaron a hacer ambas cosas, ya que el evangelio había sido interpretado de forma que se identificara/legitimara con la conquista y saqueo. No fue sino hasta Bartolomé de Las Casas cuando se puso en entredicho la forma en que habían sido interpretados los evangelios para legitimar ese proceso, mediante una interpretación distinta de aquellos. (Eso es lo que hace hoy en América Latina la Teología de la Liberación, por contraposición a la Teología Conservadora). Para no ir tan lejos en el tiempo, tomemos como ejemplo la Guerra del Golfo. ¿Fue una guerra por la apropiación del petróleo ó por la libertad de Kuwait y la defensa de los derechos humanos del pueblo kuwaití? En realidad fue por ambas cosas también. La libertad y los derechos humanos por los que lucharon se identificaba metafísicamente con la posesión del petróleo. No había ningún dilema entre libertad ó petróleo, en el fondo, eran lo mismo.

Al proceder de esa forma, los relatos de legitimación que, según Lyotard, han entrado en crisis para ser finalmente suplantados por la performatividad pura, lo que hacen es disolverse en la segunda. Siguen estando omnipresentes, aunque de otra manera. Ya no se encuentran al final del camino, y se llega a ellos por medio de una aproximación asintótica, es decir, ya no se avanza hacia ellos mediante pasos finitos hacia una meta infinita, sino que se encuentran en el propio camino. Desaparece la meta (que Lyotard identifica con los metarrelatos) al final

⁴⁵ Cfr. PECES-BARBA, Gregorio. *Curso de Derechos Fundamentales. Teoría General*. Con la colaboración de DE ASÍS ROIG, Rafael, FERNÁNDEZ LIESA, Carlos R. y LLAMAS CASCÓN, Angel. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid. Boletín Oficial del Estado, 1995, pp. 199-204.

del camino -sea el progreso técnico-, ya que el camino es, en sí mismo, la meta. En otras palabras, y refiriéndose a la ciencia, ya no son los metarrelatos la que la legitiman, sino la pura y desnuda eficiencia. Lo anterior lo expresa Lyotard en los siguientes términos:

“Aquí intervienen las técnicas. Éstas, inicialmente, son prótesis de órganos o de sistemas fisiológicos humanos que tienen por función recibir los datos o actuar sobre el contexto. Obedecen a un principio, el de la optimización de actuaciones: aumento del output (informaciones o modificaciones obtenidas), disminución del input (energía gastada) para obtenerlos. Son, pues, juegos en los que la pertinencia no es ni la verdadera, ni la justa, ni la bella, etc., sino la eficiente: una “jugada” técnica es “buena” cuando funciona mejor y/o cuando gasta menos que otra”⁴⁶.

De allí Lyotard llega a la siguiente conclusión:

“La administración de la prueba, que en principio no es más que una parte de una argumentación en sí misma destinada a obtener el asentimiento de los destinatarios del mensaje científico, pasa así bajo el control de otro juego de lenguaje, donde lo que se ventila no es la verdad, sino la performatividad, es decir la mejor relación input/output. El Estado y/o la empresa abandona el relato de legitimación idealista o humanista para justificar el nuevo objetivo: en la discusión de los socios capitalistas de hoy en día, el único objetivo creíble es el poder. No se compran savants, técnicos y aparatos para saber la verdad, sino para incrementar el poder”⁴⁷.

Pese a que el anterior argumento de Lyotard tiene toda la apariencia de ser cierto, no lo es. El poder, al menos hasta ahora, siempre ha conservado un resto de pudor que hace que nunca se presente desnudo, sino que se viste con los mantos sacralizados de los distintos relatos de legitimación. Es, por lo tanto, un poder sacralizado. A despecho de lo que piensa Lyotard, los metarrelatos no han desaparecido. Siguen presentes. Sólo que ahora se identifican metafísicamente -como ya dijo antes- con el sistema. Esa es la razón de que no resulte casual que en el presente siglo muchos sistemas se hayan presentado a sí mismos como la llegada del “milenio”, ya se tratara del sistema comunista, del nazismo ó, más recientemente, de la “ciudad que brilla en las colinas” en la formulación empleada por Reagan. En palabras de Lyotard:

“...es cierto que la performatividad, al aumentar la capacidad de administrar la prueba, aumenta la de tener razón: el criterio técnico introducido masivamente en el saber científico no deja de tener influencia sobre el criterio de verdad. Se ha podido decir otro tanto de la relación entre justicia y performatividad: las oportunidades de que un orden sea considerado como justo

⁴⁶ LYOTARD, Jean François. *Op. Cit.*, p. 83.

