

Nuestra investigación se propone mostrar cómo, a resultas de esta representación de la civilización en tanto que acumulación de cosas, las formas de vida nueva y las nuevas creaciones de base económica y técnica que debemos al pasado siglo entran en el universo de una fantasmagoría. Estas creaciones son objeto de «iluminación» no sólo de manera teórica, por una transposición ideológica, sino sobre todo en la inmediatez de la presencia sensible... Es así como se presentan los «pasajes».

Walter Benjamin (1939)

La prioridad debería ser la máxima información y la máxima capacidad para desarrollar un pensamiento libre y a la vez responsable

«En última instancia, la *naturaleza* humana nunca ha podido resistir la tentación y el deseo de aumentar el conocimiento humano. Pero la preocupación por los peligros que encierra nuestra interferencia en la naturaleza tiene una historia igualmente larga y parece ser igualmente *natural*. La lucha entre ambos impulsos está condenada a perpetuarse hasta que lo sepamos todo, o nos destruyamos en el intento». Estas palabras de Caroline Davis, periodista del *Times Higher Education Supplement*, sirven para evocar la idea, o quizás el presentimiento, que desde tiempo inmemorial se ha expresado de manera plástica a través de figuras y leyendas mitológicas. En efecto, Adán y Eva, Prometeo, Fausto o Frankenstein son sólo algunos de los personajes literarios en los que se ha proyectado el temor y el peligro que asociamos a nuestra intervención en la naturaleza.

Y, sin embargo, no representan más que una eterna tensión irresuelta. La elección de léxico, desde luego, no es inocente: la palabra intervención / manipulación es, en general, peyorativa. Además, nuestra concepción de lo que es *natural* es compleja y ha cambiado mucho a lo largo de la historia: los humanos hemos carecido de naturaleza o la hemos tenido a través de advocaciones románticas, idealistas o sobrenaturales. Aunque la hemos adquirido de forma definitiva y estrictamente natural, como primates con culturas complejas, a partir de Darwin, no cabe olvidar que la «naturaleza humana», su existencia o inexistencia, sus caracteres distintivos, ha sido uno de los hilos conductores del pensamiento filosófico a lo largo de la época moderna. Los avances científicos de las últimas décadas, sin duda, replantean muchas cuestiones largo tiempo debatidas.

La reciente publicación de *El fin del hombre: consecuencias de la revolución*

tecnológica de Francis Fukuyama ha coincidido con otras aportaciones que, de una forma u otra, inciden en la cuestión de cómo la biotecnología puede alterar de forma irreversible y completamente nueva nuestra naturaleza. *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* de Jürgen Habermas, una respuesta no declarada a *Normas para el parque humano* de Peter Sloterdijk, así como la polémica entre estos dos pensadores (analizada en estas páginas por Luis Arenas), son elementos que han enriquecido el debate sobre la capacidad y el derecho de los humanos para intervenir en su futuro como especie a través de la ciencia y la tecnología de base genética. Y sobre los riesgos y consecuencias que este tipo de iniciativa podría comportar.

En este número de PASAJES se ha reunido una serie de reflexiones en torno a estas ideas. Como señala el filósofo Álvaro Moreno, Fukuyama teme que un hipotético cambio de la naturaleza humana por las incursiones biotecnológicas puede minar las bases mismas de la democracia. El psiquiatra Adolf Tobeña aventura, por su parte, que las prevenciones y cautelas expresadas por Fukuyama y Habermas pertenecen a una larga tradición de aprensión científica desde el ámbito de las humanidades. No reflejarían en ningún caso, sugiere el antropólogo Jaume Bertranpetit, la verdadera realidad de los cimientos materiales y evolutivos de los seres humanos. Más bien las ideas de Fukuyama y Habermas se alinean con una visión idealista de la vida que considera el genoma humano como un icono intocable. Sin embargo, como recuerda Bertranpetit, no hay razones fundamentales para una aceptación a ciegas de los destinos de la naturaleza, ni siquiera de la nuestra, con lo que ya va siendo hora de discutir seriamente nuestra capacidad de intervenir para decidir qué hacer.

La filósofa e historiadora de la ciencia Evelyn Fox Keller, en la entrevista que ha concedido a esta revista, también se muestra crítica con aquellos que exageran el poder del gen y olvidan que el binomio gen-ambiente, o la interacción entre las ataduras biológicas y las fluctuaciones culturales, es algo tan rico y dinámico como elusivo. Que la respuesta del individuo a los embates ambientales está moldeada por las características genéticas es algo comúnmente aceptado en la actualidad y que se ha visto reflejado de forma muy clara en un reciente estudio epidemiológico publicado en la revista *Science*. ¿Por qué una situación estresante y límite hace caer en la depresión a unos, poniéndolos al borde del suicidio, mientras que a otros no? Este trabajo es un documento de primera calidad sobre el fenómeno de las interacciones «gen-ambiente» pues relaciona de forma muy nítida nuestra mayor o menor propensión a la depresión con la presencia de una forma u otra de un gen que afecta el transporte de serotonina en las neuronas. La presunción de que los genes lo determinan todo queda invalidada con investigaciones como ésta.

Como propone el filósofo Jesús Mosterín, lo que necesitamos, antes que temores herederos de una visión no naturalista de la naturaleza humana –o, incluso, de la consideración de la *ausencia* de una naturaleza humana– es sacar el máximo partido a un componente esencial de nuestra propia naturaleza: la plasticidad de la manera de pensar humana y su extraordinaria capacidad de adaptación. Nuestra sorprendente habilidad para hacernos a nosotros mismos.

No hay que olvidar, por otra parte, que las reflexiones sobre los riesgos y beneficios de la biotecnología, tanto en el ámbito biomédico como en el de la agricultura y la ganadería, se suelen hacer desde la comodidad de los países desarrollados. Se-

ría aconsejable una perspectiva más amplia, capaz de considerar también los riesgos y beneficios de estas poderosas tecnologías para los países en desarrollo.

La variable institucional y política en términos más amplios, por lo demás, ha mantenido siempre una relación muy estrecha con la controversia sobre la naturaleza humana. A este propósito es ilustrativa la contribución de Félix Ovejero, que señala aspectos fundamentales del debate contemporáneo.

En palabras de Peter Singer: «Somos la primera generación que no sólo entiende que hemos evolucionado sino que también conoce los mecanismos mediante los cuales hemos evolucionado y cómo esta herencia evolutiva influye en nuestro comportamiento. Por primera vez desde la aparición de la vida en el caldo originario hay seres que comprenden cómo han llegado a ser lo que son. A quienes temen que aumente el poder de los gobiernos y de la clase científica, esto les parece más un peligro que una fuente de libertad. En un futuro más remoto, que de momento apenas vislumbramos, tal vez resulte ser la premisa de una nueva clase de libertad».

Puede que, como ha dicho Hans Magnus Enzensberger, el aliento utópico, ya periclitado en ámbitos sociopolíticos, se haya trasladado a la ciencia. Pero esto plantea innumerables cuestiones, relacionadas con el control de lo factible y con el debate público en torno a los efectos sociales profundos de las nuevas posibilidades que abre la ciencia. En cualquier caso, la prioridad debería ser la máxima información, rigurosa y exenta de sensacionalismo deformador, y la máxima capacidad para desarrollar un pensamiento libre y a la vez responsable. A este fin pretendo contribuir, aunque sea mínimamente, el dossier sobre «El futuro de la naturaleza humana», que ha coordinado Juli Peretó, bioquímico y profesor de la Universitat de València.



Desacralizando el genoma: una visión evolutiva sobre la intervención genética en los humanos

Jaume Bertranpetit

Jaume Bertranpetit es catedrático de Biología de la Universitat Pompeu Fabra, director de la Unidad de Biología Evolutiva de la Facultad de Ciencias de la Salud y de la Vida de esta universidad. Su campo de investigación es la genética de las poblaciones humanas, la evolución molecular y la interacción de la biología evolutiva humana con otras disciplinas. Es autor de numerosos trabajos de investigación y publicaciones científicas. En el campo de la divulgación ha publicado, con Cristina Junyent, *Viatge als orígens. Una història de l'espècie humana* (Bromera-Universitat de València, 2000, 2ª. ed.).

Los humanos, parte de la naturaleza

Las implicaciones del conocimiento biológico en nuestras

vidas se hacen cada día más patentes, tanto en lo que se refiere a las posibilidades de intervención sobre los organismos, incluido el nuestro, como en la propia concepción del significado humanista de nosotros mismos. Algunas implicaciones vienen de lejos y son bien conocidas. Otras han ido surgiendo a lo largo de los últimos tiempos junto al desarrollo del conocimiento moderno sobre la vida. Otras más, por último, pueden parecernos implicaciones más del futuro que del presente (o incluso parecen pura ficción) pero emergen inicialmente como ideas distantes de nuestro quehacer cotidiano y se acercan cada vez más a la realidad a medida que la ciencia avanza y la tecnología permite adentrarnos en ensayos novedosos. Son nuevas propuestas ligadas al hecho que la comprensión biológica de nuestra propia vida crece cuantitativa y cualitativamente y que, al aumentar el conocimiento, cambia la propia concepción del ser humano así como las posibilidades de intervención.

Algunas implicaciones que vienen de lejos son tan obvias como la propia consideración de los humanos como seres vivos y el reconocimiento de que ocupamos un lugar en el mismo universo que el resto de especies, unidos por el vínculo de la evolución y sus mecanismos y, por tanto, un largo pasado común. Esta idea es la que se propone a menudo como gran aportación de Charles Darwin al pensamiento moderno: los humanos no somos el centro de la vida, no somos el punto de referencia por el que seres mitológicos (dioses, seres supremos) han luchado en producir, y grandes movimientos sociales (especialmente las religiones) han pretendido divinizar y sobre todo desnaturalizar. Los humanos, con nuestras raíces hundidas en el resto de la vida como cualquier otro organismo, pero con nuestras singularidades como especie, somos parte inseparable de la naturaleza. Desde Darwin, pues, se ha ido elaborando el conocimiento sobre cuál es la posición de los humanos en la naturaleza a la luz de la evolución, y normalmente esto ha implicado:

- enunciar que los humanos somos una especie más sobre la tierra y, por tanto, que aquello que conocemos como bases biológicas y químicas de la vida se aplican también a nosotros; y
- ubicar a los humanos en el marco geográfico y temporal de la evolución, estableciendo el camino seguido en el proceso evolutivo a modo de descripción de sucesos, como la gran película de la historia de la especie humana.

Estos dos aspectos están totalmente asumidos por parte de las personas que basan sus conocimientos en la observación y en el razonamiento y nos han llevado a aceptar que formamos parte de la vida como un elemento más, con la *comunalidad* de procesos básicos de la vida, con la misma bioquímica, con los mismos mecanismos de transmisión y expresión de la información genética, con una fisiología muy parecida a otras especies pero, en todo caso, como una especie diferente y con unas capacidades cognitivas que han representado una innovación extraordinaria en la historia de la vida sobre la tierra.

La biología ha luchado durante largos años contra visiones irracionales, que aún sobreviven en algunas sociedades, y ha precisado insistir hasta la saciedad en estos dos puntos: que somos una especie comparable a las demás y que podemos reconstruir nuestra evolución partiendo de las premisas de la historia natural (paleontología, anatomía comparada, genética y fisiología comparadas...). La biología también ha luchado, y lo sigue haciendo, contra visiones que, aun no tomando como verdades otras estrictamente mitológicas, han pretendido acotar su propio campo y defenderlo de la intrusión de visiones materialistas y biologicistas, defendiendo esencias desligadas de la materialidad de las bases orgánicas, como es el caso de la psicología, que en el pasado pretendió una independencia de la biología a todos los niveles posibles. Quizás estos esfuerzos han retardado el desarrollo y, sobre todo, la consolidación social de las implicaciones derivadas del conocimiento cada día mayor de nuestras propias bases biológicas, fuera del ámbito estricto de la biología. Estas implicaciones derivan simplemente de una comprensión racional de nuestro propio ser, con todas las consecuencias que pueda tener y llegando a aspectos tan alejados de la antigua biología como las bases moleculares de la percepción, de las capacidades cognitivas o incluso, aunque de forma muy inicial, de la conciencia.

La biología evolutiva ha propuesto un marco en el que los mecanismos de la evolución establecen las reglas por las que los seres vivos (individuos, poblaciones, especies, ecosistemas) cambian con el paso del tiempo a través de las sucesivas generaciones, y explica cómo adquieren nuevas características y propiedades, cómo puede generarse la variación de una generación a la siguiente y cómo esta variación será eliminada o aprovechada para la adquisición de novedades. Al mismo tiempo nos explica los mecanismos del cambio y nos da explicaciones coherentes de los procesos de adaptación y diversificación, tanto entre individuos como entre especies. Metodológicamente, la biología evolutiva ha vuelto a establecer el marco comparativo como referente para la comprensión de aquello que se compara: si nos preguntamos qué hace humano a un humano (o ratón a un ratón) no podemos dar una definición sin un marco comparativo basado en otras especies. Las bases biológicas y genéticas de un humano serán comprensibles a partir de la comparación con otras especies, ya que la pregunta pretende soslayar todo aquello de común que tengamos con las demás y señalar lo distintivo, lo único. De hecho, si la descripción de nuestra especie no pudiera centrarse en lo único y peculiar (y por tanto distintivo en relación a otras especies), la descripción llegaría a ser tan extensa y tan compleja que perderíamos de vista la pregunta que nos interesaba, es decir, las bases biológicas de nuestra peculiaridad y unicidad.

La *comunalidad* de la vida (en el sentido de todo aquello que hay de común) y la integración de los humanos en la naturaleza se ha reforzado recientemente con el conocimiento de las bases moleculares de la información genética: el DNA que forma el genoma. En los últimos tiempos, se ha podido completar la descripción de la secuencia de numerosos genomas, incluyendo el humano, como una larguísima secuencia de los cuatro eslabones básicos de la información genética (que simbolizamos como A, C, T y G). El conocimiento de la secuencia de los genomas ha permitido un nuevo nivel de análisis muy rico en información: la comparación de genomas de forma detallada, en la que podemos encontrar el grado general de separación y medirla, y al mismo tiempo reconocer la similitud general o en el detalle de cada uno de los genes según su función. Compartimos mucho más de lo que nunca hubiésemos podido sospechar no sólo con especies que tradicionalmente se han considerado próximas evolutivamente, como el chimpancé, sino con otras bastante más alejadas, como el ratón. Pero, sobre todo, sorprende llevar algunas comparaciones de

genomas mucho más allá: la observación de un genoma bacteriano y su comparación con el humano muestra rotundamente el registro de la evolución. En la vida, algunas de las innovaciones producidas, y especialmente las que son más básicas en su funcionamiento, cuando se consiguieron a través del proceso de evolución, no se han dejado perder.

Esta similitud en partes concretas de los genomas nos lleva a una de las formas más interesantes de observar la selección natural, basada en la medida en que ha preservado la secuencia de los genes que informan para proteínas encargadas de funciones biológicas básicas. La estructura y la función de estas proteínas se ha mantenido a través de las generaciones de tal forma que, una vez conseguida una secuencia con unas propiedades de gran interés para el organismo a través de mutación al azar y selección natural, se ha conservado a través de la eliminación de variantes que, por mutación al azar, habrán aparecido. Las variantes eliminadas debieron poseer propiedades no deseables para realizar la función adaptativa anterior. Por ello, podemos reconocer similitudes fundamentales entre genes concretos en especies muy alejadas evolutivamente, como una bacteria y el ser humano, como eco muy lejano de un pasado común.

Los humanos, únicos en la naturaleza

El descubrimiento de la gran *comunalidad* genética de los humanos con otras especies ha

sido el rasgo que más ha llamado la atención en los medios de comunicación cuando han reflejado los avances de los grandes proyectos genómicos. Así, los titulares de las noticias se han centrado en si los humanos y los chimpancés compartimos el 99% de toda la secuencia de nuestro genoma o si el número de genes de nuestra especie es menos del doble del de especies mucho más simples, como la mosca del vinagre o un tipo de gusano. La idea es simple: compartimos mucho porque evolutivamente, cuando se ha conseguido una función concreta, es altamente improbable que cambios posteriores sean beneficiosos y, en cambio, es muy probable que produzcan alguna disfunción en el organismo. Los cambios que ocurren por mutación en genes conservados son los que producen las enfermedades genéticas y, por tanto, tendrán menor probabilidad de pasar a la descendencia que las copias originales. La lectura evolutiva de la enfermedad es que disminuye las probabilidades de pasar los genes a la siguiente generación, a través de la reducción de las probabilidades de supervivencia y reproducción.

Esta gran *comunalidad* encierra una difícil e interesante consecuencia: las diferencias entre especies son relativamente pocas y por tanto en las bases biológicas profundas hay un estrecho margen que debe dar cuenta de la emergencia de las nuevas características, de las nuevas funciones y, en definitiva, de todo aquello que, con bases biológicas, nos hace humanos. Vemos que funciones complejas pueden surgir a partir de relativamente pocas diferencias en las bases moleculares respecto a funciones preexistentes mucho más simples. Hay, pues, un número relativamente pequeño de diferencias iniciales que llevan implícita de forma determinista la información para producir lo que consideramos como singularidad humana. Una observación obvia: el programa de desarrollo para un humano nunca se equivoca y no da lugar a otra especie. Puede no funcionar correctamente, pero no puede equivocarse y dar lugar, por ejemplo, a un chimpancé: los genes llevan inexorablemente el mensaje.

Numerosos laboratorios de investigación biológica intentan frenéticamente encontrar las bases biológicas profundas del ser humano. La idea inicialmente es simple: se trata de ver en cada uno de los genes de nuestro genoma si hay diferencias con otras especies, sobre todo con el chimpancé, y en

caso que sí las haya, ver cuáles son las repercusiones en cuanto a cambios de función. Algunos cambios irrelevantes en el genoma no suponen cambios en las proteínas que se sintetizan a partir de la información del gen. Otros sí cambian la secuencia de aminoácidos de la proteína y le dan propiedades diferentes; es en este caso en el que interesa reconocer la repercusión final del cambio, es decir, la correlación entre el cambio genético (genotipo) y la nueva función que pueda tener, con las repercusiones finales en el individuo (fenotipo). El objetivo final es poder reconocer cuáles son los cambios en el genoma responsables de las características que observamos en los individuos; nos interesa preguntarnos cuáles son las bases genéticas de la inteligencia, el lenguaje, la cognición y tantos otros rasgos que nos definen como humanos. Y cuáles son las diferencias genéticas que explican la diversidad normal entre los diferentes individuos.

Estamos aún lejos de poder delimitar los cambios concretos que están en la base de estos fenotipos complejos. De hecho, nuestro genoma contiene un número de genes inferior al que se creía hace algún tiempo y que ahora situamos entre 30.000 y 35.000 genes, pero que es extraordinariamente grande si consideramos que hay complejísimas interacciones entre sus productos, con cascadas de regulación, de activación o desactivación, de interacción, etc. Esto significa que ha sido posible establecer la correlación entre genotipo y fenotipo (con dificultades, pero salvables) en los casos en que la nueva función se define en términos negativos: la falta de actividad que puede implicar la modificación en la estructura de una proteína concreta. Es el caso ya mencionado de las enfermedades genéticas, en que el fallo en la información genética primaria implica un cambio funcional que podemos reconocer en su fenotipo final como causa de un desarreglo más o menos grave en el funcionamiento del organismo. Así decimos que un individuo padece hemofilia, por ejemplo, porque tiene inactivo o inexistente uno de los factores imprescindibles para la correcta coagulación de la sangre debido a un cambio en la secuencia del gen que informa para este factor y, por tanto, la coagulación no se produce de forma normal cuando hay una herida.

Además de las diferencias que producen variantes de una proteína concreta, hay otros casos que pueden ser tanto o más relevantes en que las variantes influyen en el patrón de expresión de un gen cercano, afectando su actividad reguladora de cuándo, cuánto, dónde y cómo un gen concreto se expresará, incluyendo la síntesis de las distintas variantes de una proteína informadas en un mismo gen. Abren así un extenso abanico de posibilidades de acción indirecta.

La unicidad humana como producto de los mecanismos básicos de cambio evolutivo

Sabemos poco de las bases genéticas de los fenotipos complejos que nos definen como humanos, ya que si bien nos consta la cantidad promedio de diferencias con el chimpancé, no conocemos todavía la mayor parte de diferencias existentes ni su implicación funcional. Aun así, reconocemos las bases biológicas subyacentes, ya que claramente algunas anomalías orgánicas concretas resultan en la pérdida de algunas de dichas facultades. Tanto la bibliografía neurológica como la genética han ampliado extraordinariamente su repertorio de causas-efectos, en el que las causas son anomalías orgánicas a un nivel básico (una molécula defectuosa, una red no funcional, una interacción anómala, un grupo de células dañado) y el efecto se reconoce como una disfunción en alguna capacidad cognitiva, de comportamiento, de lenguaje, de percepción. Hay pues unas correlaciones claras entre un daño material muy concreto y las implicaciones últimas en la función. Pero, como ya hemos indicado, es mucho más fácil reconocer la relación causa-efecto en las anomalías biológicas que en el funcionamien-

to normal del organismo, en el que la comprensión detallada de la emergencia de funciones complejas se está encontrando con grandes dificultades por el momento, aunque hay interesantes avances en algunos casos.

Sin duda, hay novedad en la biología de la especie humana, aunque de momento sólo se conocen pequeños detalles de los cambios genéticos con sus implicaciones funcionales. Entre los diversos cambios genéticos que se reconocen como funcionalmente diferentes en humanos y con relevancia funcional, cabe señalar al gen FOXP2 y su relación con el lenguaje. Así, se han descrito mutaciones concretas del gen que producen anomalías graves del lenguaje y se transmiten de forma mendeliana, permitiendo postular que el gen FOXP2 se encuentra implicado en el proceso de desarrollo que culmina en el habla y el lenguaje. Posteriormente, al analizar la secuencia en primates no humanos se observaron unos cambios concretos en nuestra especie que fueron seleccionados positivamente tan sólo en nuestro linaje y que pudieron tener un papel clave en los cambios orgánicos que posibilitaron la emergencia del lenguaje complejo humano.

La búsqueda de la novedad, de la diferencia relevante que identifique las bases moleculares de la unicidad humana se está haciendo también para las bases biológicas de nuestra percepción. Hay que tener muy presente que nuestros órganos de los sentidos están preparados para captar algún tipo de información del entorno que sea relevante para el individuo, que sirva para poder sobrevivir y reproducirse. Es un aspecto interesante a considerar: nuestros sentidos no han evolucionado para tener una percepción objetiva del entorno, ya que la descripción objetiva en sí no tiene ningún interés; sólo puede haber tenido un sentido biológico captar aquellas ondas (sonoras, luminosas) o productos químicos (olor, gustación) que hayan influido en la vida de nuestros antepasados.

Así, la percepción del mundo no ha sido nunca en la historia de la vida, ni lo es para la percepción biológica humana, una manera objetiva de describir el mundo; es simplemente la manera como podemos percibir caracteres que han sido importantes para la supervivencia y que tienen unas bases genéticas que pudieron surgir a partir de los mecanismos conocidos de diversificación genética. Como tampoco la inteligencia debe considerarse una propiedad emergente del cerebro para entender el mundo: la inteligencia, sin duda, se desarrolló porque resultó, en las diversas formas de su desarrollo, de interés para sobrevivir y para reproducirse. Se hizo en función de factores adaptativos, como la capacidad para obtener alimento, o vivir dentro de una estructura social compleja en la que el reconocimiento de los demás individuos y de sus características y su estatus haya sido importante para optimizar el potencial de sus miembros.

La evolución nos explica por qué tenemos las características que tenemos (anatómicas, fisiológicas, de comportamiento) y por qué percibimos el mundo como lo hacemos. La evolución, mostrándonos a la vez la *comunalidad* con el resto de la vida y la singularidad de nuestra especie, nos da la clave para la comprensión de nuestra especie y la estructura de las bases biológicas que la sustentan.

La evolución, proceso sin diseño

En la formación de la especie humana no se ha seguido un diseño o un proyecto definido con antelación. La especie humana ha surgido, simplemente, tal como lo han hecho las innumerables especies en la historia de la vida. Esta es, al mismo tiempo, su miseria y su grandeza. De hecho, un siglo y medio después de Darwin y tal como ha señalado brillantemente el filósofo Daniel Dennett, aún no hemos tomado plena conciencia de las implicaciones de la existencia de evolución por selección natural, en el sentido de que se trata de un proceso que, sin tener ni diseño ni finalidad, es capaz en sí mismo de generar una enorme complejidad.

Sabemos, por ejemplo, que la evolución humana no ha presentado una especial aceleración o desaceleración en la cantidad de cambios acumulados en la historia del linaje. Esto puede reconocerse a través de la cantidad de diferencia que hay entre el genoma humano y el de otros primates en relación al tiempo de divergencia entre ellos: en el linaje que llevó exclusivamente a nuestra especie se observa la acumulación de cambios que esperamos si consideramos, por ejemplo, la velocidad de cambios que han tenido lugar en el conjunto de los mamíferos. No hay, pues, diferencias ni en los mecanismos de producción y aceptación de cambios ni en la presión que estos mecanismos han tenido en nuestro linaje concreto.

La evolución, observada en el genoma, muestra una dinámica general en todos los seres vivos, los humanos incluidos, que se puede describir mucho mejor en términos de bricolaje o de chapuzas en la configuración de los genes que en términos de diseño. Veamos lo que significa esta expresión. Dentro de la dinámica del genoma, se producen continuamente novedades, cambios: genes que modifican su secuencia o que se reorganizan en sus partes o que van a parar a otras zonas del genoma, con diferentes patrones de expresión. Si bien en muchos casos, como hemos visto, estos ensayos no son exitosos y, en cambio, producen alteraciones funcionales, son también la base de la innovación. Pero esta innovación es bricolaje (reutilización de piezas antiguas con nuevas aplicaciones) y no diseño *ex novo* (con piezas pensadas para una función concreta).

La bibliografía sobre evolución molecular contiene centenares de ejemplos de este proceso, algunos sorprendentes, que se encuentran en cualquier libro de texto. Las proteínas, aun las consideradas «típicas» de determinado grupo, como el colágeno en los animales, resultan ser una variante de proteínas presentes en los hongos y por tanto que estaban presentes en el ancestro común. Proteínas típicas de eucariotas, como las histonas, tienen partes de su secuencia homóloga en bacterias. ¿Cómo surgió la lactoalbúmina, una de las proteínas principales de la leche de los mamíferos? No es una innovación, sino que derivó a partir de las lisozimas, proteínas muy antiguas presentes en casi todos los organismos, incluyendo bacterias y plantas.

No hay verdadera novedad durante la evolución: genes preexistentes y partes de genes se transforman para producir nuevas funciones, y sistemas moleculares combinan entre ellos para dar lugar a sistemas más complejos. En palabras de François Jacob, la evolución no es más que «bricolaje molecular». Esta es la visión en la formación y diversificación de los genes, relacionados con proteínas y funciones, pero podemos tener una visión más amplia si consideramos el conjunto del genoma.

La historia evolutiva en nuestro genoma

Donde sin duda podemos ver de una forma más ilustrativa la base material e informacional sobre la que descansa la unicidad humana es observando la totalidad del genoma. Muchas veces hablamos de genoma para referirnos exclusivamente a las partes que codifican para proteínas, pero actualmente conocemos la totalidad del genoma, no sólo la parte que se expresa para formar un nuevo individuo. Y la sorpresa es extraordinaria: nuestro genoma, de modo similar a otros muchos, es la antítesis del resultado de optimización o de diseño y en cambio es la prueba más clara del proceso histórico. En él vemos grabada la huella de nuestros orígenes y nuestra evolución y su composición nos sorprende.

Lo primero que llama la atención es que la parte codificante del genoma, aquella que informa directamente para la síntesis de proteínas, ocupa tan sólo el 1,5 %. En grandes cifras podríamos

decir que de los 3.000 millones de nucleótidos, tan sólo 45 millones llevan información para proteínas y éste es el genoma que suele centrar la mayor parte de nuestra atención. Sin duda la gran pregunta es qué hay en el resto y por qué existe un resto tan enorme. La respuesta a todo ello debe buscarse en el proceso evolutivo.

Resulta evidente que el genoma no es el producto de un diseño para poner y estructurar la información para fabricar un individuo. La existencia de muchas partes del genoma se explica simplemente por la propia dinámica del genoma, en la que determinados elementos se multiplican, cambian de posición, cambian de secuencia, y lo hacen de forma autónoma y sin aparente efecto sobre el individuo que va a ser resultante del programa genético escrito en el genoma. Más del 50 % de éste está formado por fragmentos repetidos una o múltiples veces. Un caso extremo: las secuencias llamadas Alu, que miden unos 300 pares de bases, se encuentran más de un millón de veces en nuestro genoma y su presencia se entiende como un proceso de colonización de estas secuencias, que han resultado muy activas y exitosas en el genoma de todos los primates, sin que tengan una función concreta. Simplemente están ahí, por su propia dinámica de propagación y sin representar una ventaja para el individuo concreto.

Otras secuencias altamente repetitivas delatan claramente su origen. Se trata de secuencias muy parecidas a los actuales retrovirus (como es el caso del conocido virus que produce el SIDA) que en el transcurso del tiempo han colonizado el genoma, se han inactivado por mutaciones al azar y se han fijado para el conjunto de genomas de toda la especie, quedando como reliquias inertes en nuestro genoma. Por las secuencias extrañas que hay en nuestro genoma podríamos afirmar que nosotros somos seres transgénicos, con partes de nuestro genoma procedentes de otros genomas, incluyendo el mitocondrial, el de otras especies o el de virus. Y no sólo lo somos los humanos como especie; cada individuo es portador de alguna secuencia insertada específicamente en su linaje personal y familiar.

Así, el genoma posee características propias, no deducibles de la información que debe poseer para formar nuevos individuos ni necesaria para ello; mucha de ella es redundante y, además, denota una dinámica extraordinaria, con fragmentos móviles que cambian de posición dentro del genoma o incluso que se fijaron en nuestro genoma procedente de otros. Hace tiempo se acuñó el término *junk DNA* o DNA basura para indicar la parte de un genoma que no resulta necesaria para la generación del individuo. El término está actualmente en desuso, ya que cada vez va ampliándose más el conocimiento de estas regiones del genoma que, aun no codificando para proteínas, sí pueden tener alguna función. Es el conocido caso de las regiones iniciales de los genes, en que se sitúan las señales para regular la actividad del gen, para delimitar cuándo, dónde, cuánto y cómo va a expresarse. El descubrimiento de estas señales se va haciendo cada día más preciso, pero también va mostrando una gran complejidad.

Muchas partes de nuestro genoma no tienen un significado claramente funcional y su presencia, estructura y distribución nos enseñan cómo se ha generado el conjunto del genoma por evolución. Una de las formas más exitosas se debe a la duplicación y diversificación de las copias: ha sido uno de los caminos seguidos para explorar la estructura y la función, dejando una copia como original y modificando la otra. Hay miles de ejemplos de ello.

Pero, sobre todo, debemos reconocer que nuestro genoma es un auténtico producto de flexibilidad, de promiscuidad, de cambios a veces bastos, otras imperceptibles. Nuestro genoma no es, ni de lejos, un producto frágil y constante. Por un lado, el genoma no es sólo el conjunto de los genes, y además éstos han sido constantemente reestructurados, duplicados, y sus productos usados en dife-

rentes funciones según la oportunidad del momento. En él ha habido entradas y salidas de fragmentos, trozos multiplicados muchísimas veces, regiones que se reorganizan o invierten. El genoma es el producto de la historia, no es producto de un plan.

Es esta visión de los genes y de los genomas la que nos permite adentrarnos, ahora sí, con conocimiento de lo que son y lo que significan, en aspectos que están en pleno debate actual y que comprende sobre todo la aceptación o no de la intervención sobre nuestras bases biológicas, incluyendo la manipulación de nuestros genes.

La comprensión de los genomas y su posible manipulación La comprensión de la genética de los caracteres complejos, de la dinámica del genoma y del proceso y producto evolutivo nos abre un nuevo marco en el que muchos de los problemas actuales del impacto de la biomedicina y las biotecnologías pueden discutirse y comprenderse con mucha más base que tomando, por separado, los distintos elementos y llevando la discusión sin el marco histórico que da cuenta de la estructura y composición del genoma.

En el genoma tenemos la información para nuestra formación, pero de ningún modo es un mecanismo único, perfecto, optimizado para cada uno de los individuos y para cada una de las funciones, fruto de complejas interacciones. Otras múltiples estructuras y combinaciones podrían dar resultados parecidos o pequeños cambios pueden dar propiedades diferentes. En la evolución se han usado las secuencias génicas disponibles, sin más. La preservación de los genes y los genomas como iconos intocables no se sustenta con la evidencia actual de su composición, dinámica y significado.

Los genes no son típicos o exclusivos de una especie. El paso de genes de una a otra no es una transgresión antinatural y, como cualquier intervención, debe ponderarse su interés en relación con los posibles riesgos (algunos ecológicos; otros muchos de índole económica). Pero no puede haber razones de ética natural o razones de derechos de intervención sobre un sistema intocable cuando se plantea la manipulación genética. Evidentemente, la manipulación debe ser estudiada y valorada cuidadosamente y debemos proveernos de armas sociales para defender las decisiones que se tomen. Hay que valorar muy bien las tecnologías usadas para la transferencia de genes, ya que precisan un desarrollo que las mejore notablemente. Pero debemos distinguir entre lo que son las dificultades técnicas, que se van resolviendo con el paso del tiempo, y lo que son las posiciones éticas sobre la conveniencia de la intervención. Siempre las posiciones éticas deben intentar adelantarse a los desarrollos tecnológicos para permitir que haya un tiempo suficiente para el debate social.

De hecho, no hay actualmente una oposición relevante en cuanto a la manipulación genética de microorganismos y la producción de transgénicos. Su uso en la fabricación de fármacos constituye su total defensa y, por tanto, quedan justificados los métodos que permiten su obtención en nombre de las aplicaciones biomédicas. La utilización de hormona del crecimiento o de insulina producidos por biotecnología está considerada un gran avance, ya que se han eliminado gran parte de los riesgos de cuando se extraían de humanos y ha facilitado y abaratado los costes. Es un caso claro del sentido utilitarista de las posiciones sociales en bioética, en que la gran meta es la mejora de la calidad de vida del individuo humano, y esto es un factor justificativo de la manipulación. Hay que recalcar: del individuo, no de la humanidad. Esta referencia al individuo es uno de los grandes cambios de valores que ha impulsado nuestra ética actual.

La modificación genética en los humanos

La valoración de la manipulación genética no puede sustentarse a través de la consideración del genoma como un ente intocable, tal como las mitologías han hecho intocables entes que pretendieron mantener fuera del alcance racional. La propia consideración de la realidad de la estructura del genoma puede, incluso, reclamar la intervención si el bienestar del individuo es una prioridad. Se puede tratar simplemente de usar el DNA como medicamento de la misma forma como se han usado otras moléculas en el transcurso del desarrollo de la farmacología.

La terapia génica, como principio, no aporta nada nuevo al hecho terapéutico y representa sólo un desarrollo tecnológico para hacer seguro y efectivo el uso de un nuevo componente terapéutico, el propio material genético. Cuando hay un defecto genético que supone el déficit de una sustancia (como el caso del déficit de un factor de coagulación), se suministra a través de algunos de los múltiples procesos para aumentar su eficacia, que han sido elaborados por la farmacología moderna. Uno de ellos es suministrar precursores de la sustancia necesaria para que el propio organismo lo transforme en el principio activo. La administración de DNA es un paso más en esta estrategia, que pone en funcionamiento la maquinaria celular para fabricar la sustancia terapéutica a partir del «precursor» que lleva la información.

Esta visión de la terapia génica no está ocasionando hoy en día grandes controversias. Está socialmente aceptado que haya una modificación de los genes en las células que lo requieran de un individuo si ésta supone una diana terapéutica aceptable. A pesar de que esta aproximación pareció muy prometedora en los años 90, su desarrollo se ha encontrado con más dificultades de las esperadas por razones tecnológicas, sobre todo respecto a los vectores que pueden usarse para introducir el material genético en el interior del núcleo de las células diana y que allí se establezca de forma funcional, sin mayores perjuicios. Todo hace prever que será un tipo de terapia exitoso tanto para enfermedades genéticas (como la hemofilia o la fibrosis quística) como para frenar el crecimiento en células cancerosas.

La terapia génica que hemos visto se centra en células somáticas del organismo, es decir, en las células que nos constituyen a cada uno de nosotros pero que no están destinadas a la reproducción. Los retos bioéticos respecto a la manipulación genética en humanos se presentan en dos áreas aún no abiertas en la actualidad: la modificación para la mejora y no para terapia por un lado, y la manipulación genética en células germinales para que la totalidad del organismo que vaya a formarse posea una nueva característica genética que, a su vez, podrá plantearse si es para terapia o para mejora. Estos campos sí están abiertos a debate y, aun dejando de lado las posiciones fundamentalistas irracionales, hay posturas encontradas con ardientes defensores de la liberalización o de la prohibición.

La prudencia debe estar en primera línea en la toma de posiciones y decisiones sociales. Sin embargo, la descripción del genoma en su perspectiva evolutiva nos da un prisma bastante más relativista de la composición y estructura del genoma y, por tanto, de su intocabilidad. El hecho de manipular el material genético no es una novedad en sí, ya que de forma natural se produce. Lo que sí hace falta para poder postular su uso de forma más generalizada (independientemente de los objetivos) es que técnicamente se haga bien, no estropeando otras partes de genoma. La tecnología en la actualidad no está lo suficientemente desarrollada para no considerar las constricciones técnicas como una barrera al uso de la manipulación genética. Sin embargo, es de prever que es un tipo de problema que se solucionará en un futuro próximo y, por tanto, la polémica ya puede centrarse en cuáles son los objetivos que socialmente consideraremos admisibles.

Queda aún un aspecto más alejado que deberá entrar en consideración en algún momento: hemos tratado la manipulación genética de individuos concretos, en diferentes formas. Esto es muy distinto de otra de las preocupaciones de las implicaciones sociales de las tecnologías biológicas: la modificación de la humanidad o, en otras palabras, si los humanos vamos a querer diseñar (ahora sí es pertinente la palabra) nuestro patrimonio genético para el futuro. No es un problema menor, aunque sí lejano. Simplemente hay que asumir que cualquier intento en esta dirección no debe pretender cambiar a uno o unos individuos sino al conjunto de la humanidad. A pesar de que ~~podría discutirse mucho sobre ello, el estado actual de conocimientos y de desarrollo tecnológico~~ impiden abarcar una visión que pueda considerarse tan sólo razonable sobre el problema, y las especulaciones ocupan un terreno demasiado amplio para poder plantear una discusión enriquecedora.