⁴⁷ LYOTARD, Jean François. *Op. Cit.*, p. 86.

aumentarían con las que tiene, de ser ejecutado, y éstas con la performatividad del “prescriptor”. Así es como Luhmann cree constatar en las sociedades postindustriales el reemplazamiento de la normatividad de las leyes por la performatividad de procedimientos... Se trataría de una legitimación por el hecho”.⁴⁸

Lyotard parte de los sistemas orientados por la performatividad, como hemos visto, para llegar a la crítica de aquellos en nombre de la argumentación científica, según él manipulada por el sistema en función de su propia performatividad:

“...La administración de la prueba, que en principio no es más que una parte de una argumentación en sí misma destinada a obtener el asentimiento de los destinatarios del mensaje científico, pasa así bajo el control de otro juego de lenguaje, donde lo que se ventila no es la verdad, sino la performatividad, es decir la mejor relación input/output. (...)”⁴⁹.

Lyotard parte de la crítica a la idea que tiene del sistema orientado en función de la performatividad y sus metarrelatos de legitimación, para llegar finalmente a la idea de lo que es una “prueba científica” “en principio”. A partir de allí Lyotard obtiene su utopía:

“(...) la idea (o la ideología) del control perfecto de un sistema, que debe permitir mejorar sus actuaciones, aparece como inconsistente con relación a la contradicción: disminuye la performatividad que pretende aumentar. Esta inconsistencia explica en particular la debilidad de las burocracias estatales y socio-económicas: ahogan a los sistemas o a los sub-sistemas que controlan, y se asfixian al mismo tiempo que ellos (feedback negativo). El interés de tal explicación es que no tiene necesidad de recurrir a otra legitimación que la del sistema; por ejemplo, a la de la libertad de los agentes humanos que los levante frente a una autoridad excesiva. Admitiendo que la sociedad sea un sistema, su control, que implica la definición precisa de su estado inicial, no puede ser efectivo, porque esta definición no puede ser realizada”.⁵⁰

Así como la ciencia -desde la perspectiva de Lyotard- lo que busca es la libertad de argumentación; los sistemas -también desde su perspectiva- lo que buscan es el “control perfecto”. La búsqueda del “control perfecto” por parte del sistema llega, en determinado momento, a entrar en contradicción con la propia performatividad. Se trata de una especie de dialéctica según la cual la búsqueda asintótica de un mayor control en nombre de la performatividad conduce, necesariamente, a una disminución de la performatividad. El sistema entra en contradicción consigo mismo. En el caso propuesto por Lyotard, la performatividad del sistema busca su legitimación en el metarrelato de

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 86-87.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 86.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 102.

la “libertad de los agentes humanos”; pero esa misma “libertad de los agentes humanos” que el sistema emplea para legitimarse, puede ser dirigida “frente a la autoridad excesiva”. El razonamiento de Lyotard es contradictorio con sus planteamientos iniciales, ya que según él los metarrelatos de legitimación habían entrado en un proceso de crisis de acabamiento. De acuerdo con Lyotard la propia dialéctica del metarrelato de la libertad de los agentes humanos en el que el sistema se apoyaba para legitimarse, tiene el efecto no buscado de atacar al propio sistema que en principio debía legitimar. De esta manera el propio Lyotard demuestra que su tesis de que el sistema se legitima por la performatividad pura es falsa.

La propuesta de Lyotard se orienta, en último término, a la supresión de los relatos de legitimación. Lyotard propone el abandono de las utopías como metarrelatos cuya función históricamente ha sido la de legitimar los sistemas y, al mismo tiempo, la de actuar como obstáculos que coartan el despliegue ilimitado del sistema en sí. En el fondo, la crítica de Lyotard se dirige hacia la supresión de cualquier forma de universalismo ético, independientemente de su signo (socialista ó liberal, aunque no exclusivamente). Ahora Lyotard se encuentra en condiciones de proponer a la ciencia como la nueva vanguardia del sistema, pero con la diferencia de que ya no ofrece nada ni promete nada. Lo único que promete es desvelar todos los secretos y conducir a la sociedad por un viaje infinito guiado por el “deseo de lo desconocido”. Lyotard no se da cuenta ó no quiere hacerlo de que lo que propone en última instancia es un nuevo universalismo ético bajo la forma de una utopía que se expresa bajo el lema del “nunca más utopías”. El viaje infinito hacia lo desconocido carece de meta, ya que la meta es el viaje en sí. Ahora, no hay un fin, porque el fin es el viaje:

“En tanto el juego sea de información incompleta, la ventaja pertenece al que sabe y puede obtener un suplemento de información. Tal es el caso, por definición, de un estudiante en situación de aprender. Pero, en los juegos de información completa, la mejor performatividad no puede consistir, por hipótesis, en la adquisición de tal suplemento. Resulta de una nueva disposición de datos, que constituyen propiamente una “jugada”. Esa nueva disposición se obtiene muy a menudo conectando series de datos considerados hasta entonces como independientes. Se puede llamar imaginación a esta capacidad de articular en un conjunto lo que no lo era. La velocidad es una de sus propiedades./ Pues está permitido representar el mundo del saber postmoderno como regido por un juego de información completa, y en ese sentido los datos son, en principio, accesibles a todos los expertos: no hay secretos científicos. El incremento de performatividad, a igual competencia, en la producción del saber, y no en su adquisición, depende, pues, finalmente de esta

“imaginación” que permite, bien realizar una nueva jugada, bien cambiar las reglas del juego”⁵¹.

La utopía antiutópica que ofrece Lyotard es la utopía del viaje infinito, de la rapidez del movimiento hacia lo desconocido. En última instancia, lo que ofrece es la utopía del mercado perfecto, en este caso, del mercado perfecto de las informaciones, lo que no es otra cosa en el fondo que una utopía. Por esa razón, la idea de justicia que emplea Lyotard es casi, sino idéntica, a la idea de justicia que se maneja en el pensamiento neoliberal. La justicia es exclusivamente una “justicia formal”, y consiste en la aplicación ilimitada del mercado como criterio al campo de las informaciones. La idea de justicia asociada al consenso y a la satisfacción de las necesidades básicas, es decir la “justicia material”, carece de relevancia:

“El consenso se ha convertido en un valor anticuado y sospechoso. Lo que no ocurre con la justicia. Es preciso, por tanto, llegar a una idea y a una práctica de la justicia que no esté ligada a las del consenso./ El reconocimiento del heteromorfismo de los juegos de lenguaje es un primer paso en esta dirección. Implica, evidentemente, la renuncia al terror, que supone e intenta llevar a cabo su isomorfismo. El segundo es el principio de que, si hay consenso acerca de las reglas que definen cada juego y las “jugadas” que se hacen, ese consenso debe ser local, es decir, obtenido de los “jugadores” efectivos, y sujeto a una eventual rescisión. Se orienta entonces hacia multiplicidades de meta-argumentaciones finitas, o argumentaciones que se refieren a meta-prescripciones que están limitadas en el espacio-tiempo”.⁵²

El concepto de Justicia en Lyotard es -como ya se dijo- puramente formal, y pasa por la negación de cualquier universalismo ético entendido como utopía, universalismo que precisamente él califica como “terror”. Ahora, la Justicia se deriva del cumplimiento ciego de las reglas de juego, y no de la satisfacción de las necesidades; mientras que la satisfacción de las necesidades y la búsqueda del consenso deviene, para Lyotard, una injusticia. La formulación definitiva de la utopía antiutópica, Lyotard la expresa en los siguientes términos:

“Los juegos de lenguaje serán entonces juegos de información completa en el momento considerado. Pero también serán juegos de suma y sigue, y, por ese hecho, las discusiones nunca se arriesgarán a establecerse sobre posiciones de equilibrio mínimas, por agotamiento de los envites. Pues los envites estarán constituidos entonces por conocimientos (o informaciones, si se quiere) y la reserva de conocimientos, que es la reserva de la lengua en enunciados posibles, es inagotable. **Se**

⁵¹ LYOTARD, Jean François. *Op. Cit.*, pp. 95-96.