Sería interesante valorar la actuación sobre caracteres complejos, incluidos los relacionados con el comportamiento y, en general, con el psiquismo, que han representado los avances culturales y tecnológicos en la historia de la humanidad, pero nos llevaría a otro ensayo diferente. Sólo cabe constatar que este tipo de actuaciones han sido corrientes en todas las culturas y que representan una gran apuesta para la farmacología. Dentro del contexto evolutivo presente hay que tener en cuenta que existe un grado elevado de diversidad genética que se traduce en diferencias en capacidades y que influye en el grado de satisfacción personal. No hay razones para preservar inalterados estados «naturales» que en un contexto social normal resulten frustrantes si hay una capacidad de intervención que se muestra simple y segura. Sin embargo, plantear la manipulación genética para estos casos cae todavía fuera de una visión razonable del futuro, aunque se planteará más adelante.

Conclusión Las implicaciones de la biología en nuestras vidas, como decíamos al principio, se hacen cada día más patentes y las preocupaciones están ocupando a grandes pensadores de muchos campos distintos. La polémica entre dos grandes filósofos alemanes, Peter Sloterdijk y Jürgen Habermas (véase el artículo de Luis Arenas en este número de *Pasajes*) sobre el papel que puede o debe jugar la intervención sobre nuestros genes en el futuro de la humanidad ha trascendido los cenáculos académicos y ha abierto la discusión a un amplio público. Sin duda, la discusión a través de un diálogo en el que haya buenas dosis de información es la mejor apuesta que podemos hacer actualmente para planear el futuro. Las decisiones deberán ser tomadas por consenso social en un amplio abanico de posibilidades que la tecnología va a abrir. Pero, como en cualquier otro campo, no todo aquello que es posible es aceptable y permitido. Es el consenso social el que deberá delimitar los alcances de nuestra propia intervención.

Francis Fukuyama ha escrito magistralmente una obra de referencia sobre las consecuencias de la revolución biotecnológica. Los argumentos expuestos en este artículo no han sido considerados en su obra, en la cual hay una posición idealista sobre la vida y sobre sus bases materiales en una posición comparable a idealismos que han tenido grandes repercusiones históricas. El idealismo del ser humano y su genoma no puede mantenerse cuando entendemos el proceso y resultado de la evolución. No podemos aceptar que nuestro genoma, aun habiendo propiciado en su fundamento genético el desarrollo de los humanos que han forjado toda la visión humanista que puede enorgullecernos, sea un icono intocable y dotado de un grado de perfección casi místico. El genoma, como tantas otras partes de nuestro universo explorado, puede estar abierto a la intervención y ésta puede ser considerada positiva para los intereses de los humanos. De cuántos, de cuáles y para qué debe ser la verdadera preocupación social, alejada de misticismos modernos.

La desinformación en la estructuración básica de la vida ha llevado también a otra toma de posición criticable: la visión estoica de la vida, de aceptación del destino, la asunción de que debe aceptarse el sufrimiento, ya que puede relacionarse con los logros humanistas de nuestra historia. Una visión claramente de trasfondo judeocristiano de aceptación del destino y del sufrimiento, que, a pesar de que forma parte esencial de la Biblia, no tenemos por qué aceptar. Muchos caracteres psicológicos que se relacionan con la tendencia a la felicidad o al sufrimiento son producto de un determinado funcionamiento de sistemas neurobiológicos complejos sobre los que podemos incidir, a veces de forma tan sencilla como regulando la actividad a través de fármacos de fácil obtención. La distinción entre el «soma» o droga alienante y el fármaco que ayuda a la realización personal no es estricta, pero la indefinición de los límites no debe hacer temer por el uso de estos últimos. Como en todos los casos, un buen conocimiento de las bases biológicas y un auténtico debate social son las únicas herramientas aceptables para decidir sobre nosotros mismos y nuestro futuro.

No hay razones para una aceptación a ciegas de los destinos de la naturaleza ni de nuestra propia naturaleza. En el mundo natural hay una historia y un azar que nos han forjado y que han permitido que nos planteemos si representan lo que consideramos, para nuestra naturaleza (de los humanos y de cada ser humano) nuestro fin o nuestro propio destino. Ligado al transcurso del tiempo hay un azar, que, cuando tiene un resultado no deseable, podemos querer corregir. La vida no es una ruleta y podemos considerar que es nuestra obligación velar para que salgan números que no nos lleven al dolor, al sufrimiento o a estados que por otras razones consideremos indeseables. Los humanos inventamos la cultura para modificar el entorno y adaptarlo a nosotros y esto fue la gran innovación de los humanos en la historia de la vida. Nada impide que amplíemos nuestro campo de acción sobre una parte de la vida más íntima, pero que puede dar resultados que, socialmente, consideremos aceptables y deseados. La tecnología debe desarrollarse mucho más para que la libertad de hecho, incluyendo manipulaciones seguras y aceptables del genoma, puedan llevarse a cabo. Luego serán las decisiones sociales las que deberán poner el filtro de lo que es aceptable; pero las decisiones deben estar impregnadas de conocimiento, ya que el peligro real para nuestro futuro no es otro que la ignorancia.

Agradecimientos

Agradezco la lectura crítica de Francesc Calafell, David Comas, Arcadi Navarro, Juli Peretó y Teresa Puig, que han intentado hacer un poco más comprensible el lenguaje. Sobre todo a Juli Peretó que, invitándome a escribir el artículo, me ha obligado a una extensa reflexión que hemos compartido en agradables momentos.

Zoe Leonard:
Seated Anatomical Model



Reflexiones críticas sobre la naturaleza humana (con Fukuyama al fondo)

Álvaro Moreno

Álvaro Moreno Bergareche es filósofo de la ciencia y profesor del Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia, Universidad del País Vasco. Sus campos de investigación son la filosofía de la biología, autoorganización y sistemas complejos, vida artificial y orígenes de la cognición. Ha publicado *Vida artificial* (con J. Fernández, Eudema, 1992) y ha editado, con F. Morán y J. Peretó, *Los orígenes de la vida* (Editorial Complutense, 1995).

Recientemente se ha publicado en castellano *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica* (2002) de Francis Fukuyama, autor quizás más conocido entre nosotros por su versión de la famosa tesis hegeliana del final de la historia. En «El final del hombre» Fukuyama revisa la tesis del final de la historia en razón de que el avance de la ciencia está en ciernes de posibilitar la modificación biológica del propio sujeto humano. Hasta ahora, el desarrollo científico-técnico ha servido –nos dice el autor– para aumentar nuestro dominio de la naturaleza y, a través de ese dominio, aumentar nuestra propia libertad. Pero algunos de los más recientes desarrollos científicos pueden estar planteando una superación de la tesis del fin de la historia, y de una forma bien inquietante además. La ampliación de los conocimientos sobre el cerebro, la neurofarmacología y la manipulación de emociones y conductas, la prolongación de la vida y, sobre todo, la ingeniería genética empiezan a tocar componentes esenciales del hombre. Al abrir la posibilidad de modificar nuestra propia estructura biológica, la biotecnología puede acercarnos a una situación radicalmente nueva, pues estas técnicas podrían crear unos seres diferentes de los humanos, y estos nuevos seres además transmitirían su estructura genética modificada a su descendencia, creando así unos tipos biológicamente diferenciados en el seno de la sociedad. Según lo ve el autor, la biotecnología puede, en un futuro no lejano, crear una especie de superhombres que ya no compartirían con nosotros el fondo básico en el que se sustenta el principio de dignidad e igualdad, que nos une a todos los seres humanos, separándonos, al mismo tiempo, de los animales. Fukuyama advierte de que si la idea tradicional de una naturaleza humana común se desvaneciera, las consecuencias serían devastadoras, pues la igualdad política se sostiene sobre esta identidad de especie que hace que todos seamos reconocidos como iguales en nuestras potencialidades y derechos. La biotecnología entrañaría, según Fukuyama, el riesgo de abrir una nueva e inquietante caja de Pandora ahora que la vieja –la historia humana– está, por fin, cerrándose definitivamente.

El tema de la naturaleza humana se convierte pues en central. Lejos de ser una cuestión puramente teórica, el problema de la naturaleza humana está en la base de opciones éticas y políticas cruciales, quizás porque se trata precisamente de uno de los ejemplos claros donde se interpenetran con más profundidad las cuestiones de hecho con las normativas.

Desde una perspectiva biológica el hombre es un animal extremadamente peculiar. Gracias a su inteligencia ha logrado una posición de dominio como ninguna otra especie en la historia de la evolución. Sin embargo, y aunque el período en el que se ha ido configurando como especie genéticamente diferenciada ha durado poco más de 4 millones de años, el hombre sólo ha conquistado este estatus de dominio hace unos pocos miles de años.

Durante ese período de unos 4 millones de años se produjeron diversos cambios biológicos de importancia. Quizás el más trascendente fue el progresivo aumento del tamaño del cerebro, que llegó hasta a triplicarse. No sabemos qué distancia genética habría entre nuestros antepasados homínidos y

nuestra especie, pero cabe pensar que no sería muy significativa, pues la distancia entre el hombre (*Homo sapiens sapiens*) y nuestros parientes animales más próximos –los chimpancés comunes– es apenas de un 0.7 % (mucho menos importante que la existente entre dos especies de gibones, 2.2 %).

Y, sin embargo, nuestra especie pronto empezó a dar muestras de extraordinaria creatividad. Desde hace unos 30.000 años nuestros antepasados comenzaron a diferenciarse de la especie biológicamente más cercana –los «hombres» de Neandertal– y, de manera al principio lenta, luego en un proceso más veloz y cada vez más acelerado, han producido algo radicalmente nuevo en la evolución biológica. Sin que ocurrieran al parecer grandes cambios genéticos, en este período de tiempo ha habido una impresionante explosión inventiva. En términos tecnológicos, culturales y morales, el hombre moderno se halla mucho más alejado de los antepasados de nuestra propia especie de hace 100.000 años que éstos de las especies de homínidos que les precedieron.

¿Qué significado tiene entonces el concepto de especie humana? ¿En qué consiste nuestra naturaleza? Como el lector ya habrá notado, esta pregunta tiene diferentes sentidos. No es lo mismo, evidentemente, preguntar cuál es la especificidad de la naturaleza humana en un sentido estrictamente biológico o genético que en un sentido cultural o moral. Conviene, pues, empezar clarificando el sentido de la pregunta.

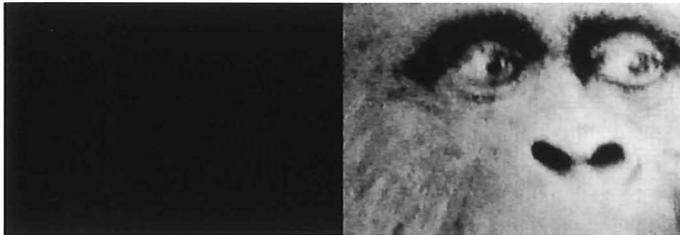


En el ámbito filosófico, el concepto de naturaleza humana se ha opuesto al de historia, mientras que en las ciencias humanas se ha solido oponer sobre todo al de cultura. Así, en el primer caso se suele considerar que, si el hombre posee una naturaleza determinada, sus acciones serán consecuencia de una esencia característica. En cambio, para quienes afirman que el hombre es «histórico» todo está esencialmente abierto y sin predeterminedar, pues el comportamiento humano puede adoptar una variedad casi infinita de formas. Por tanto, este concepto de historicidad puede enlazar con una cierta idea del hombre como ser cultural, entendida en el sentido del relativismo cultural radical. Pero también cabría interpretar que la naturaleza del hombre es la de ser cultural, en un sentido genérico y enfatizando la existencia de rasgos comunes subyacentes a todas las culturas.

En *El fin de la Historia*, Fukuyama sostenía que, junto a la racionalidad, muchos autores –desde Platón hasta Hegel y Nietzsche– han considerado como elemento fundamental de la naturaleza humana cierta *pasión thymótica*, es decir, un impulso o deseo profundo de reconocimiento de su valor. Esta pulsión tendría un doble y contradictorio carácter: impulsora de progreso y de destrucción. La democracia liberal sería precisamente el sistema político con el que la historia humana finaliza porque es capaz de resolver el carácter potencialmente destructor de dicha pasión, y al mismo tiempo, permite mantener el impulso innovador, mediante la fórmula racionalizadora de su reconocimiento universal: todo ser humano tiene derecho al reconocimiento de su dignidad.

Sin embargo, en sus obras posteriores Fukuyama abandona este tipo de enfoques y trata de argumentar sus planteamientos sobre bases más empíricas, buscando apoyo sobre todo en las más recientes investigaciones biológicas. Fukuyama es consciente de que, hoy en día, hablar con rigor de la naturaleza humana es imposible sin remitirnos a la biología y a la genética. Si se sostiene que una determinada capacidad, facultad o valor son característicos del ser humano –o de una determinada clase de seres humanos–, es decir, innatos, el debate se situará en si efectivamente hay una base genética que se pueda asociar a los portadores de tal facultad o valor, y que los delimite de los demás animales. Fukuyama es muy consciente de ello y uno de sus méritos es el continuo esfuerzo por situar el debate en este terreno, tratando además de hacerlo con el mayor rigor y actualidad posible para un no especialista.

Fukuyama entiende por naturaleza humana la suma del comportamiento y las características que son típicas de la especie humana y que se deben a factores genéticos más que a factores ambientales. Pero, ¿cuál sería el contenido concreto de esta especificidad biológica de la especie humana y cómo se traduciría en la complejidad de la vida humana, que fundamentalmente se expresa en términos culturales? ¿Cuál sería ese trasfondo común subyacente a la enorme variedad y plasticidad de las formas culturales? En *La gran ruptura* (2000), Fukuyama sostiene que existe una especificidad innata del ser humano, transmisible hereditariamente, y que subyace a la enorme variedad cultural (e individual). Cita numerosos estudios y datos de la biología moderna que probarían que, por debajo de los factores ambientales, culturales y educativos, hay unos fundamentos genéticos del comportamiento y las capacidades cognitivas. Y sería en este nivel donde aparecerían los rasgos característicos de la especie humana. Por ejemplo, tanto la agresividad como la tendencia al comportamiento social y cooperativo serían rasgos característicos de los humanos porque durante el proceso evolutivo que nos fue constituyendo como especie fue fundamental una dialéctica sutil entre competitividad y coo-



peración, y por eso habrían tenido ventajas selectivas. En el curso del proceso de hominización se han seleccionado tanto unas capacidades cognitivas de detección del engaño (ligadas a lo que se denomina «inteligencia emocional») como una propensión a la cooperación y, asimismo, unas metanormas «morales» para la resolución de los problemas de cooperación. Lejos de la visión de filósofos individualistas –como Hobbes o Rousseau– que plantean la sociabilidad como resultado de alguna forma de contrato, Fukuyama sostiene que la moderna biología avala la idea de que el hombre se ha configurado evolutivamente como un animal con una clara tendencia a la cooperación. Ahora bien, esta tendencia no toma la forma de un mecanismo instintivo rígido, sino de una compleja interrelación de capacidades cognitivo-emocionales que indirectamente favorecen la cooperación, sin que ello signifique la eliminación de tendencias «egoístas» o agresivas (que en este contexto pueden incluso jugar un papel positivo). De hecho, según Fukuyama, es precisamente el sutil y complejo juego de tensiones entre propensión a la cooperación y al engaño y agresión, uno de los factores que explicarían el gran desarrollo cognitivo de los homínidos en relación a los primates. En definitiva, afirma Fukuyama, la biología moderna apoya la tesis de que hay un conjunto de rasgos –y lo que es más importante, un sistema normativo básico– universales, lo que desmiente las tesis del relativismo cultural.

Sin embargo, como el propio autor señala, a lo largo de la historia del pensamiento ha habido numerosos filósofos que han sostenido la tesis de que, a diferencia de los animales, el hombre no tiene una naturaleza o esencia fija. Al contrario, si en algún sentido se puede hablar de lo específico o característico del ser humano, es en el de su capacidad de autotransformación radical. Y si esto es así, ¿por qué habríamos de preocuparnos por acelerar este proceso? En lugar de deshumanizadora, la revolución en ciernes de la biotecnología sería más bien una aceleración de esta característica humana.

Sin embargo, como el propio autor señala, a lo largo de la historia del pensamiento ha habido numerosos filósofos que han sostenido la tesis de que, a diferencia de los animales, el hombre no tiene una naturaleza o esencia fija. Al contrario, si en algún sentido se puede hablar de lo específico o característico del ser humano, es en el de su capacidad de autotransformación radical. Y si esto es así, ¿por qué habríamos de preocuparnos por acelerar este proceso? En lugar de deshumanizadora, la revolución en ciernes de la biotecnología sería más bien una aceleración de esta característica humana.

Fukuyama, por el contrario, cree que esta tesis confunde la enorme plasticidad que la cultura y los subsiguientes entornos sociales han producido en los seres humanos, con el hecho de que, por debajo de todas las enormes variedades culturales producidas a lo largo de la historia y a lo ancho

de la geografía, hay unos rasgos biológicos específicamente humanos. Esta esencia natural del hombre, subyacente a los factores sociales y culturales, es el resultado de la historia evolutiva de los homínidos. Esta historia ha ido configurando un tipo característico, con formas muy peculiares de cooperatividad, pero también de egoísmo, que están profundamente inscritos en maneras de hablar, de trabajar y de desear. (Hay que tener en cuenta, no obstante, que el concepto de naturaleza humana no implica para Fukuyama una esencia rígida, pues el hombre –afirma– es libre de moldear su propia conducta porque es un animal cultural capaz de modificarse a sí mismo. Lo que ocurre es que hay unos determinados límites sobre las clases de automodificación que son posibles.)

Pero lo que interesa a Fukuyama en *El fin del hombre* es si hay un fundamento permanente y universal de *lo que nos constituye como humanos a efectos de dignidad y derechos*, es decir, en un sentido filosófico y moral. Y si como hipótesis aceptamos esta formulación, por ser algo permanente y universal, tendría forzosamente que estar ligada a nuestro patrimonio genético. Fukuyama retoma pues en su último libro el problema de la naturaleza humana desde la perspectiva del hombre no como agente normativo sino como sujeto de derechos, como valor moral. ¿Qué es lo que fundamenta la dignidad de los seres humanos y justifica su universalidad, más allá de las diferencias entre capacidades individuales, sexos o razas? ¿Hay una naturaleza o esencia común que fundamente los principios de la democracia? Fukuyama repasa diversos autores –desde Platón y Aristóteles hasta Locke y Hume– para mostrar que en todos ellos el mundo de las normas éticas y de la dignidad que corresponde a alguien está vinculado con una determinada idea de naturaleza humana. Pero a partir de Kant, esta idea de vinculación entre naturaleza humana y conducta moral –pues no otra cosa supone hablar de derechos humanos– es radicalmente cuestionada. El fundamento de la conducta moral no es ya la consistencia con una supuesta naturaleza humana sino el ejercicio de la autonomía misma. Fukuyama argumenta que este nuevo planteamiento o bien oculta en realidad una concepción implícita de la naturaleza humana, o es incapaz de fundamentar un orden moral que garantice la igual dignidad de todos los seres humanos.