⁵² *Ibidem*, p. 118.

apunta una política en la cual serán igualmente respetados el deseo de justicia y el de lo desconocido”.⁵³

Ya Nietzsche criticó mucho tiempo antes que Lyotard al universalismo ético cuando proclamó la “muerte de Dios” en nombre de la ciencia, la que se veía liberada así de cualquier atadura ética. Ahora la ciencia no tenía ninguna meta ó, desde otra perspectiva, ya no existía ninguna meta (ó referente ético) desde el que criticar/limitar a la ciencia. Para Nietzsche la meta no era otra que el viaje hacia lo desconocido en medio de un mar de peligros. Lyotard lo único que hace es cambiar la sintaxis, porque la semántica sigue siendo nietzscheana:

“343.- Lo que conlleva nuestra alegría. El mayor acontecimiento reciente -que “Dios ha muerto”, que la creencia en el Dios cristiano ha caído en descrédito- empieza desde ahora a extender su sombra sobre Europa. Al menos, a unos pocos, dotados de una suspicacia bastante penetrante, de una mirada bastante sutil para este espectáculo, les parece efectivamente que acaba de ponerse un sol, que una antigua y arraigada confianza ha sido puesta en duda: a éstos nuestro viejo mundo debe parecerles cada día más crepuscular, más dudoso, más extraño, “más viejo”. Pero, en general, cabe decir: el acontecimiento en sí es demasiado considerable, demasiado lejano, demasiado apartado de la capacidad conceptual de la inmensa mayoría para que se pueda pretender que ya ha llegado la noticia, y mucho menos aún, que se tome conciencia de lo que ha ocurrido realmente y de todo lo que en adelante se ha de derrumbar, una vez convertida en ruinas esta creencia, por haber estado fundado y construido sobre ella, y, por así decirlo, enredado a ella: por ejemplo, nuestra moral europea en su totalidad. (...)”⁵⁴.

Muerto Dios y, con Él, cualquier forma de universalismo ético, Nietzsche concluye que la ciencia puede emprender nuevamente su viaje, pero ahora no parte hacia ningún puerto en particular, sino hacia un mar desconocido, un mar abierto y repleto de peligros:

“...¿Sufriremos demasiado fuertemente quizás el efecto de las consecuencias inmediatas del acontecimiento? -consecuencias inmediatas que para nosotros -en contra tal vez de lo que cabía esperar- no son en modo alguno entristecedoras ni ensombrecedoras, sino más bien como una especie de luz, una felicidad, un alivio, un regocijo, una confortación, una aurora de un tipo nuevo difícil de describir... Efectivamente, los filósofos, los “espíritus libres”, con la noticia de que el “viejo dios ha muerto” nos sentimos como alcanzados por los rayos de una nueva aurora; con esta noticia, nuestro corazón rebosa agradecimiento, admiración, presentimiento, espera -**Ahí está el horizonte despejado de nuevo, aunque no sea aún lo**

⁵³ *Ibidem*, p. 119. La negrilla no corresponde al texto original.

⁵⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *La gaya ciencia*. Introducción de Enrique López Castellón; y traducción de Luis Díaz Martín. Madrid: M. E. Editores S.A., 1995, p. 213.

suficientemente claro; ahí están nuestros barcos dispuestos a zarpar, rumbo a todos los peligros; ahí está toda nueva audacia que está permitida a quien busca el conocimiento; y ahí está el mar, nuestro mar, abierto de nuevo, tal vez no hubo nunca un “mar” tan “abierto”.⁵⁵

5. Reflexiones finales.

En el momento histórico que nos ha tocado vivir, en que el título de “Historia Universal” con que muchas Enciclopedias adornan sus portadas adquieren plena significación al reconocerse el género humano por primera vez en su historia como una unidad profundamente interrelacionada y al mismo tiempo conflictiva, es que se plantean los grandes dilemas a resolver. Quizás uno de ellos sea rescatar en esta época de crisis de las utopías la idea de una “utopía vertical”, crítica, desde cuya imposibilidad podamos descubrir en cada momento y lugar lo posible.