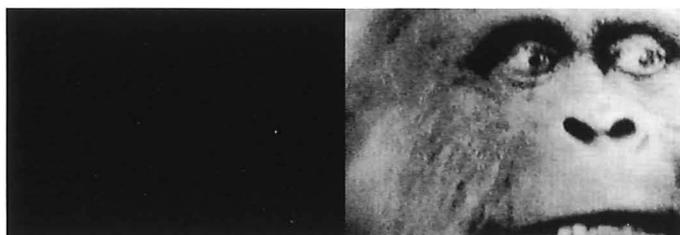


Por eso, el miedo que tenemos a la biotecnología es consecuencia en realidad del temor a perder nuestra humanidad: es decir, esa cualidad esencial que siempre ha sustentado nuestro concepto de quiénes somos y hacia dónde vamos, pese a todos los cambios evidentes que ha experimentado la condición humana en el transcurso de la historia. Fukuyama nos advierte que por primera vez tenemos la posibilidad –y el riesgo– de cruzar la gran línea divisoria existente entre la historia humana y la historia posthumana. Y es que, argumenta Fukuyama, los fundamentos de la vida política democrática reposan en la tesis de que todos los seres humanos poseen igual dignidad e iguales derechos básicos en virtud de su común naturaleza humana. Por tanto, si algunos hombres llegaran a cambiar, por medio de revolucionarias tecnologías genéticas, dicha naturaleza, se estarían minando las bases de la democracia.

A mi modo de ver, Fukuyama tiene razón al afirmar que, por debajo de la variedad histórica y cultural, hay un conjunto de características específicas humanas (sobre todo en forma de propensiones), pero sólo en un sentido trivial. Porque la característica más interesante del ser humano es precisamente la inmensa variedad de sus formas culturales, tanto a lo ancho de la geografía terrestre, como, sobre todo, a lo largo de su evolución *histórica*.

La cultura es una forma estable –pero no biológicamente determinada– de organización social y de interacción con el entorno. Pero lo que posibilita el desarrollo cultural es la capacidad de inven-

ción de instrumentos y de transmitir, por vía de la enseñanza y el adiestramiento, esos conocimientos técnicos. En forma embrionaria, esto ya ocurre en algunos tipos de primates. Se ha observado, por ejemplo, que algunos grupos de chimpancés han desarrollado nuevas técnicas de manipulación de instrumentos para capturar hormigas cuyo conocimiento transmiten de generación en generación. Pero sólo los seres humanos han sido capaces de un desarrollo sostenido de instrumentos técnicos cada vez más complejos, hasta el punto de que el *desarrollo de técnicas es la peculiaridad del estatus biológico del hombre*. A diferencia de todos los demás animales, el hombre ha ido modificando su forma de interacción con la naturaleza mediante la invención de instrumentos que han actuado como prótesis de sus capacidades biológicas específicas. Sin modificar su fuerza muscular, su dentadura o sus uñas, ha aumentado su capacidad ofensiva con el invento de hachas, lanzas, arcos y flechas, armas de fuego. Sin modificar genéticamente sus recursos de memo-



ria, la ha expandido indefinidamente con la invención de las técnicas de escritura. Sin modificar su capacidad visual, ha conseguido ver lo diminuto, lo enormemente alejado, ha conseguido incluso ver en la oscuridad. En definitiva, la

invención acumulativa y acelerada de nuevas técnicas ha actuado como un continuo desarrollo de prótesis. Bernard Stiegler (1994, 1996) ha denominado a este proceso *epifilogénesis* porque es en cierto modo equivalente a la evolución de nuevas capacidades biológicas, sólo que sobre una permanencia de su estructura básica.

Mientras que el largo proceso de hominización se puede caracterizar como una forma de coevolución entre el córtex y el sílex, a partir del Cromañón, hace unos 100.000 años, parece que la evolución del córtex se estabilizó y es la evolución tecnológica la que ha tomado el relevo de la evolución biológica. Cabe, no obstante, preguntarse si la estabilización de la evolución biológica del *sapiens sapiens* durante los últimos 100.000 años no es en realidad sino un efecto óptico, pues éste es un lapso de tiempo muy corto en términos filogenéticos. No podemos, pues, estar completamente seguros de que el proceso de la evolución biológica se haya realmente detenido. Pero lo que es en todo caso seguro es que a partir de los últimos 30.000 años el proceso de innovación técnica empieza a acelerarse. Es en relación a este ritmo que la evolución biológica aparece como detenida. Así pues, desde ese momento el acelerado proceso de diferenciación respecto al mundo animal que va a experimentar la especie humana va a ocurrir en los niveles étnicos y culturales, en estrecha relación con el proceso de innovación técnica. En palabras de Stiegler, «la antropogénesis es tecnogénesis».

Hay tres rasgos que distinguen la fabricación de instrumentos técnicos por el hombre respecto a la de los animales: 1) ningún animal, ni siquiera los chimpancés, es capaz de construir objetos resultado del ensamblaje de otros objetos; 2) los animales tampoco son capaces de fabricar útiles destinados a producir otros útiles; y 3) sólo los hombres producen instrumentos de forma cooperativa. Son estos elementos los que confieren a la tecnología humana una dinámica evolutiva propia, es decir, una historicidad. Aunque parece que algunos de estos rasgos diferenciales ya fueron apareciendo en el curso del largo proceso de hominización, durante la mayor parte de la historia evolutiva del hombre los instrumentos parecen sumamente simples. Sólo a partir de unos 35.000 años encontramos un cambio verdaderamente cualitativo en el desarrollo tecnológico. En torno a esa época,

además, aparecen otros elementos culturales cruciales, como el arte y los ritos religiosos. ¿Qué explicación puede tener la aparición casi simultánea de este conjunto de cambios trascendentales?

Jared Diamond (1999) sugiere que la causa de esta explosión inventiva pudo ser la aparición del lenguaje simbólico. Frente a quienes explican el surgimiento de lo específicamente humano en términos de evolución cerebral, Diamond objeta que ya hace más de 100.000 años el cerebro de nuestros antepasados había alcanzado el tamaño actual y, sin embargo, la gran «explosión» de inventiva humana se produjo mucho más recientemente. Señala este autor que la invención, hace unos 35.000 años, de formas artísticas –pinturas rupestres, esculturas, instrumentos musicales– de enterramientos y ritos funerarios, de herramientas compuestas de diversas piezas ensambladas, de la confección de prendas de vestir, de las primeras técnicas de navegación y de construcción de viviendas, etc., ocurrió con gran rapidez y diversidad geográfica. Así pues, la frontera esencial entre lo todavía no humano y lo ya humano se debería situar en esa fecha, pero no por los hipotéticos cambios genéticos que se pudieran haber producido entre los 100.000 y los 35.000 años antes del presente, sino por la aparición del lenguaje simbólico. Puesto que el hombre de Cromañón había aparecido mucho antes de esta gran revolución inventiva, la entrada en escena casi simultánea de dichos cambios no puede explicarse como consecuencia de un cambio genético claro y detectable. La causa debió ser, según Diamond, la invención del lenguaje simbólico.

Pero, ¿por qué es tan importante *ese* lenguaje? Al fin y al cabo, formas orales de comunicación ya existen entre diversas especies de monos y es de suponer que éstas habrían sido perfeccionadas por los antepasados de los Cromañón, mucho antes de la mencionada revolución. Sin embargo, el lenguaje humano –y todas las lenguas humanas conocidas comparten esta propiedad– es un instrumento de comunicación cualitativamente más potente que cualquier lenguaje animal, porque los sonidos están desacoplados de la experiencia presencial y pueden, por consiguiente, ser utilizados para construir sin limitaciones formas de expresión de los más diversos estados mentales, creando incluso una apoyatura para la expansión de la vida mental. Estructuralmente, el lenguaje humano es un sistema modular jerárquico: la combinación de unas pocas decenas de sonidos forma módulos silábicos, y éstos a su vez forman los módulos semánticos básicos (palabras) que a su vez se organizan en frases, formando, según determinadas reglas gramaticales (que en su forma básica son universales) un número ilimitado de enunciados. Sin esta forma de lenguaje, es imposible que nuestros antepasados pudieran cooperar en la elaboración de un plan complejo –de caza, por ejemplo– ni formar estructuras sociales articuladas en base a representaciones de lo imaginario sagrado, ni desarrollar sistemas de administración de bienes. En definitiva, parece evidente que la aparición del lenguaje simbólico fue un elemento esencial en el proceso de constitución del hombre.

¿Quiere esto decir que finalmente podemos hablar –aunque sea problemático asignarle un sustrato genético– de una «esencia» definitoria de lo humano, que sería la capacidad lingüística? Desde luego, es innegable que la invención de un lenguaje simbólico fue un hito trascendental en el proceso de constitución del hombre, tal y como lo conocemos hoy. Pero también en lo concerniente al lenguaje podemos ver cómo la invención de nuevas tecnologías ha desempeñado un papel fundamental. Ha sido sobre todo la invención de la técnica de la escritura hace 5.000 años lo que ha permitido una mayor expansión tanto de las potencialidades del lenguaje como del pensamiento. No es sólo el hecho de que los lenguajes orales nunca alcanzan ni de lejos el desarrollo de potencial expresivo de los lenguajes escritos (lo que equivale a decir que las potencialidades expresivas del lenguaje humano dependen también del desarrollo tecnológico). La invención de la escritura ha sido tan fun-

damental –o más– que la del propio lenguaje oral para dar lugar a prácticamente todo lo que constituye la vida espiritual humana, a la propia historia y, con la invención de los lenguajes escritos formales, a la propia ciencia.

Pero el ejemplo de la estrecha relación entre el desarrollo del lenguaje y el de los instrumentos técnicos, sobre todo en los procesos de fijación y enseñanza del lenguaje oral, luego de la etapa de la escritura y más tarde de los lenguajes formales es una muestra de un fenómeno más global, a saber, que *la interrelación entre la vida individual y la social se realiza por intermediación de un mundo compuesto de artefactos y prácticas técnicas*. Los objetos técnicos constituyen una especie de memoria social, en la medida en que por lo general los individuos que fabrican unos determinados objetos son diferentes de los que los usan, pudiendo estar unos y otros separados tanto espacial como temporalmente (Leroi-Gourhan, 1964). Por ejemplo, el lenguaje oral tiene enormes limita-



ciones para trascender la presencialidad (espacial y temporal) de la comunicación, mientras que las diversas técnicas de la escritura han aumentado enormemente las dimensiones del proceso comunicativo, generando con ello unas nuevas formas de estructuración social. Como nos muestra el ejemplo del desarrollo de la escritura, los objetos técnicos humanos son prótesis que dan lugar a mundos propios enteramente nuevos. Por eso, la inteligencia humana es desde su origen *artificial* (Havelange *et al.* 1998).

El desarrollo de la tecnología ha afectado profundamente a la evolución de las formas culturales, pero a su vez, éstas han influido en aquél. En su forma más dramática y radical, la cultura europea-occidental (junto a otras influencias y herencias) generó un producto –la ciencia– que tras un cierto nivel de desarrollo, ha cambiado radicalmente todos los marcos anteriores del desarrollo tecnológico y ha hecho que éste dependa ahora de aquélla. La ciencia no ha de ser vista sólo como un tipo de conocimiento, sino como una acción, porque no es posible desarrollar conocimiento científico sin el uso de instrumentos técnicos (sin olvidar el hecho ya mencionado de que el propio uso de las matemáticas es ya un instrumento técnico ligado a la escritura) para la medición y experimentación. Se trata, pues, de un conocimiento que implica una serie de intervenciones (Hacking 1983, Barnes, 1987) mediadas tecnológicamente. La ciencia, entendida así como una actividad –basada en el conocimiento– que transforma la realidad natural y social, resulta indisociable de la técnica. Por eso, la ciencia es la forma más refinada y sistemáticamente organizada de ese proceso de autoconstitución abierta del hombre a través del desarrollo de técnicas. La ciencia y la técnica son productos del hombre, pero a su vez éste es un producto de aquéllas.

Así, el hombre ha ido reconfigurando a través de la técnica sus relaciones con su entorno natural. Pero también hemos visto que la invención del lenguaje simbólico y el desarrollo técnico han afectado profundamente a las formas de organización social de los seres humanos. Lo peculiar de la especie humana no es tanto, como pretende Fukuyama, un determinado conjunto de propensiones, por muy específicamente complejas que puedan ser, sino sobre todo la capacidad de desarrollar estructuras culturales que moldean de mil maneras sus propensiones naturales. Por ejemplo, cuando Fukuyama nos dice que tenemos una propensión natural –genética– a la reciprocidad o al afecto preferencial por los individuos con vínculos de cercano parentesco, con ser cierto, no recoge el hecho trascendental del papel de la construcción sociocultural para

el control de las propensiones emocionales innatas. La cultura entonces se nos aparece como un invento humano para modificar su base biológica instintiva, pudiendo llegar a dar a algunos de esos impulsos naturales formas muy distintas (como bien vio Freud). Por mucho hincapié que se haga en la «persistencia» de los impulsos naturales del hombre, lo realmente significativo de la evolución cultural –sobre todo a medida que hemos ido constituyendo estructuras sociales más complejas– es la enorme capacidad de moldear y canalizar de mil maneras diferentes tales impulsos naturales, y la subsiguiente compleja trama de vivencias psíquicas (culpa, neurosis, etc.) que comportan las operaciones de canalización de nuestro trasfondo emocional común. Todo esto es en realidad mucho más característicamente humano que las peculiaridades de nuestra estructura emocional innata.

Ciertamente, podemos considerar como específicos del ser humano un determinado conjunto de capacidades y propensiones emocionales, pero más que por sus manifestaciones concretas, lo es por su potencialidad de generar una dinámica de procesos culturales de tal magnitud y complejidad que su rol es hoy profundamente diferente que en la prehistoria. Incluso la idea de un yo individual racional y responsable moralmente (es decir, de un sujeto autónomo) que tan fundamental nos parece hoy en día como elemento central de la organización política y moral, sólo se ha abierto camino en los últimos siglos (Foucault, 1990). En resumen, desde esta perspectiva, lo peculiar de la naturaleza humana es su reflexividad constructiva.

Fukuyama objetaría seguramente que esto supone afirmar que el hombre moderno tiene una naturaleza diferente del prehistórico –al cual le estaríamos negando entonces plena dignidad humana, puesto que no lo podríamos reconocer como igual en lo esencial. Esta objeción es razonable sólo en el sentido fáctico: tales individuos no serían por sí mismos capaces de organizarse en una sociedad democrática y basada en el reconocimiento de los derechos políticos básicos; pero sí serían, a diferencia de cualquier otra especie animal, capaces de ser educados, y, sin necesidad de cambios biológicos, llegar a formar parte integral de nuestra sociedad. Por tanto, la existencia de esta capacidad potencial es lo que en último término justificaría racionalmente el principio de igualdad de derechos para todos los seres humanos –y excluiría a los animales superiores. En este sentido, incluso la objeción más grave que plantea Fukuyama contra la ingeniería genética –la posibilidad de crear unos seres biológicamente diferentes de los seres humanos, socavando las bases del principio de igualdad– podría resolverse desde el momento en que, al igual que las diferencias creadas por la educación o el dinero, tales diferencias genéticas serían resultado de unos procesos que cualquier otro ser humano tendría la capacidad de recorrer.

Pero si lo específicamente humano es precisamente la capacidad de autoconstituirse en un proceso continuo, progresivo y abierto, ¿qué guías morales pueden tener las acciones humanas? ¿Hasta dónde cabe llegar en este proceso de alejamiento de nuestros orígenes naturales?

Si la entera evolución biológica es un proceso de construcción autoorganizada de la materia bajo la presión de la selección natural, entonces los seres humanos –únicos organismos que han hecho del uso masivo de instrumentos materiales complejos su forma de supervivencia– ya no podrían ser definidos en los mismos términos que el resto de los seres vivientes. De manera sustancial, la tecnología humana se basa en el uso de múltiples unidades articuladas que encauzan la energía procedente de las más diversas fuentes (unas ajenas: fuerza muscular animal, saltos de agua, combustibles vegetales; y otras propias: arcos, resortes, palancas...) para producir *trabajo*. Es decir, mediante unas determinadas construcciones materiales –que denominamos máquinas– los hombres constriñen los flujos de energía disponibles en su entorno para su utilización en la forma, intensidad, dirección y

duración que se propongan (Polanyi, 1968). Así, los seres humanos han conseguido ampliar de forma creciente sus capacidades naturales y han generado un excedente de *poder*. Este excedente de poder es al mismo tiempo un medio para solucionar sus dificultades con el entorno natural y una fuente de nuevos problemas y conflictos con sus congéneres. Por eso, aunque la innovación técnica haya podido estar guiada por la realización de objetivos predefinidos, genera ella misma necesidades, problemas y objetivos nuevos.

Desde esta perspectiva, la acción humana que va construyendo una forma de interrelación de los hombres entre sí y con su entorno, es decir, una nueva forma de ser humano, crea continuamente sentido. Las acciones humanas pueden entrar en procesos de estancamiento e incluso de regresión técnica y cultural, pero en su conjunto la evolución específicamente humana –la evolución ya no biológica sino exclusivamente tecno-cultural– es un proceso de creciente complejización cada vez más

acelerado desde hace 30.000 años.



Sólo en las últimas décadas hemos empezado a tomar conciencia de que el desarrollo tecnológico, tal y como lo hemos realizado, está también destruyendo aceleradamente nuestro entorno biológico y socavando las condiciones de nuestra propia supervivencia. He aquí, pues, un claro límite, que obliga a replantearnos todo el modelo de desarrollo tecno-cultural, del que el hombre moderno es

resultado. En otras palabras, si seguimos en el mismo tipo de proceso por el que nos hemos constituido como hombres, no somos una especie biológicamente sostenible.

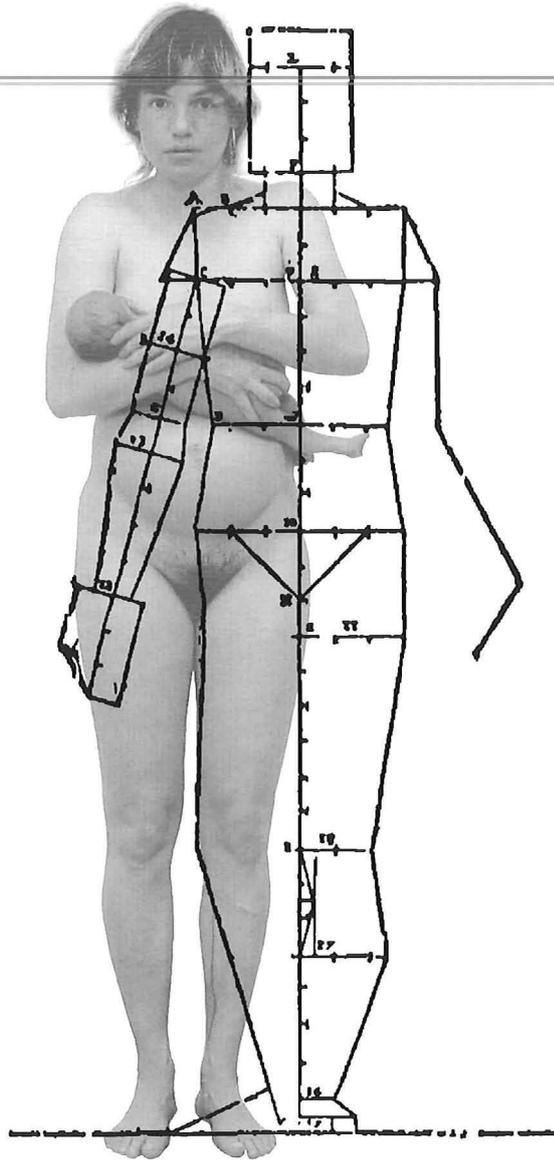
El análisis de qué tipo de cambios se necesitarían para dar la vuelta a esta dinámica y hacer sostenible nuestra peculiar condición excede los límites de este artículo. Pero si no queremos plantear una vuelta al primitivo estado de naturaleza –por lo demás, difícilmente concebible (Zerzan, 1994)– la solución exigirá unas nuevas formas de tecnología mucho más sofisticadas. No va a ser con menos tecnología, sino con más –pero diferente– tecnología como puede concebirse una solución. Unas nuevas tecnologías que, en lugar de constreñir –para utilizarlas en nuestro interés– fuerzas y recursos desmesurados en contra del conjunto del ecosistema terrestre, optimice los recursos y se inserte en dicho ecosistema.

Referencias bibliográficas

- BARNES, B. (1987) *Sobre la Ciencia*. Barcelona, Labor.
- DIAMOND, J. (1999) La evolución de la inventiva humana. En: M. P. Murphy y L. A. J. O'Neill (eds.) *La biología del futuro. ¿Qué es la vida? Cincuenta años después*. Barcelona, Tusquets.
- FOUCAULT, M. (1990) *Tecnologías del yo*. Barcelona, Paidós.
- FREUD, S. (1970) *El malestar de la cultura*. Madrid, Alianza Editorial.
- FUKUYAMA, F. (1992) *El fin de la Historia y el último hombre*. Barcelona, Planeta.
- FUKUYAMA, F. (2000) *La gran ruptura*. Barcelona, Ediciones B.
- FUKUYAMA, F. (2002) *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica*. Barcelona, Ediciones B.
- HACKING, I. (1983) *Representing and intervening*. Cambridge University Press (Traducción cast. Paidós. México).
- HAVELANGE, V., LENAY, C. y STEWART, J. (1998) Les représentations: mémoire externe et objets techniques. En: J. Müller (ed.) *Les modèles de représentation: quelles alternatives?* París, Hermes.
- LEROI-GOURHAN, A. (1964) *Le geste et la parole*. París, Albin Michel.
- POLANYI, M. (1968) «Life's irreducible structure», *Science* 160, 1308-1312.
- STIEGLER, B. (1994, 1996) *La technique et le temps*. Tomo 1, *La faute d'Epiméthée* y Tomo 2, *La Désorientation*. París, Editions Galilée.
- ZERZAN, J. (1994) *Future primitive and other essays*. Brooklyn, NY, Autonomedia.

Fotografia de Rineke Dijkstra

Canon de J. de Arfe



Jesús Mosterín es filósofo, profesor de investigación del Instituto de Filosofía del CSIC y catedrático de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Barcelona. Ha publicado entre otros los libros ¡Vivan los animales! (Debate, 1998), Los Lógicos (Espasa Calpe, 2000), Conceptos y teorías de la ciencia (Alianza, 2000), Ciencia viva (Espasa Calpe, 2001) y, en colaboración con R. Torretti, Diccionario de lógica y filosofía de la ciencia (Alianza, 2002).

La naturaleza humana

Jesús Mosterín

La reflexión sobre la naturaleza humana tiene una larga tradición en el pensamiento occidental, que se manifiesta en el título mismo de obras clásicas como *A Treatise of Human Nature*, de David Hume ^①. Tampoco el pensamiento oriental ha sido ajeno a esta preocupación. Baste con recordar las posiciones contrapuestas defendidas en China hace 23 siglos por los dos grandes filósofos de la escuela de los letrados, Mengzi («Mencius») y Xunzi, partidarios, respectivamente, de la bondad y de la maldad de la naturaleza humana. Según Mengzi, los seres humanos tendrían una tendencia congénita hacia la benevolencia (*rén*), basada en la compasión, y hacia la corrección o justicia (*yì*). Esta tendencia sería lo único que nos diferencia de los otros animales. Si no se cultiva, se acaba perdiendo. Según Xunzi, por el contrario, los humanos seríamos congénitamente agresivos, egoístas y pendencieros, y sólo la educación y la cultura lograrían superar esas tendencias naturales y llevarnos a la benevolencia y la rectitud.

En los últimos años la cuestión de la naturaleza humana ha saltado de la discreta penumbra de la erudición académica a los titulares de los periódicos. Ello se ha debido tanto a varias publicaciones de autores tan conocidos como Wilson, Sloterdijk, Fukuyama, Habermas y Pinker, como a la imbricación del tema con las discusiones e inquietudes suscitadas por los recientes avances de la biotecnología.

¿Qué es la naturaleza?

La palabra «naturaleza» se emplea en una pluralidad de sentidos que es preciso distinguir. A veces hablamos de la naturaleza como la totalidad de la realidad o al menos de la realidad física. La misma palabra «física» procede del vocablo griego *phýsis*, que significa naturaleza, y las leyes de la física se denominan también leyes de la naturaleza. Los primeros filósofos griegos, los presocráticos, exponían sus teorías físico-metafísicas acerca de la realidad entera bajo el título *Peri phýseos* («Sobre la naturaleza»). Es este amplísimo sentido, la naturaleza lo abarca todo.

Otras veces usamos el sustantivo «naturaleza» y el adjetivo «natural» para excluir la interferencia humana. Los sofistas griegos del siglo V contraponían la *phýsis* (la realidad tal y como es de por sí, con independencia de las convenciones humanas) al *nómos* (la convención, la costumbre, la ley política). Así, la especie o el sexo serían naturales, mientras que el ser alcalde o premio Nobel sería algo convencional. La pubertad es un cambio natural; la mayoría legal de edad, uno convencional. En el siglo IV Aristóteles contrapuso lo natural (como aquello que tiene en sí mismo el principio u origen de su cambio y movimiento) a lo artificial, que sólo cambia o se mueve por la acción de un agente externo que lo mueve o cambia. El carro, artificial, no se mueve a sí mismo, sino que es movido por el caballo, semoviente natural. La planta crece y se configura por sí misma, mientras que la escultura adquiere su forma del artista que la esculpe. En la actual teoría de la cultura, las pautas de conducta de los animales se consideran naturales o culturales, según que la información que las codifica haya sido transmitida genéticamente o por aprendizaje social ^②.

En un sentido más restringido, hablamos de la naturaleza de las cosas de un cierto tipo o clase como aquello que en el fondo y permanentemente son. Algunos tipos de cosas tienen una natura-

^① El libro de Roger Trigg, *Concepciones de la naturaleza humana: Una introducción histórica*, pasa revista de un modo parcial, pero claro y sencillo, a los principales hitos de esa tradición.

^② El lector interesado en estas cuestiones puede consultar Jesús Mosterín: *Filosofía de la Cultura*, Alianza Editorial, Madrid 1993.

leza esencial o esencia, es decir, todas las cosas de ese tipo poseen ciertas características, que sólo ellas presentan conjuntamente. Simbolizando el tipo por T y dichas características por C , podemos decir que x es una cosa de tipo T si y sólo si x posee C . En ese caso decimos que C constituye la esencia del tipo T . Por ejemplo, los elementos químicos tienen una naturaleza esencial definida por el número de protones que hay en el núcleo de sus átomos. Todos los átomos de carbono tienen 6 protones y todos los átomos con 6 protones son átomos de carbono. Todos los átomos de nitrógeno tienen 7 protones y todos los átomos con 7 protones son átomos de nitrógeno. Sin embargo, las biospecies o especies de organismos no pueden delimitarse de esa manera; tienen una naturaleza meramente poblacional, no esencial.

Cuando un isótopo de carbono ^{14}C se desintegra radiactivamente, uno de sus neutrones se transforma en un protón (emitiendo un electrón y un antineutrino), con lo cual pasa de tener 6 protones a tener 7 protones, por lo que deja de ser un átomo de carbono y se convierte en un átomo de nitrógeno. El número de protones (el número atómico) es una propiedad esencial del elemento químico en cuestión. Si la propiedad esencial cambia, el elemento cambia; ya no es carbono, sino nitrógeno. Sin embargo, las especies biológicas están clausuradas respecto a reproducción. Todos los organismos engendrados por miembros de una especie siguen perteneciendo a esa misma especie, con independencia de que compartan ciertas características o no. Aunque los seres humanos solemos ser pentadáctilos, si un niño nace con seis dedos, también es un ser humano. Aunque nuestros cromosomas suelen venir en pares, si alguien nace con tres cromosomas 21, no por eso deja de ser humano, sino que es un ser humano con el síndrome de Down.

¿Qué es una especie? La diversidad de la vida no constituye un continuo de variaciones graduales, sino un mosaico de grupos discontinuos. Esos grupos discontinuos son las especies, al menos en el caso de los organismos con reproducción sexual biparental.

Richard Dawkins introdujo la metáfora de los organismos individuales como vehículos en los que los genes viajan a través del tiempo. Puesto que los individuos duran poco, los genes tienen que cambiar frecuentemente de vehículo, lo que hacen cada vez que el organismo portador se entrecruza con otro, recombinándose entonces los genes y pasando a los descendientes. De vez en cuando se produce una mutación, un error de copia en el mecanismo usualmente perfecto de la duplicación del DNA. Si esa mutación se produce en la línea germinal, en las células que producen los gametos (espermatozoides u óvulos), entonces puede pasar a la descendencia. Los genes circulan a través del tiempo dentro de los tubos o gusanos espaciotemporales que son las especies. Dentro del acervo génico de una especie, las novedades (mutaciones) se difunden, los genes se recombinan y barajan, las frecuencias de los alelos (genes alternativos) varían, y ciertos genes desaparecen, pues la selección natural elimina a sus portadores. Por eso hablamos de la evolución de las especies.

Cada especie es como un mercado genético libre dentro de sus propias fronteras, pero cerrado a las importaciones genéticas del exterior ③. Las especies se han adaptado a ciertos nichos específicos. Como consecuencia de su participación en un acervo génico común, los animales de la misma especie suelen presentar características morfológicas y conductuales comunes, que sirven de síntomas diagnósticos para la identificación de sus miembros como pertenecientes a esa especie y no a otra. Las especies son las unidades naturales de clasificación de los organismos sexuales. Las especies son entidades realmente existentes en la naturaleza, y no meros constructos o artefactos conceptuales de los científicos. En eso se distinguen de los taxones de más alto nivel en la jerarquía taxonómica, como las familias, las clases o los filos.

③ Entre las raras excepciones se encuentra la reciente ingeniería genética.

Esta definición de la categoría de especie corresponde al llamado concepto biológico de especie, defendido por Ernst Mayr y la mayoría de los biólogos evolucionistas. Funciona bien cuando se aplica a organismos con reproducción sexual biparental que conviven en la misma región y la misma época, pero tiene problemas cuando se trata de extrapolar. Las principales discusiones y perplejidades respecto a la clasificación de los animales en especies provienen de los intentos de delimitar las especies en el tiempo. ¿Cómo dividir linajes continuos de poblaciones reproductoras en especies distintas a lo largo del tiempo? Si se trata de comparar poblaciones de épocas distintas, no tiene sentido preguntarse si se entrecruzan entre sí o no: claro que no. Los paleontólogos gustan de dar nombres específicos distintos (por ejemplo, *Homo habilis*, *Homo erectus*, *Homo sapiens*) a poblaciones de un linaje continuo, estableciendo divisiones arbitrarias en el tiempo, según la impresión subjetiva que ciertos rasgos morfológicos de los fósiles producen en el taxónomo. No existe un criterio objetivo para distinguir entre especies fósiles y, desde luego, el concepto biológico de especie no lo aporta.

El genoma humano y la naturaleza humana

Las bioespecies tienen naturaleza, pero carecen de esencia. La naturaleza de la especie en un instante está determinada por su acervo génico, es decir, por la totalidad de los (alelos de los) genes existentes

en la especie en ese instante y por sus frecuencias relativas ④. La concepción esencialista de una naturaleza inmutable de los taxones en general y de las especies en particular estaba en la base de la sistemática de Carl von Linné e impregnaba el pensamiento biológico y filosófico de su tiempo. La concepción poblacional, histórica, no esencialista, de una naturaleza mutable de los taxones, tiene su origen en Charles Darwin. Mayr la ha elaborado incansablemente en el siglo xx. Michael Ghiselin, David Hull y otros han inferido de ella el carácter histórico e individual de las especies. Las bioespecies y el resto de los taxones no son clases, sino entidades históricas, «individuos» que nacen, cambian en el tiempo y acaban bifurcándose o extinguiéndose. La actual taxonomía cladista concibe los taxones admisibles como ramas enteras (monofiléticas y holofiléticas) del árbol genealógico.

Cada una de nuestras células contiene la definición de nuestra naturaleza inscrita en los cromosomas de su núcleo. El genoma de cada especie define sus capacidades específicas: las arañas pueden tejer; las abejas, producir miel; nosotros podemos hablar. El cocodrilo no aprende a hablar, aunque vaya a una escuela de pago, pues su naturaleza no se lo permite, sus genes no lo han preparado para ello. La naturaleza humana no es una entelequia metafísica. La naturaleza humana reside en el genoma humano, idéntico en todos nosotros en un porcentaje del 999 por mil. El uno por mil de diferencia genética es lo que nos distingue a unos de otros, lo que hace que seamos hombres o mujeres, calvos o peludos, listos o tontos, que cantemos como Plácido Domingo o como yo.

Cada especie, incluido *Homo sapiens*, tiene su naturaleza, determinada por su genoma. Otra cosa distinta es la naturaleza de un organismo individual concreto. La naturaleza del organismo individual está constituida por sus rasgos permanentes y está determinada por su propio genoma, que es una versión particular del genoma de su especie y que en general no cambia a lo largo de la vida del sujeto. El organismo individual mismo, finalmente, es el fenotipo concreto, resultante tanto de su naturaleza específica y de su herencia particular, como de su desarrollo embrionario y de la historia completa de su vida y de sus interacciones con su entorno.

Todas las características comunes a los seres vivos del planeta Tierra, heredadas del último ancestro común, forman parte también de la naturaleza humana. Así, la bioquímica basada en el agua como disolvente y el carbono como elemento estructural, el estar hechos de proteínas formadas por cadenas de aminoácidos levógiros (elegidos de entre una lista de sólo 20), el almacenar la información en áci-

④ De hecho, también depende de sistemas reguladores de la expresión génica que todavía entendemos mal y que pueden incluir sectores del DNA no codificante y moléculas como los pequeños trozos de RNA.

dos nucleicos de acuerdo con el mismo código genético, el guardar la energía en forma de ATP, todas estas y muchas otras características de la vida en la Tierra están incorporadas en la naturaleza humana. Lo mismo puede decirse de las características de los eucariontes: el estar hechos de células eucariotas, el tener cromosomas encerrados en un núcleo, el poseer orgánulos como las mitocondrias. También forman parte de la naturaleza humana las características comunes de los animales, de los triploblastos, de los craniados, de los mamíferos, de los primates, de los homínidos, etc. Por ejemplo, la visión estereoscópica y la importancia de la vista en nuestra «visión» del mundo, subrayada ya por Aristóteles, es una característica típica de los primates. Finalmente, las características exclusivas de nuestra especie, como la capacidad lingüística o la marcha erguida, también forman parte de nuestra naturaleza.

En definitiva, la totalidad de nuestras características ancladas en el genoma humano constituyen la naturaleza humana. La única posibilidad de describir verazmente nuestra naturaleza pasa por explorar en detalle nuestro genoma. El secuenciarlo ha sido el inicio imprescindible y relativamente trivial, pero la mayor parte del trabajo en genómica y proteómica está por hacer y nos ocupará todo el siglo XXI. Tenemos que descubrir las funciones de los diversos genes, cómo se expresan, activan y desactivan, cómo se pliegan e interaccionan las proteínas, cómo las células madre indiferenciadas dan lugar a los diversos tejidos, cómo el proceso de desarrollo embrionario conduce paso a paso a la formación de nuestro complejísimo cerebro, que a su vez posibilita y determina el despliegue de nuestras capacidades afectivas, lingüísticas e intelectuales y de todas las manifestaciones de nuestra cultura.

La presunta ausencia de naturaleza humana

Entre los fantasmas que ha producido el delirio de la razón destaca por su extravagancia y recurrencia la idea filosófica de la ausencia de una naturaleza humana. Todas las otras especies animales tendrían una naturaleza, pero los seres humanos serían la excepción. El *Homo sapiens* ni siquiera sería un animal, sino una especie de ángel abstruso y etéreo, pura libertad y plasticidad. La tesis de que los humanos carecen de naturaleza definida aparece ya expresada en el humanista Pico della Mirandola. Desde Pico hasta los conductistas y existencialistas, pasando por los idealistas y marxistas, muchos han pensado que la especie humana carece de naturaleza, que somos pura libertad e indeterminación y que venimos al mundo como una hoja en blanco (*tamquam tabula rasa*).

Pico della Mirandola estaba convencido de la superioridad del hombre sobre las demás criaturas. «Por eso Dios escogió al hombre como obra de naturaleza indefinida, y una vez lo hubo colocado en el centro del mundo, le habló así: –No te he dado, oh Adán, ningún lugar determinado, ni una presentación propia ni ninguna prerrogativa exclusiva tuya; sino que aquel lugar, aquella presentación, aquellas prerrogativas que tú desees, las obtendrás y conservarás según tus deseos... La naturaleza limitada de los demás está contenida en las leyes escritas por mí. Pero tú determinarás tu propia naturaleza sin ninguna barrera, según tu arbitrio, y al parecer de tu arbitrio la entrego. ...No te he hecho celeste ni terreno, mortal ni inmortal, para que por ti mismo, como libre y soberano artífice, te formes y te esculpas en la forma que hayas escogido» ⑤.

En el siglo XVII John Locke sostenía que todo conocimiento procede de la experiencia. Resumiendo el primer libro de su *Essay*, escribe: «En las meditaciones que llevé a cabo acerca del entendimiento, me esforcé en probar que la mente es, al comienzo, una *tabula rasa*» ⑥. Hablando de la educación, insiste en que el niño «es sólo papel en blanco o cera, que habrá de ser moldeado y con-figurado como se desee» ⑦. La experiencia y sólo la experiencia nos convierte en lo que somos. No hay instinto innato alguno.

⑤ Pico della Mirandola: *Oratio de hominis dignitate*, fol. 131 r.

⑥ J. Locke: *Abstract of the Essay concerning Human Understanding*, 1687. Traducción española, *Compendio del Ensayo sobre el entendimiento Humano*, Tecnos, Madrid 1999, pág. 3.

⑦ J. Locke: *Some Thoughts Concerning Education*. Edición de Yolton, Oxford 1989, pág. 325.

En el siglo XVIII Étienne de Condillac y Claude Helvétius creían que todos los seres humanos nacemos con exactamente las mismas capacidades, tendencias y talentos, y que los distintos influjos ambientales y educacionales bastan para explicar las diferencias observables de conducta. Condillac usó la metáfora de la estatua de mármol para describir el proceso cognitivo. Helvétius pensaba que no sólo no hay ideas innatas, sino tampoco capacidades innatas. Todo depende del ambiente, de la educación: «l'éducation peut tout».

Según el filósofo idealista alemán Fichte, el yo se pone a sí mismo en un acto de libertad absoluta, independiente de toda determinación natural. Según Karl Marx, el estado de las fuerzas productivas y las relaciones de producción determina lo que llamamos naturaleza humana. «Esta suma de fuerzas de producción, capitales y formas de intercambio social con que cada individuo y cada generación se encuentran como con algo dado es el fundamento real de lo que los filósofos se representan como la “sustancia” y la “esencia del hombre”» ⑧. Marx pensaba que la naturaleza humana es simplemente el resultado de las relaciones de producción, de tal modo que, alterando las relaciones de producción, podríamos transformar la naturaleza humana misma. Los marxistas creían que, cambiando las relaciones económicas, cambiaría la naturaleza. Así de fácil. De ahí el mito del «hombre nuevo».

Los existencialistas pensaban que el hombre carece de naturaleza, que en él la existencia y la libertad preceden a la esencia y a la determinación, y que es a partir de esa existencia y libertad no naturales como construimos libremente nuestra propia esencia. Según Jean-Paul Sartre, en los hombres la existencia como libertad precede a la esencia como naturaleza: los seres humanos son libres de elegir su propia naturaleza. Esta doctrina es tan obviamente falsa para cualquiera que haya observado el comportamiento de los infantes, que no es de extrañar que haya desaparecido con la misma rapidez con que originariamente se difundió.