Pero no solamente hay que rescatar a la utopía vertical, sino a la ética que, desde nuestro punto de vista, es más necesaria que nunca. Pero a diferencia de sus predecesoras, ésta es una ética más modesta, ya que no persigue a cualquier costo la realización de una visión de mundo concreta ó de alguno de sus aspectos asumidos como “societas perfecta”, sino que se conforma con los mínimos comunes que den cabida a los máximos individuales. O sea, una ética de mínimos asumida colectivamente que dé cabida a una pluralidad de éticas de máximos elegidas y practicadas individualmente. Dicho concepto, en la versión antes expuesta, ha sido retomado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) cuando en la Cuarta Declaración de la Selva Lacandona reivindican “Un Mundo en el que quepan muchos Mundos”⁵⁶. Se trata de una nueva forma de universalismo ético ya que se diferencia de sus predecesores. Se trata de una ética que no prescribe determinados principios y normas éticas universales, ó determinadas relaciones de producción ó formas de organización social. Es una ética que actúa como criterio desde el que se discierne la validez universal de los principios y normas morales y a la vez se los relativiza.

El criterio es, en última instancia, crear un mundo donde quepan muchos mundos ó, con otras palabras, un mundo en el que no haya ninguna forma de exclusión (social, política, económica, de género, de opción sexual, etc.).

Ese es uno de los grandes retos ante los que se ve enfrentada no sólo la ciencia en la actualidad, sino también los Derechos Humanos⁵⁷

⁵⁵ *Ibidem*, p. 214. El énfasis es mío.

⁵⁶ *Cfr.* CUARTA DECLARACION DE LA SELVA LACANDONA. Páginas de hipertexto HTML de Internet; dirección URL: <http://www.ezln.org/cuarta-lacandona.htm>. <25 de setiembre de 1997>.

⁵⁷ Desde otra perspectiva filosófica a la aquí adoptada, Velasco Arroyo concluye que los “...derechos humanos incluyen una carga utópica que se muestra en la distancia existente entre las aspiraciones declaradas y su plasmación práctica. Esta carga incorpora las aspiraciones de dignidad humana del viejo Derecho Natural, ese afán de

en general: "...lo utópico, como producto específico de la facultad imaginativa del hombre, desborda el sufrimiento presente y el control represivo y finge como telos necesario la opción de un mundo libre y feliz. (...) Pero los derechos humanos no son únicamente la utopía del futuro. Su paradoja consiste en que son hoy la única utopía que se hace y está en proceso, que echa raíces en el pasado y que da un telos al deber ser. Lo normativo aquí no es sólo que en derecho positivo formal y legalmente el hombre sea declarado libre o con derecho al trabajo, a la cultura, y a un medio ambiente vivible; lo importante es que ello orienta su acción, sus proyectos, sus razones de lucha actual. Los derechos son valores, postulados, ideales normativos, realizaciones parciales que han ido logrando los pueblos y que están lejos aún de su plenitud e incluso de su formulación final: si, por desgracia, los hombres del futuro producen condiciones de represión inéditas, contra ellas se elevará la utopía de los nuevos derechos, también inéditos hoy./ Como utopía, los derechos son irreales. Como valores históricos pueden perecer, equivocarse, desaparecer en la sombra de ciertas condiciones y renacer en otra parte gracias a las luchas de los hombres. Junto al esfuerzo institucional y el empuje histórico, debe irse consolidando el pasado y produciéndose el presente-futuro: **los derechos humanos son la idea motora de lo que se aspira a que sea el hombre**" [y las mujeres...].⁵⁸ Aquí radica la importancia de la utopía vertical como categoría de análisis y como proyecto político; así como la de la ética de mínimos que busca un mundo en el que quepan muchos mundos. El problema, hoy, es reconocer ese hecho.

Referencias Bibliográficas.

APEL, Karl-Otto. *La transformación de la filosofía*. (Transformation der Philosophie). Tomo II: *El a priori de la comunidad de comunicación*. Traducción de Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill. 1ª edición. Madrid: Editorial Taurus, 1985, 429 p.

APEL, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*. (Fallibilismus. Konsenstheorie der Wahrheit und Letznbegründung, en: Philosophie und Begründung, 1987, Suhrkamp, Francfort, 1987). Traducción de Norberto Smilg, introducción de Adela Cortina. 1ª reimpresión. España: Ediciones Paidós Ibérica S.A., 1995, 184 p.

BUNGE, Mario. *Ética y Ciencia*. 3era. edición. Buenos Aires: Editorial Siglo Veinte, 1983.

CORTINA, Adela. "La Moral como forma deficiente de Derecho". En: *Revista Doxa*. Cuadernos de Filosofía del Derecho. Seminario de

responder por los *humillados y ofendidos* de la historia. (...)". VELASCO ARROYO, Juan Carlos. "Aproximación al concepto de los derechos humanos". En: *Anuario de Derechos Humanos*. Madrid, número 7, Instituto de Derechos Humanos. Facultad de Derechos, Universidad Complutense, 1990, p. 284.