John Watson, el fundador del conductismo, pretendía ser capaz de convertir a cualquier niño, a través de una educación adecuada, en cualquier tipo de ser humano o de profesional, con independencia de su idiosincrasia genética. Hoy sabemos que eso es imposible. Los psicólogos conductistas ignoraban que nuestras reacciones dependen de nuestro cerebro, que a su vez depende de nuestro genoma. Pretendían que el infante viene al mundo como una hoja en blanco o *tabula rasa* y que su posterior comportamiento depende exclusivamente de la educación y estímulos que haya recibido. Los avances de la genética, la etología y la lingüística han echado por tierra esta tesis conductista, lo cual no es óbice para que ciertas pautas de conducta hayan podido ser estudiadas con éxito y rigor mediante métodos conductistas.

El avance imparable en la exploración del genoma humano hace insostenible cualquier negación de nuestra naturaleza. Noam Chomsky ya había mostrado la incapacidad del conductismo para dar cuenta del desarrollo del lenguaje infantil ⑨. Steven Pinker acaba de extender el razonamiento chomskiano a todas nuestras capacidades en su libro de 2002, *The Blank Slate* (la tábula rasa), un ataque devastador contra «la negación moderna de la naturaleza humana». Dejando de lado asuntos de detalle, es obvio que Pinker tiene razón. Su libro representa una contribución muy sólida al actual debate en torno a la naturaleza humana.

La concepción naturalista

Pocas dudas caben de que la tesis de la ausencia de una naturaleza humana o la de su carácter incorporé y cuasiespiritista son falsas. Aunque en el pasado las concepciones tradicionales, de raíz religiosa o supersticiosa, han inspirado gran parte de las ideas filosóficas acerca de la naturaleza humana, su incompatibilidad con la ciencia actual las hace irrelevantes. Parece que lo que necesitamos es, valga la redundancia, una con-

⑧ Karl Marx y F. Engels: *La ideología alemana*, traducción de VV. Roces. Pueblos Unido-Grijalbo, Montevideo-Barcelona, 1970, pág. 34.

⑨ Véase su crítica de Skinner de 1959.

cepción naturalista de la naturaleza humana. Tal concepción sólo ha resultado posible desde la revolución llevada a cabo por Darwin y sus seguidores en la biología. Aunque el naturalismo evolucionista ha triunfado en toda regla en el pensamiento científico y en la filosofía cercana a la ciencia, todavía colea la resistencia a considerarnos como lo que somos, como animales, y la predilección por los mitos que nos identifican con ángeles caídos, fantasmas incorporados, sujetos trascendentales en un reino de espíritus puros o meros productos culturales implantados en tábulas rasas.

Cada especie es única, singular e irreplicable y, desde luego, la especie humana también. Sin embargo, cuando los antinaturalistas proclaman con énfasis retórico la singularidad de la especie humana e insisten en ciertas características únicas de nuestra especie, como el lenguaje, no se limitan a subrayar la trivialidad de que nuestra especie, como todas, es única y distinta de las demás, sino que pretenden colocarla en un plano distinto y superior; no sólo sería distinta, sino que iría por delante de las demás, representaría algo así como la culminación de la evolución. Tal planteamiento es incompatible con la biología evolucionista. La evolución no es un proceso lineal, en el cual unos puedan ir por delante de otros, sino que tiene estructura arbórea, ramificándose en todas las direcciones. Si nos dispersamos en direcciones distintas, ninguno va por delante ni por detrás de otro. Todas las especies actuales son las yemas terminales del árbol de la vida. En cualquier caso, si lo que nos interesa es el conocimiento de nuestra propia naturaleza, más bien que soflamas patrióticas autolaudatorias, lo que necesitamos es avanzar en la exploración del genoma humano. Y si queremos compararnos en serio con otros animales, como los chimpancés, lo que tenemos que hacer no es denigrarlos a ellos, sino más bien secuenciar su genoma, compararlo con el nuestro y descubrir los lugares concretos en que reside la diferencia entre ambos.

Un ejemplo llamativo de la resistencia al naturalismo evolucionista ha sido la reacción de ciertos medios políticos y «humanistas» a las ideas de Edward Wilson. Desde la publicación en 1975 de *Sociobiology: The New Synthesis*, en que Wilson osaba aplicar los métodos de la biología evolutiva no sólo a los animales no humanos, sino también a los seres humanos y a las sociedades humanas, las críticas y polémicas se multiplicaron. Aunque dos meses antes Wilson había recibido la Medalla Nacional de Ciencias de manos del Presidente Carter, en enero de 1978, en la reunión anual de la Asociación Americana para el Progreso de la Ciencia, un grupo de fanáticos (ligados al grupo Ciencia para el Pueblo) ocuparon el estrado en que tenía que hablar Wilson, le vaciaron un cubo de agua helada en la cabeza y le cantaron «Wilson, te has meado». Era obvio para todos que la reacción ideológica de los enemigos de la sociobiología había llegado demasiado lejos, lo cual no implicaba que la teoría sociobiológica de Wilson careciera de puntos débiles. Lewontin y otros han criticado con razón la tendencia de Wilson a suponer que todos los rasgos biológicos son adaptativos al ambiente, como si la selección natural fuese la única fuerza que actúa en la evolución, cuando de hecho también operan otras, como la deriva genética.

En el contexto de las controversias suscitadas por su intento de aplicar la sociobiología a la especie humana, Wilson decidió contestar a sus críticos y defender sus posiciones, elaborándolas en un nuevo libro, *On Human Nature*, publicado en 1978 y que enseguida obtuvo el premio Pulitzer al mejor libro de no-ficción. El título mismo de la obra presupone ya de entrada la existencia de una naturaleza humana. No estamos perdidos y desorientados en un espacio metafísico de vacío y libertad absolutas. Estamos al menos parcialmente orientados por la brújula de nuestros genes. Por eso los seres humanos podemos entendernos y sentir empatía unos con otros, incluso por encima de las barreras culturales que nos separan, porque a un nivel mucho más profundo y fundamental compartimos las mismas necesidades, impulsos y deseos. Los animales de cada especie vienen al

mundo programados para hacer ciertas cosas y no otras. En eso consiste su naturaleza. En su libro de 1998 Wilson define la naturaleza humana como «el conjunto de las reglas epigenéticas, es decir, de las regularidades hereditarias del desarrollo mental que sesgan la evolución cultural en una determinada dirección y así conectan los genes a la cultura».

En el tejido de nuestra conducta la trama hereditaria de los genes está inextricablemente entrelazada con la urdimbre cultural del aprendizaje. Por ejemplo, la capacidad lingüística genérica está dada en nuestros genes, pero la lengua concreta que hablemos depende de las oraciones que oigamos en nuestra infancia. Asimismo nuestra capacidad cultural en general depende de nuestro cerebro, un portentoso procesador de información heredado genéticamente, pero que nos permite procesar y ejecutar todo tipo de programas culturales asimilados de nuestro entorno. Separar lo heredado de lo adquirido, trazar la frontera entre *nature* y *nurture* (naturaleza y crianza), en el intrincado todo de nuestra conducta y nuestra sociedad es una tarea que sobrepasa nuestras posibilidades científicas actuales, pero que estará a nuestro alcance una vez que concluya la exploración del genoma humano.

Fukuyama y los psicofármacos

Francis Fukuyama anunció hace ya más de una década el final de la historia y el triunfo definitivo del capitalismo.

Según nos explica en su último libro, *Our Posthuman Future*, el final de la historia no consiste, desde luego, en la ausencia de conflictos, que obviamente siguen presentes. Lo que se ha acabado, según Fukuyama, es la competición entre sistemas político-económicos diferentes, pues es imposible un sistema mejor que el capitalista. La superioridad del capitalismo estriba en que «las instituciones capitalistas se basan en hipótesis sobre la naturaleza humana que son mucho más realistas que las de sus competidores». Ya en el título de su libro de 1999 aparece la referencia a la naturaleza humana. Y en *Our Posthuman Future*, de 2000, Fukuyama considera que el único peligro serio que acecha al capitalismo procede de la biotecnología. En efecto, el capitalismo es el sistema mejor adaptado a la naturaleza humana, pero la biotecnología amenaza con cambiar la naturaleza humana misma, con lo que el capitalismo perdería su adaptación y la historia se pondría en marcha de nuevo, perspectiva que alarma sobremedida a Fukuyama.

La naturaleza humana sería «el total de las características típicas de la especie humana debidas a factores genéticos más bien que ambientales». Fukuyama señala que «muchos de los atributos que habían sido anteriormente considerados como exclusivos de los seres humanos –incluyendo el lenguaje, la cultura, la razón y la conciencia– son también característicos de una gran variedad de animales no humanos». En vez de limitarse a constatar que los seres humanos somos animales, aunque especialmente inteligentes y exitosos, Fukuyama se empeña en cavar un foso entre los humanos y los demás animales mediante nociones bastante confusas. Mientras todos los animales tienen naturaleza, sólo los humanos tendríamos «dignidad». Esta «dignidad» nos conferiría un estatus moral distinto al del resto de los animales e igual entre todos los humanos. Esta presunta dignidad estribaría en un misterioso «factor X», que nos haría diferentes del resto de la naturaleza.

En su famosa novela de 1932, *Brave New World* [Un mundo feliz], Aldous Huxley se imaginaba la utopía paradójica de un mundo carente de espontaneidad y creatividad, en el que sin embargo todos serían felices por el consumo generalizado de la droga soma, un psicofármaco producido por el Estado para proporcionar a los ciudadanos una satisfacción bobalicona. Fukuyama teme que esa utopía de 1932 se haga realidad en nuestro tiempo merced al desarrollo de los psicofármacos como Prozac y Ritali. Según Fukuyama, todo el progreso humano se debe al esfuerzo de la gente por lograr el reconocimiento ajeno y la propia autoestima. Eso es lo que nos mueve a crear y a esforzarnos en

conseguir nuestras metas (aprobar el examen o agradar a la pareja o ganar el premio Nobel). El estatus hay que ganárselo. Todo esto puede venirse abajo con los psicofármacos que nos hacen sentir bien y aumentan nuestra autoestima sin necesidad de crear ni producir nada. En efecto, la búsqueda del estatus mediante el esfuerzo está ligada a los niveles de serotonina en el cerebro. Pero más fácil que emprender esforzadas tareas es tomar un psicofármaco como Prozac, que incrementa directamente el nivel de serotonina. Los fármacos como Prozac inquietan a Fukuyama, pues le recuerdan el soma de Huxley. De ahí a hablar de un mundo posthumano y sin naturaleza humana sólo hay un paso. De todos modos, tampoco hay que exagerar. Aunque sustancias químicas adecuadas pueden cambiar considerablemente los estados de ánimo y la conducta, como muestra el simple y tradicional caso de la borrachera, y aunque los «paraísos artificiales» nos distraigan de la vida real, difícilmente puede hablarse de un cambio de naturaleza. Los borrachos y los sobrios siguen pudiendo entrecruzarse y producir descendencia fértil, como algunos comprueban después de una noche de farra.

La naturaleza de una especie es función del genoma de esa especie. La selección natural ha estado actuando sobre el genoma desde el principio de la vida. Desde el Neolítico también ha estado actuando la selección artificial. Desde hace pocos años hemos empezado a practicar la ingeniería genética, interfiriéndonos directamente en el genoma de algunas especies, como el arroz o la mosca *Drosophila*, creando variabilidad genética previamente inexistente e introduciendo, por ejemplo, un gen de un organismo en el genoma de otro a fin de conferirle inmunidad frente a cierto virus o enfermedad. Todo esto no es tan distinto a lo que siempre ha ocurrido en la naturaleza. De hecho, los genomas de todas las especies son mosaicos de genes y secuencias de todo tipo de organismos ancestrales. El genoma humano contiene genes procedentes de prosimios, de reptiles, de peces e incluso de bacterias.

La ingeniería genética permitirá a la larga introducir en el genoma de nuestros descendientes genes que confieran inmunidad frente a enfermedades temibles o desagradables e incluso genes que potencien propiedades deseables como el vigor, la agilidad, la inteligencia o la memoria. Todavía sabemos demasiado poco como para que esta eugenesia (ingeniería genética aplicada a la mejora del genoma) sea un programa viable y razonable, pero el progreso científico es rápido y en un momento quizá no lejano podremos ponerla en marcha. La eugenesia totalitaria, definida y practicada por el Estado, no resulta muy atractiva, pero la eugenesia liberal, en que las decisiones sobre los hijos las toman los propios padres, tiene muchos más partidarios. Hasta ahora nadie ha propuesto una razón convincente para prohibir a los padres que hagan todo lo que puedan para lograr que sus hijos estén sanos, gocen de la plenitud de sus facultades físicas y mentales y tengan un carácter equilibrado y sereno, y para evitar que padezcan graves enfermedades, deficiencias lamentables o posean la tendencia a convertirse en criminales compulsivos. Sin embargo, algunos jerarcas religiosos y algunos intelectuales alarmistas han expresado su inquietud y oposición.

Fukuyama no solo está preocupado por los psicofármacos, sino todavía más si cabe por la ingeniería genética, que amenazaría la esencia de la naturaleza humana: «La amenaza más importante que plantea la biotecnología contemporánea es la posibilidad de que altere la naturaleza humana y por tanto nos traslade a un estadio posthumano de la historia». Fukuyama teme que esto traiga consigo el derrumbe del sistema político liberal. «Gran parte de nuestro mundo político se basa en la existencia de una esencia humana estable... o en nuestra creencia de que tal esencia existe. Podemos estar a punto de entrar en un futuro post-humano, en el que la tecnología nos dará la capacidad de alterar gradualmente esa esencia a lo largo del tiempo. Muchos saludan este poder bajo el emblema de la libertad humana. Quieren maximizar la libertad de los padres para elegir el tipo de

hijos que tengan, la libertad de los científicos para investigar y la libertad de los empresarios de usar la tecnología para crear riqueza. Pero esta libertad será diferente de todas las libertades que hemos tenido previamente.» Fukuyama está en contra. «No tenemos que considerarnos esclavos del progreso tecnológico inevitable cuando ese progreso no sirve a fines humanos. La verdadera libertad es la libertad de las comunidades políticas para proteger sus valores predilectos y esa es la libertad que tenemos que ejercer en relación a la revolución tecnológica actual.» Con perdón de Fukuyama, la verdadera libertad es la libertad de los individuos, no la fantasmal «libertad de la comunidad política». Fukuyama cae aquí en el típico error categorial de los comunitaristas. Sólo los individuos tienen cerebro y, por tanto, voluntad y eventualmente libertad. La comunidad es una mera resultante estadística. En cualquier caso, en esta polémica es Fukuyama el que está tratando de restringir la libertad de los demás (de los padres, de los científicos, de los empresarios), mientras que nadie trata de restringir la libertad de Fukuyama. Nadie pretende que Fukuyama se ponga a investigar o a elegir sus hijos, si él no lo desea.

Habermas y la ingeniería genética

En Alemania los filósofos Peter Sloterdijk y Jürgen Habermas han protagonizado una sonada polémica.

En julio de 1999, en un simposio celebrado en el castillo bávaro de Elmau acerca de «la filosofía después de Heidegger», Sloterdijk pronunció una conferencia titulada *Regeln für den Menschenpark* [Reglas para el parque humano], cuyo texto pronto se filtró por todo el país y produjo cierta conmoción. Sloterdijk interpretaba el humanismo como un intento fallido de amansar y domesticar las tendencias más bestiales y destructivas de los humanos mediante la lectura compartida de los clásicos. Luego pasaba revista a las propuestas eugenésicas de Platón en el diálogo *El Político*, donde se trata de seleccionar y criar una élite de políticos con la composición genética adecuada para dirigir óptimamente a los demás, así como a las ideas de Nietzsche sobre el empuqueñecimiento de los hombres por domesticación y sobre la búsqueda del superhombre. Concluía que en nuestro tiempo la tarea del humanismo pasa por la ingeniería genética, incluso en la perspectiva de una eugenesia totalitaria. Dado el carácter pacato y políticamente ultracorrecto de la discusión académica habitual en Alemania, donde la ética aplicada está prácticamente excluida, las reflexiones de Sloterdijk crearon un gran escándalo. Su crítico más implacable fue Habermas.

En 2001 Habermas publicó *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Wege zur liberalen Eugenetik?* [El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?]. Dando por sentado que la única eugenesia que podría resultar aceptable sería la voluntaria o liberal, Habermas arremete contra ella, poniéndose de lado de los críticos religiosos más conservadores, opuestos a todos los progresos de la biotecnología, aunque él mismo adopta esa postura por razones no religiosas, al menos a primera vista. Según Habermas, el hecho de que la fecundación se produzca al azar y no pueda ser influida ni manipulada —«la falta de disponibilidad del propio inicio»— es la base de nuestra autoconciencia como individuos morales, responsables e iguales. La ingeniería genética eugenésica introduciría una asimetría entre los manipuladores (los padres) y los manipulados (los hijos) e incluso emborronaría la distinción entre sujeto y objeto. Por tanto, Habermas recomienda prohibir la eugenesia, aunque sea voluntaria y cautelosa, si queremos una sociedad moral de iguales. Como varios críticos han señalado, el argumento habermasiano es sofisticado. No hay razón alguna para pensar que el azar determina menos que la elección bienintencionada de los padres. Y la asimetría entre padres e hijos existe en cualquier caso, como ya muestra su diferente e incluso opuesto papel en la educación.

A lo sumo admite Habermas la eugenesia negativa, pues puede suponerse que el futuro humano estaría de acuerdo en que se le prive de enfermedades hereditarias, pero en ningún caso la positiva. Esa distinción no tiene pies ni cabeza. Con la misma razón se puede suponer que el futuro humano estaría también de acuerdo en que se le proporcione salud, vigor, belleza, inteligencia y memoria, por ejemplo. En una entrevista en *Die Zeit* (24-1-2002), Habermas, en su rechazo de todo tipo de eugenesia positiva, llega a decir cosas tan sorprendentes como las siguientes: «Nadie puede predecir lo que en el contexto biográfico de otro resultará una bendición o una maldición, ni siquiera cuando se trata de bienes fundamentales genéticos, como una buena memoria o inteligencia. En algunos contextos incluso un cierto impedimento corporal puede resultar ventajoso».

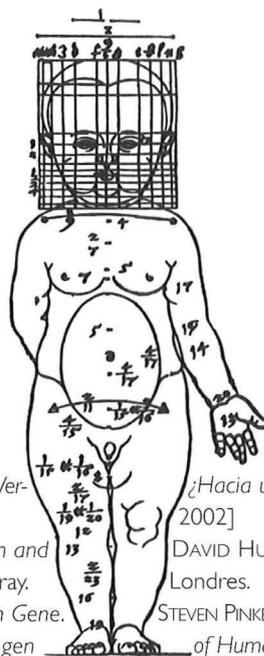
*Naturaleza humana,
libertad y dignidad*

Los filósofos del pasado con frecuencia han señalado una dualidad en la naturaleza humana: por un lado somos organismos, sometidos a las leyes de la naturaleza; por otro seríamos seres racionales y personales, espíritus como los dioses y los ángeles, incorpóreos e inmortales. Kant definía al ser racional sin referencia alguna a su cuerpo. El sujeto trascendental kantiano no forma parte del mundo empírico, aunque hasta cierto punto pueda conocerlo. Algunos pensadores de tradición idealista consideran que la idea kantiana del ser racional como completamente autónomo e independiente de las leyes de la naturaleza empírica proporciona la base filosófica de la noción de libre elección, a su vez fundamento de los valores del liberalismo, y de la noción de responsabilidad. Obviamente hay otras maneras más realistas de enfocar estos temas y muchos liberales no son kantianos.

Tanto Fukuyama como Habermas temen que los avances de la biología y la biotecnología puedan poner en peligro la moral y la sociedad liberal democrática. En efecto, esos avances cuestionarían las tradicionales ideas de que los humanos somos muy distintos de los otros animales, que tenemos un libre albedrío absoluto, que poseemos una dignidad igual y que nos tomamos unos a otros como sujetos morales. Piensan que estas ideas no sólo constituyen puntos centrales de la tradición religiosa occidental, sino también la base ideológica del liberalismo (y del capitalismo, según Fukuyama). La conclusión que sacan de estos dudosos razonamientos es que hay que frenar el progreso científico y prohibir los desarrollos tecnológicos que contribuyan a poner en manos de los padres (en vez de las del azar) la selección de ciertos rasgos genéticos de sus hijos. Fukuyama encuentra otra razón para el prohibicionismo en la posibilidad de que la eugenesia voluntaria aumente las diferencias sociales, al elegir los padres de la clase acomodada y culta los mejores genes para sus hijos, convirtiéndose así en una auténtica aristocracia. Hay mucha exageración en todas estas alarmas. El día que sea posible inmunizar al hijo contra una enfermedad introduciendo un nuevo segmento de DNA en los cromosomas del embrión, no estaremos haciendo algo muy distinto de lo que hacemos ahora vacunándolo. Desde luego, habrá que sopesar las ventajas e inconvenientes del procedimiento, pero no hay razón para rasgarse las vestiduras, ni para anunciar el fin de la democracia o de la moralidad.

Deducir los hechos de los valores y la biología de la moral es poner el carro delante de los bueyes. La investigación de la naturaleza humana es una cuestión tan fáctica como la medida del perihelio de Mercurio. Resulta epistemológicamente insostenible la posición de los que pretenden postular una naturaleza humana de un cierto tipo con independencia de la información disponible sobre los hechos y meramente como condición trascendental de la posibilidad de la moralidad, de la responsabilidad o de la sociedad igualitaria o de la tesis que todos los humanos sean iguales en «dignidad». La historia nos enseña que tanto la moral como la ciencia van cambiando a lo largo del tiempo.

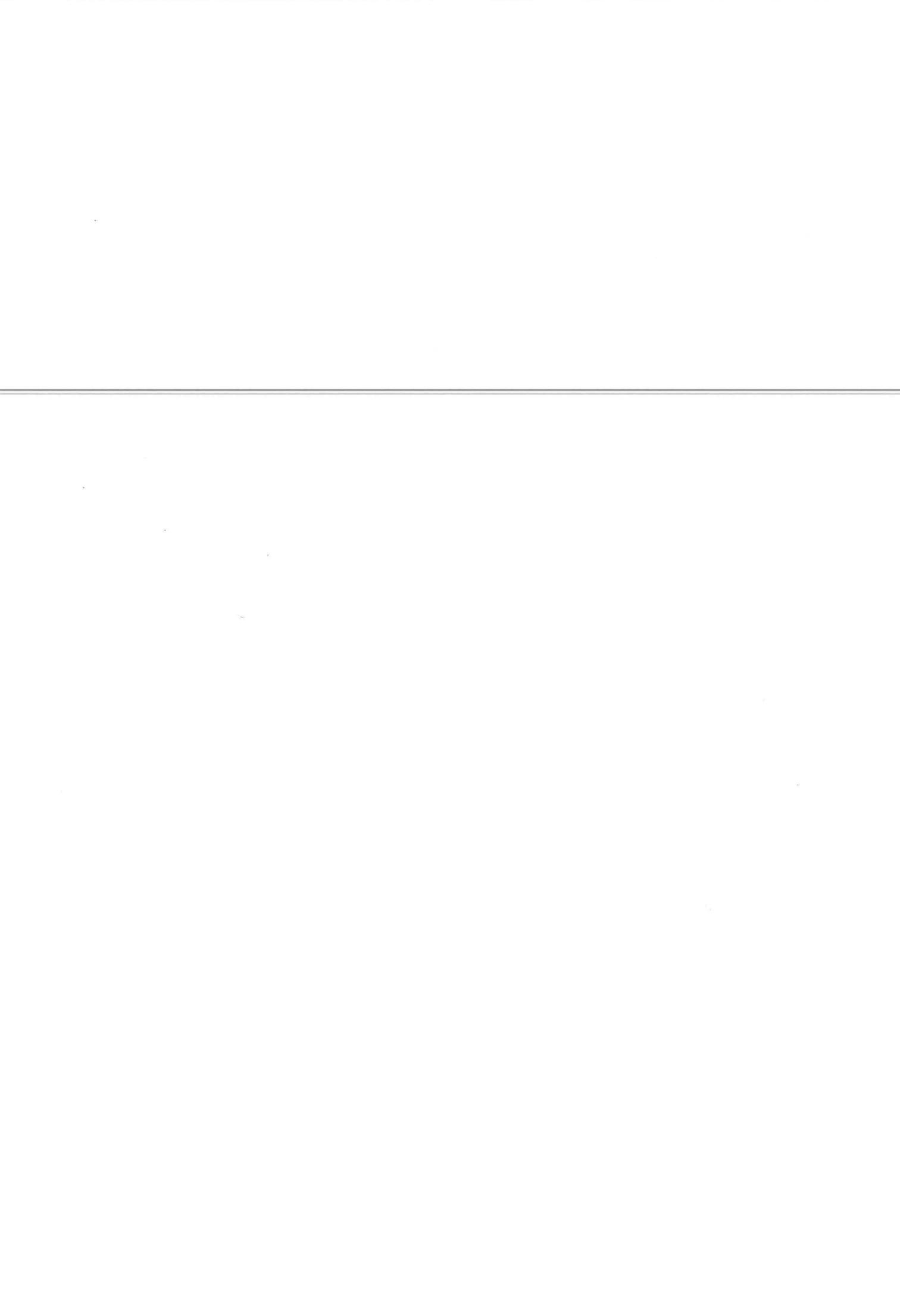
Pretender frenar el progreso de la ciencia y la tecnología para impedir el cambio de la moral es hacer un flaco servicio a la ciencia y a la moral. Una moral basada en la congelación de nuestros prejuicios y aislada de la ciencia viva tendría los pies de barro y sería incapaz de dar respuestas razonables a los retos inéditos que nos deparará el futuro. Lo que necesitamos es una racionalidad teórica y práctica abierta y flexible, atenta a los peligros y oportunidades y dispuesta a renovarse a sí misma cuantas veces haga falta. Esta plasticidad de nuestra manera de pensar forma también parte de la naturaleza humana, está anclada en nuestro genoma y afortunadamente no va a desaparecer por los temores infundados de algunos. Desde luego el mundo en que vivimos está repleto de horrores y hay razones sobradas para la alarma, pero entre ellas no se encuentra el progreso de la biotecnología, al menos de momento.



Referencias bibliográficas

Canon de Durer

- NOAM CHOMSKY. 1959. «A review of Skinner's *Verbal Behavior*», *Language*, 35: págs. 26-58.
- CHARLES DARWIN. 1871. *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*. Londres: John Murray.
- RICHARD DAWKINS. 1976 (2ª 1989). *The Selfish Gene*. Oxford University Press. [trad. española: *El gen egoísta*. Barcelona, Salvat, 2000].
- FRANCIS FUKUYAMA. 1992. *The End of History and the Last Man*. Nueva York: Free Press. [trad. española: *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta, 1992].
- FRANCIS FUKUYAMA. 1999. *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Social Order*. Nueva York: Free Press. [trad. española: *La gran ruptura*. Barcelona: Ediciones B, 2000].
- FRANCIS FUKUYAMA. 2000. *Our Posthuman Future: The Consequences of the Biotechnology Revolution*. Profile Books. [trad. española: *El fin del hombre*. Barcelona: Ediciones B, 2002].
- JÜRGEN HABERMAS. 2001. *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Wege zur liberalen Eugenetik?* Suhrkamp Verlag. [trad. española: *El futuro de la naturaleza humana*. Barcelona: Paidós, 2002].
- DAVID HUME. 1739. *A Treatise of Human Nature*. Londres.
- STEVEN PINKER. 2002. *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*, Viking.
- PETER SLOTERDIJK. 1999. *Regeln für den Menschenpark* Conferencia pronunciada en julio de 1999 en el Simposio *Jenseits des Seins: Philosophie nach Heidegger* [Más allá del ser: Filosofía tras Heidegger] en el Palacio Elmau (Oberbayern) [trad. española: *Normas para el parque humano*. Madrid: Siruela, 2001].
- ROGER TRIGG. 1999. *Ideas of Human Nature: An Historical Introduction*. [trad. española: *Concepciones de la naturaleza humana*. Madrid: Alianza Editorial, 2001].
- EDWARD WILSON. 1978. *On Human Nature*. Harvard University Press. [trad. española: *Sobre la naturaleza humana*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1997].
- EDWARD WILSON. 1998. *Consilience: The Unity of Knowledge*. [trad. española: *Consilience: La unidad del conocimiento*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1999].



Ocultación del pensamiento científico: de las trincheras de la divulgación a los mandarinatos ilustrados

Adolf Tobeña

Adolf Tobeña, médico psiquiatra, es director de la División de Psicología Médica y Psiquiatría de la Facultad de Medicina de la Universitat Autònoma de Barcelona. Dirige un grupo de investigación en Neurofarmacología del Comportamiento, en la Unidad de Psicología Médica de la UAB. Es autor de diversos libros y de más de un centenar de trabajos de investigación sobre neurobiología de la ansiedad, el estrés, el envejecimiento y las adicciones. Recientemente ha publicado *Anatomía de la agresividad humana: de la violencia infantil al belicismo* (Galaxia Gutenberg, 2001).

La frontera científica es un ingrediente inevitable de las crónicas de novedades. Los ciudadanos de las sociedades avanzadas consideran una exigencia el disponer de información puntual y por menorizada sobre los avances que va generando la actividad científica en cualquier laboratorio del mundo. No hay día, en realidad, sin la dosis consiguiente de hallazgos impactantes con los comentarios de rigor. Pero al tiempo que recibe esa atención sistemática y algo reverencial, la ciencia arrastra una reputación más que discutible y soporta una mala prensa persistente. Se trata de una curiosa paradoja, pero no hay más remedio que constatarla: la veneración hacia los horizontes que abren los avances científicos convive con una aversión automática, epidérmica casi. Los sondeos de opinión detectan una aprensión considerable hacia la ciencia contemporánea, con diferencias de intensidad en función del país y de las materias pero detectable en todas partes. En los últimos tiempos, la vanguardia de la investigación biológica suele concentrar esas reacciones aprensivas a causa del ritmo desbocado de sus progresos. Pero los brotes de alergia anticientífica pueden ser disparados por cualquiera de los frentes activos de investigación.

Hay que señalar, además, que esa aversión la manifiestan de una manera mucho más aguda los segmentos más educados de la sociedad. Las elites ilustradas de nuestro tiempo acostumbran a ser sutil o profundamente anticientíficas. Los científicos son perfectamente conscientes de ese rechazo y aunque procuran prodigar las iniciativas para mitigarlo o revertirlo, no lo consiguen. Los esfuerzos para acercar el mundo de la ciencia y diseminar el pensamiento científico no hacen mella en aquella percepción. ¿Cómo puede explicarse ese curioso y anómalo fenómeno? ¿Qué vectores permiten que sea compatible la dependencia e incluso la adicción a los productos de la ciencia que muestra la inmensa mayoría de ciudadanos (los ilustrados y los que no lo son tanto, también), con una actitud de desasosiego y desconfianza ante la aventura científica? No pretendo dar cumplida respuesta aquí a un asunto que reúne múltiples matices y factores de influencia y que ha sido, por otra parte, reiteradamente discutido en épocas recientes ①. Me limitaré a aportar algunos elementos que pueden ayudar a completar el diagnóstico y, con suerte, a mejorar incluso el pronóstico.

La trampa de la divulgación científica

Durante mucho tiempo se pensó que la clave del problema había que buscarla en la extrañeza o el desconocimiento. En el enorme divorcio entre el mundo conceptual, las metas desafiantes y los abstrusos procedimientos de los científicos, respecto de la inmediatez y la pertinencia de las inquietudes del resto de humanos. Hay que reconocer que siempre resulta trabajoso promover estimación o respeto entre mundos muy alejados. Se hacía imprescindible, por consiguiente, encontrar atajos para propiciar

① Véanse, por ejemplo, diversos trabajos publicados en un monográfico de *L'Espill* (11, otoño, 2002), en particular los artículos de J. L. Prades, «Humanisme, ciència i sospita», págs. 49-55; J. Peretó «Cent cinquanta anys seran suficients? Perquè l'evolucióisme il·lumine el pensament contemporani», págs. 56-65; y J. Mundó «El separatisme en la cultura científica», págs. 96-103.

② Hay en curso una operación (véase, por ejemplo, el monográfico de *Quark*, 26, octubre-diciembre, 2002) para situar en el origen de la divulgación científica a algunos de los más grandes del campo de las ciencias (Darwin, Maxwell, Einstein etc.), junto a algunas cimas de las humanidades (Voltaire, Goethe etc.).

No sé hasta qué punto eso responde a un intento, muy loable, de dignificar las raíces de un nicho profesional o a una línea de fuerza histórica que se malogró. En cualquier caso, los elementos distintivos del nicho profesional de la divulgación a los que me refiero aquí son estrictamente contemporáneos y tienen una relación remota con esos nobilísimos precursores.

③ Hay comentarios agudísimos sobre aquellas batallas en S. Weinberg: *Facing up*, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press (2001) (trad. española: *Plantar cara: la ciencia y sus adversarios culturales*, Barcelona, Paidós, 2003). El momento álgido de la tempestad se puede encontrar en A. Sokal, J. Bricmont: *Impostures*, Paris, Odile Jacob (1997) (trad. catalana: *Impostures intel·lectuals*, Barcelona, Empúries); P.R. Gross, N. Levitt: *Higher superstitions: the academic left and its quarrels with science*, Baltimore, The John Hopkins University Press (1994); P.R. Gross, N. Levitt, M.V. Lewis (eds.): *The flight from science and reason*, Annals of New York Academy of Sciences, (1996) vol. 775.

acercamientos y se adjudicó esa responsabilidad a un gremio nuevo, los divulgadores científicos. Gente del mundo del periodismo que debía especializarse en establecer vías de conexión y científicos que pudieran dirigirse al público interesado cultivando el ensayo explicativo ②. El lenguaje accesible (o mejor aún, elegante e incitador) debía servir como revulsivo, porque se partía de la premisa que la verdadera barrera la habían creado los códigos crípticos y el argot a menudo inextricable de la ciencia. A base de patrocinar confluencias mediante la narración o la argumentación seductoras se diluirían, en no poca medida, los malentendidos y las desconfianzas. En esa empresa se depositaron grandes esperanzas.

Debe reconocerse, en primer lugar, que esa estrategia ha tenido un éxito espléndido porque, tal como comentábamos al inicio, no hay hoy púlpito comunicativo que pueda prescindir del seguimiento de la frontera científica. Y por otra parte, el ensayo de base científica, el pensamiento fundamentado en los datos y modelos que proporciona la ciencia se ha ganado una peana en los escaparates culturales. Pero la desconfianza no sólo no ha desaparecido sino que se ha acrecentado. La efervescencia de la competición científica tratada con criterios de espectacularidad y con una presencia regular en los ámbitos de la circulación de ideas, no ha contribuido a estrechar lazos con el resto de los protagonistas de los debates culturales, sino a aumentar la lejanía y a alimentar la aprensión. Y no me refiero, con ello, a un fenómeno estrictamente local. A episodios circunscritos de las descolocadas y perplejas provincias europeas del imperio. Las «guerras de la ciencia» que se vivieron en los noventa del siglo anterior, en los ambientes académicos norteamericanos, han cedido protagonismo en los inicios del presente siglo a otro tipo de confrontaciones mucho más preocupantes. Pero el polvo de aquellas batallas no se ha disipado en absoluto y las heridas permanecen abiertas. Si el mundo consigue recuperar, algún día, el clima apacible de las treguas duraderas, el conflicto resurgirá con toda seguridad ③.

En las aprensiones ilustradas ante la ciencia hay una reacción de defensa gremial, por supuesto. De pronto irrumpe un competidor potente y arrogante que además de proporcionar explicaciones para los fenómenos del mundo externo (ámbito al que debería limitarse, según la opinión más extendida), se atreve a aproximarse a las raíces de la naturaleza humana y a las complejidades de los fenómenos sociales. El desasosiego en los distinguidísimos sabios que se han dedicado, durante milenios, a cuestiones de tanta sutileza y sofisticación es perfectamente comprensible. Pero eso lo analizaremos más adelante. Porque hay un asunto previo que quiero discutir y se refiere a los efectos perniciosos de la divulgación científica. Hace tiempo que sospecho que los científicos se equivocaron de lleno cuando aceptaron el engañoso sendero del acercamiento de lenguajes y la seducción proselitista. De los vínculos comunicativos en manos de periodistas especializados o de científicos transmutados en propagandistas.

Me explicaré. El resto de gremios que se dedican a las más altas tareas de que es capaz el discernimiento y la creatividad humana (los pensadores y los artistas) no practican la divulgación. Al contrario, la desdeñan. Los filósofos se ofenden si se les pide que formulen sus mensajes de manera más comprensible, que los hagan más livianos y accesibles. Tienen a gala la complejidad en sus elaboraciones argumentativas porque los tópicos a los que se dedican así lo exigen. Y los artistas rigurosos demandan, sin tapujos ni inhibiciones, un esfuerzo ajeno de aproximación. Un peaje adicional de trabajo cognitivo por parte de los receptores si quieren disfrutar plenamente de las innovaciones en la composición musical, pictórica, poética o arquitectónica. Se da por descontado, en la cultura de excelencia, que para aproximarse a ella deben efectuarse esfuerzos suplementarios de comprensión. Solamente divulga la industria del entretenimiento. No así la cultura de altos vuelos que

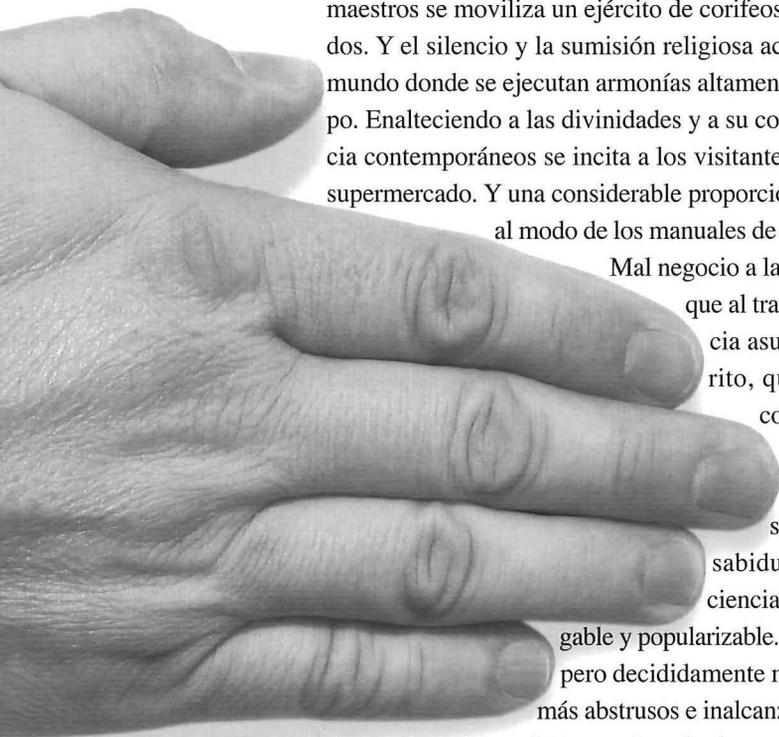
gusta de hollar fronteras insospechadas con criterios de rigor, penetración y consistencia. Desde el Olimpo se puede educar a los que se esfuerzan de veras en los sacrificios iniciáticos y puede aceptarse, asimismo, la crítica de los que consiguen franquear sus severos umbrales, pero jamás traicionar la densidad de los procesos y los fenómenos que allí se abordan haciéndolos digeribles para todos los gustos. Eso se considera un despropósito. Los gastrónomos de gran exigencia también se ofenderían si se les encomendaran trabajos de divulgación. Su arte demanda una larga instrucción en el afinamiento y la evaluación perceptiva y en ningún caso es reducible a fórmulas fácilmente apreciables por paladares primarios o embrutecidos.