⁵⁸ HERRA, Rafael Angel. *Violencia, tecnocratismo y vida cotidiana*. 1ª edición. San José, Costa Rica: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1991, (I parte, capítulo 4: Derechos Humanos y Utopía, pp. 91-94), p. 92. El énfasis es mío.

Filosofía del Derecho de la Universidad de Alicante, Centro de Estudios Constitucionales. Alicante, número 5, 1988, pp. 69-85.

CORTINA, Adela. "Límites y virtualidades del procedimiento moral y jurídico". En: *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*. España, número 28, Departamento de Filosofía del Derecho, Universidad de Granada, 1988, pp. 43-63.

CORTINA, Adela. "Ética del discurso y democracia participativa". En: *Revista Sistema*. Madrid, número 112, enero de 1993, pp. 25-40.

CORTINA, Adela. *Ética mínima (Introducción a la filosofía práctica)*. 4ta edición. Madrid: Editorial Tecnos, 1994.

CORTINA, Adela. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca: Editorial Sígueme, 1985. 214 p.

CUARTA DECLARACION DE LA SELVA LACANDONA. Páginas de hipertexto HTML de Internet; dirección URL: <http://www.ezln.org/cuarta-lacandona.htm>. <25 de setiembre de 1997>.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura. "La transición postmoderna: Derechos y política". En: *Revista Doxa*. Cuadernos de Filosofía del Derecho. Seminario de Filosofía del Derecho de la Universidad de Alicante, Centro de Estudios Constitucionales. Alicante, número 6, 1989, pp. 223-263.

ENCICLOPEDIA IBEROAMERICANA DE FILOSOFIA, Tomo 11: *El derecho y la justicia*, voz: *Derechos Fundamentales*, a cargo de Luis Prieto Sanchís. Edición a cargo de Ernesto Garzón Valdés y Francisco Laporta. Madrid: Editorial Trotta, Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Boletín Oficial del Estado, 1996, pp. 501-510.

FARIÑAS DULCE, María José. *La sociología del Derecho de Max Weber*. 1ª edición. Madrid: Editorial Civitas S.A., 1991, 459 p.

GALLARDO, Helio. "Notas sobre la situación mundial observada desde América Latina". En: *Revista Pasos*. San José, Costa Rica, número 54, julio-agosto de 1994, pp. 16-25.

GIMBERNAT, José A. *Ernst Bloch. Utopía y esperanza*. Madrid: Editorial Cátedra, 1983, 155 p.

GIMBERNAT, José Antonio. *Consideraciones histórico-argumentativas para la fundamentación ética de los Derechos Humanos*, en: MUGUERZA, Javier. [et.al.] *El fundamento de los Derechos Humanos*. Edición preparada por Gregorio Peces-Barba Martínez. 1ª edición. Madrid: Editorial Debate, 1989, pp. 171-177.

GRACIA, Diego. *Fundamentos de Bioética*. España: Eudema Universidad, 1989, 619 p.

HEGEL, G. W. F. *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Edición de K. H. Iltting. Traducción de Carlos Díaz. 1ª edición. España: Editorial Libertarias/Prodhufi, 1993, 802 p.

HERRA, Rafael Angel. *Violencia, tecnocratismo y vida cotidiana*. 1ª edición. San José, Costa Rica: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1991, 191 p.

HINKELAMMERT, Franz. *Democracia y Totalitarismo*. 2da. Edición. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), 1990, 273 p.

HINKELAMMERT, Franz J. *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. 1ª edición. San José: Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), 1995, 387 p.

HINKELAMMERT, Franz J. *Crítica a la razón utópica*. 1ª edición. San José: Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), 1990, 280 p.

KUHN, Thomas S. *La estructura de las revoluciones científicas*. (The structure of scientific revolutions). Traducción de A. Cotín. 14va. reimpresión de la 1era. edición en español. México: Editorial Fondo de Cultura Económica, 1990, 319 p.

LECHNER, Norbert. "El consenso como estrategia y como utopía". En: *Revista Zona Abierta*. Madrid, número 29, julio-diciembre de 1983, pp. 3-28.

LYOTARD, Jean François. *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Traducción de Mariano Antolín Rato. 4ta edición. Madrid: Ediciones Cátedra, 1989.

MARX, Carlos y ENGELS, Federico. *La Sagrada Familia, y otros escritos filosóficos de la primera época*. Traducción de Wenceslao Roces. México: Editorial Grijalbo, 1958.

MARX, Karl. *Manuscritos de Economía y Filosofía*. Traducción, introducción y notas de Francisco Rubio LLorente. 12va. Reimpresión. Madrid: Alianza Editorial, 1989, 251 p.

MUGUERZA, Javier. "Razón, Utopía y Disutopía". En: *Revista Doxa*. Cuadernos de Filosofía del Derecho. Seminario de Filosofía del Derecho de la Universidad de Alicante, Centro de Estudios Constitucionales. Alicante, número 3, 1986, pp. 159-190.

MUGUERZA, Javier. [et. al.]. *El fundamento de los Derechos Humanos*. Edición preparada por Gregorio Peces-Barba Martínez. 1era. edición. Madrid: Colección Universitaria Editorial Debate, 1989, 346 p.

MUGUERZA, Javier. [et. al.]. *Carta de Gregorio Peces-Barba*, en: *El fundamento de los Derechos Humanos*. Edición preparada por Gregorio Peces-Barba Martínez. 1era. edición. Madrid: Colección Universitaria Editorial Debate, 1989, pp. 15-17.

MUGUERZA, Javier. [et. al.]. *La alternativa del disenso. (En torno a la fundamentación ética de los derechos humanos)*, en: *El fundamento de los Derechos Humanos*. Edición preparada por Gregorio Peces-Barba Martínez. 1era. edición. Madrid: Colección Universitaria Editorial Debate, 1989, pp. 19-56.

NEUSÜS, A. (ed.). *Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen*. Neuwied, 1968. (Hay traducción al castellano de M. Nolla, Barcelona, 1971).

NIETZSCHE, Friedrich. *La gaya ciencia*. Introducción de Enrique López Castellón; y traducción de Luis Díaz Martín. Madrid: M. E. Editores S.A., 1995, 271 p.

PECES-BARBA, Gregorio. *Curso de Derechos Fundamentales. Teoría General*. Con la colaboración de DE ASÍS ROIG, Rafael, FERNÁNDEZ LIESA, Carlos R. y LLAMAS CASCÓN, Angel. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid. Boletín Oficial del Estado, 1995, 720 p.

PEREZ LUÑO, Antonio-Enrique. "Concepto y Concepción de los Derechos Humanos. (Acotaciones a la Ponencia de Francisco Laporta)". En: *Revista Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*. Seminario de Filosofía del Derecho de la Universidad de Alicante, Centro de Estudios Constitucionales. Alicante, número 4, 1987, pp. 47-66.

PRIETO SANCHIS, Luis. *Estudios sobre Derechos Fundamentales*. 1ª edición. Madrid: Editorial Debate, 1990, 267 p.

SAMUELSON, Paul A. *Curso de Economía Moderna. Una descripción analítica de la realidad económica* (Economics. An introductory analysis). Traducción del inglés y nota preliminar por José Luis Sampedro. 11ma. Edición. Madrid: Editorial Aguilar, 1964, 897 p.

SEBRELI, Juan José. *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*. 1ª edición en España. Barcelona: Editorial Ariel, S.A., 1992, 377 p.

SERRANO, Augusto. *Los caminos de la ciencia. Una introducción a la epistemología*. 1ª edición. San José: Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1988, 184 p.

TILLICH, Paul. *Kairos und Utopie*. Stuttgart, 1963.

VELASCO ARROYO, Juan Carlos. "Aproximación al concepto de los derechos humanos". En: *Anuario de Derechos Humanos*. Madrid, número 7, Instituto de Derechos Humanos. Facultad de Derechos, Universidad Complutense, 1990, pp. 269-284.

WEBER, Max. *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. (Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Verstehenden Soziologie). Traducción de José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máynez y José Ferrater Mora. 7ma. reimpresión. México: Editorial Fondo de Cultura Económica, 1984, 1245 p.

WEBER, Max. *Ensayos sobre metodología sociológica*. (Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre). Traducción de José Luis Etcheverry. 3era. reimpresión. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores S.A, 1990, 271 p.