Sabiduría y estatus

Al aceptar la vía de la divulgación la ciencia prescindió de un vector psicológico de enorme potencia: la distinción deslumbrante. La cima difícilmente alcanzable. Cuando los museos de arte programan exhibiciones monográficas de los grandes maestros se moviliza un ejército de corifeos para instruir al vulgo en la veneración y el respeto debidos. Y el silencio y la sumisión religiosa acoge las interpretaciones musicales en todas las salas del mundo donde se ejecutan armonías altamente trabajadas. De ese modo se crea y se alimenta el Olimpo. Enalteciendo a las divinidades y a su corte de oficiantes. En cambio, en muchos museos de ciencia contemporáneos se incita a los visitantes a tocar, a manipular y a jugar como si estuvieran en el supermercado. Y una considerable proporción de los materiales de divulgación científica se pergeñan al modo de los manuales de autoayuda, de los catálogos de productos para usar y tirar.

Mal negocio a la larga, aunque procure a menudo pingües beneficios, porque al transitar sin cautelas por el sendero de la divulgación la ciencia asume, de facto, una pérdida de rango. Se inflige un demérito, quiero decir. Las disciplinas y saberes dedicados a las complejidades del espíritu se han reservado un estrato definitivamente superior, una atalaya privilegiada que sólo comparten con los grandes creadores artísticos. Han sabido monopolizar, en definitiva, el verdadero altar de la sabiduría: el elusivo y exclusivo contacto con los dioses. La ciencia, en cambio, ha cometido el error de aceptar que es divulgable y popularizable. Conclusión: es un asunto menor. Importante, por supuesto, pero decididamente menor. Se trata de un conjunto de procedimientos que por más abstrusos e inalcanzables que parezcan se aplican, en último extremo, a cuestiones de orden práctico, a descripciones de las propiedades de los objetos del mundo exterior. Pero no pueden acercarse a los niveles de penetración que consiguen los que se adentran en los enigmas más sutiles del mundo interno, el de las ideas y de los sentimientos, con sus ocasionales y centelleantes nexos con los límites insondables. De ahí las diferencias de veneración social. Los segmentos cada vez más amplios de público educado y las elites ilustradas no pueden permitirse el desconocimiento del estrellato artístico o del Olimpo del pensamiento, pero pueden ignorar sin menoscabo la cúspide científica. Porque no hay tal. La ciencia es una sabiduría de primera división, eso no hay más remedio que aceptarlo, pero no llega ni llegará jamás a las cotas de elegancia y complejidad de los saberes completos. Ésa es la asunción más habitual.

Cuando los científicos pretenden asumir algún papel en los foros dedicados al análisis de los asuntos y quehaceres humanos hay que frenarlos, necesariamente, con firmeza inequívoca. Porque se equivocan. Hoy en día hay frentes de la biología que permiten hacer aproximaciones



preliminares, aunque consistentes, a las raíces de la condición humana, a los sustratos neurales del pensamiento y a los procesos que modulan la conducta social. Pero todo ello apenas roza la supremacía de las antiguas sabidurías. Los mandarinatos vigentes se aferran al monopolio porque las excitantes aportaciones de la genética, la neurociencia o la antropología (por poner algunos ejemplos), que llegan anunciadas por los diligentes divulgadores, acaban siempre por concretarse en unos detalles o añadidos sustanciales, pero intrascendentes a la postre. Datos adicionales, en definitiva, para un edificio empírico imponente que no puede alcanzar en ningún caso, por estrictas restricciones del método científico, la sabiduría genuina que sólo pueden avistar los elegidos. Es decir, los gurús ilustrados.

*Mandarinato cultural:
colusión del periodismo con
las ciencias humanas*

Hay que reconocer que ese descrédito se lo tiene algo merecido, la ciencia en general y la biología en particular, por haber dado un paso en falso por motivos de vanidad. Por haber usado la vía divulgadora no sólo para reducir distancias con

el público educado y educable, que eso sería un error subsanable al fin y al cabo, sino por intentar aprovechar el atajo para obtener una incidencia social destacada. Porque ya se sabe lo que acostumbran a encontrar, tarde o temprano, los que confían sus intereses a las empresas de publicidad o a las asesorías de imagen que es a lo que se dedica, preferentemente, el grueso del periodismo actual. Valga como ejemplo el fenómeno, bastante extendido, de que una buena parte de los periodistas científicos muestran una curiosa deriva anticientífica. De la ciencia les interesan primordialmente los escándalos, los fraudes, las connivencias con los intereses industriales o militares, las predicciones apocalípticas, los horizontes catastróficos, los avatares y los conflictos de la gestión medioambiental, las carreras genómicas y proteómicas, las luchas entre revistas por obtener primicias, los proyectos de grandes instalaciones, las desviaciones presupuestarias, etc. Es decir, la crónica de sucesos. Eso cuando no muestran sesgos y decantamientos peculiares hacia esoterismos y misticismos adornados con nuevos (o viejos) ropajes. Y por contra, acostumbran a huir despavoridos de todo aquello que se relacione con la actividad o el pensamiento científico de altura.

Aquella línea de defensa «olímpica» de las diferentes tradiciones de las humanidades es eficaz porque aprovecha debilidades estentóreas de la ciencia. Al situarse las sabidurías tradicionales en un eslabón inalcanzable por decreto y dejar al descubierto los rasgos de impaciencia e intemperancia de la atolondrada aventura científica, consiguen erigir un dique de considerable resistencia. Por tanto, debe esperarse que la tendencia a marginar el pensamiento científico continuará activa. Los estudiosos exigentes y los meros resistentes aterrorizados del campo de las humanidades continuarán guareciéndose en ese reducto. En los tiempos que corren, sin embargo, tengo para mí que todo el mundo sabe o sospecha (salvo los fanáticos anticientíficos, que ciertamente no son pocos) que se trata de un muro fundamentalmente retórico. De un dique que tiene como finalidad primordial moderar la impetuosidad de los científicos, recordarles (a los biólogos en particular) las dificultades de la empresa que han comenzado a encarar y permitir una cesión ordenada de algunos ámbitos de influencia cuando llegue el momento oportuno. Además de garantizar la continuidad de cátedras y canongías para todo el mundo, sin descartar su posible ampliación. El impulso, aparentemente incontenible, de etiquetar cualquier ámbito disciplinar de las antiguas (o las nuevas) humanidades con la marca «ciencia» responde a ese intento de encontrar garantías de pervivencia bajo paraguas de futuro. Decía, no obstante, que se trata de un dique retórico por-

que los estudiosos más atentos del campo de las humanidades se han percatado, perfectamente, de que las ciencias naturales han comenzado a explorar, desde hace tiempo y con paso firme, territorios antaño reservados a las nobles y añejas sabidurías sobre los humanos.

¿Pensamiento desertizado o fecundo?

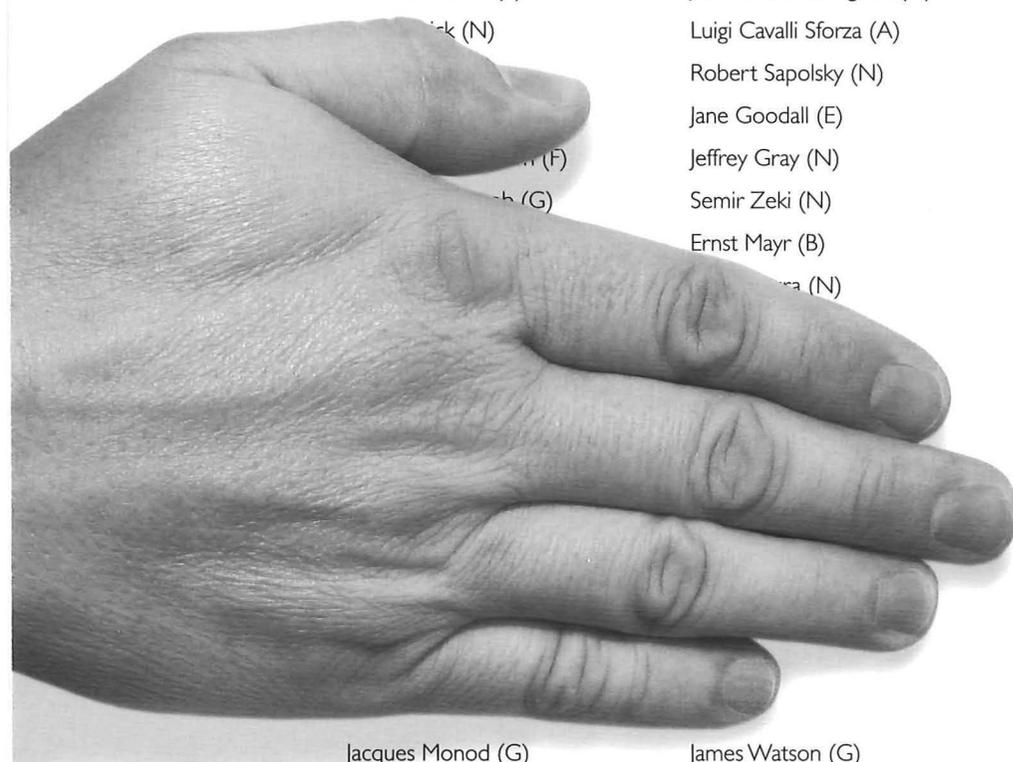
La Tabla I recoge los nombres de un puñado de investigadores y teóricos destacados que han frecuentado, en las últimas tres décadas, el ensayo de base científica con un grado de influencia considerable.

Mediante un repaso rápido a la Tabla podemos percatarnos de que junto a algunos grandes nombres de la Cosmología, la Genética y la Biología molecular abundan los autores de la Neurociencia, la Antropología, la Etología y la Biología evolutiva. Es decir, de los frentes de investigación que se han adentrado de una manera más decidida en ámbitos tradicionalmente restringidos a los saberes de las humanidades.

TABLA I. Una selección de autores de ensayo científico en el período 1970-2003

| | | |
|---------------------|--------------------------|--------------------------|
| Stephen Hawking (F) | Antonio Damasio (N) | François Jacob (G) |
| Edward Wilson (B) | Jean Pierre Changeux (N) | Mark Ridley (G) |
| Richard Dawkins (B) | Luigi Cavalli Sforza (A) | Herbert Simon (N) |
| Richard Dawkins (B) | Robert Sapolsky (N) | Lynn Margulis (B) |
| Richard Dawkins (B) | Jane Goodall (E) | Eric Kandel (N) |
| Richard Dawkins (B) | Jeffrey Gray (N) | Steven Weinberg (F) |
| Richard Dawkins (B) | Semir Zeki (N) | Matt Ridley (N) |
| Richard Dawkins (B) | Ernst Mayr (B) | Joaquín Fuster (N) |
| Richard Dawkins (B) | Richard Dawkins (B) | Jared Diamond (A) |
| Richard Dawkins (B) | Richard Dawkins (B) | Rodolfo Llinás (N) |
| Richard Dawkins (B) | Richard Dawkins (B) | Richard Dawkins (B) |
| Richard Dawkins (B) | Richard Dawkins (B) | Steven Pinker (N) |
| Richard Dawkins (B) | Richard Dawkins (B) | Daniel Dennet (N) |
| Richard Dawkins (B) | Richard Dawkins (B) | Richard Feynman (F) |
| Richard Dawkins (B) | Richard Dawkins (B) | Gregory Chaitin (M) |
| Richard Dawkins (B) | Richard Dawkins (B) | John Maynard Smith (B) |
| Richard Dawkins (B) | Richard Dawkins (B) | Rita Levi Montalcini (N) |
| Richard Dawkins (B) | Richard Dawkins (B) | Oliver Sacks (N) |
| Richard Dawkins (B) | Richard Dawkins (B) | Marvin Mishkin (N) |
| Richard Dawkins (B) | Richard Dawkins (B) | Stephen Jay Gould (B) |
| Richard Dawkins (B) | Richard Dawkins (B) | Frans DeWaal (E) |
| Richard Dawkins (B) | Richard Dawkins (B) | Paul Churchland (N) |
| Richard Dawkins (B) | Richard Dawkins (B) | Michael Gazzaniga (N) |
| Richard Dawkins (B) | Richard Dawkins (B) | Juan Luis Arsuaga (A) |
| Jacques Monod (G) | James Watson (G) | |
| Francis Crick (N) | Roger Penrose (F) | |
| Freeman Dyson (F) | Martin Rees (F) | |
| John Searle (N) | Noam Chomsky (N) | |
| Freeman Dyson (F) | Gerard Edelman (N) | |

F (Física-Cosmología); G (Genética); N (Neurobiología/Neurofilosofía); A (Antropología); E (Etología); B (Biología); M (Matemáticas)



En la selección no están, ni muchísimo menos, todos los que son, pero son –con toda probabilidad– todos los que están, aunque debo precisar que no he usado ningún criterio objetivo para confeccionarla. La Tabla constituye, por consiguiente, un escaparate totalmente arbitrario porque podrían montarse otras versiones con un notable trasiego de protagonistas. Pero cumple, espero, el objetivo de señalar que existe una copiosa producción de ensayo científico con actores reconocibles. Algunos de ellos ya han fallecido, pero la gran mayoría se mantienen activos y si se les pudiera reunir en un foro de discusión sospecho que los resultados serían bastante más útiles que los de esos festivales que montan los políticos y los mandarines culturales al uso en Davos, en las Montañas Rocosas, en Rio de Janeiro, en Barcelona o en cualquier rincón propicio con obstinada regularidad.

Con ese elenco pretendo ilustrar, en definitiva, que existe un flujo impetuoso de pensamiento que surge de las filas de la ciencia. Ha venido siendo así, en realidad, durante los últimos tres siglos, pero la cosecha ha devenido cada vez más regular y fecunda. Se trata, además, de un pensamiento que se acerca de manera progresivamente certera a algunas de las cuestiones que los saberes de base humanista han venido rondando durante milenios, sin lograr hincarles el diente para generar un conocimiento acumulativo. Es decir, por poner algunos ejemplos, ¿cuáles son los vectores distintivos de la naturaleza humana y de dónde han surgido?, ¿cuáles son los mecanismos que hacen posible el discernimiento, la creatividad y la individualidad humanas?, ¿cuáles son los procesos explicativos de las conductas individuales y grupales de los humanos? Y todo eso ocurre cuando en las tribunas más prestigiosas de la diseminación de ideas se entonan lamentos sin fin por la crisis y la desertización del pensamiento, o por la preeminencia de un supuesto «pensamiento único» cuya naturaleza nadie sabe identificar con precisión.

Sospecho que lo que hay es pura y simple desesperación. Una reacción de alarma que se nutre de la perplejidad ante el agotamiento y la reverberación vacua de las fórmulas tradicionales de encarar esas pesquisas, y de la aprensión ante el progreso, arduo pero sistemático, que el abordaje científico de esas mismas cuestiones va produciendo. De la constatación, al fin y a la postre, de la pérdida irreversible de terreno de los modelos de pensamiento que se sustentan en un entramado ideológico, ante aquellos cuyo andamiaje teórico requiere el contraste imperativo e incesante con los datos empíricos. Ante ese panorama la respuesta más extendida es el intento de marginación del pensamiento científico. El encastillamiento en los mandarinatos bien atrincherados y la censura sutil, pero decidida, de las corrientes invasoras. Porque hay que decir que el pensamiento científico está ahí. Se puede acceder a él con toda facilidad e inmediatez. Pero como si no existiera.

Tanto da que el trance histórico sea apacible y convide al intercambio tranquilo de puntos de vista, como que el brete sea mayúsculo y la sensación de inquietud generalizada. Se sigue prefiriendo echar una ojeada a los oráculos tradicionales (los sermones que secreta el Vaticano o las proclamas de los grandes Imanes), para combinarlas con las profecías de los oráculos modernos (los *think tanks* de politólogos y pseudofilósofos parlanchines), antes que dar cancha al pensamiento de base científica. Veamos un ejemplo estentóreo: durante el difícil periodo que inauguraron los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 y las consiguientes réplicas bélicas que les han ido sucediendo, el torrente de interpretaciones ad hoc por parte de un pensamiento humanista aparentemente revitalizado ha sido incontenible. En medio de esa inundación indigerible y, por regla general, de una portentosa inanidad no he sabido encontrar la menor referencia a vectores explicativos que la empresa científica ya puede empezar a proporcionar ④.

④ A. Tobeña (2002) «Revivida del pensamiento humanista? Aco-tacions a propòsit d'un cas singular», *L'Espill*, 11, 66-71. En el mismo trabajo se señalaban diversos estudios muy sugerentes para abrir senderos de aplicación del conocimiento científico a los conflictos humanos: R. D. Alexander (1987) *The biology of moral systems*, N.Y.: Aldine de Gruyter; Ch. Boehm (1999) *Hierarchy in the forest: the evolution of egalitarian behavior*, Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press; N. Chagnon (1988) «Life histories, blood revenge and warfare in a tribal population», *Science*, 985-992; M. Daly y M. Wilson (1988) *Homicide*, N.Y.: Aldine de Gruyter; D. L. Horowitz (2001) *The deadly ethnic riot*, Berkeley: California Univ. Press; E. Sober y D. S. Wilson (1998) *Unto others: the evolution and psychology of unselfish behavior*, Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press; A. Tobeña (2001) *Anatomía de la agresividad humana*, Barcelona: Galaxia Gutenberg; D. S. Wilson (2002) *Darwin's cathedral: evolution, religion and the nature of society*, Chicago: The University of Chicago Press.

Decíamos más arriba, sin embargo, que los humanistas más perspicaces saben apreciar la penetración de la empresa científica en todos los ámbitos del conocimiento y el comportamiento humano y se ocupan de analizar las implicaciones de tales conquistas. Pero la reacción ante esa constatación suele consistir en pregonar cataclismos antes que intentar establecer puentes fructíferos. Analizaremos con algo de detalle un caso paradigmático.

© F. Fukuyama (2002) *Our posthuman future*, Nueva York: Profile Books (trad. española: *El fin del hombre: consecuencias de la revolución tecnológica*, Barcelona: Ediciones B, 2002).

Las aprensiones anticientíficas de los gurús ilustrados: el caso Fukuyama

Los avisos recientes de Francis Fukuyama © sobre las amenazas de la biotecnología constituyen un ejemplo singular de las aprensiones de los gurús ilustrados. Fukuyama es una referencia inevitable del pensamiento político contemporáneo. Sus síntesis sobre la culminación de los procesos históricos en los sistemas democráticos modernos, con la concurrencia de ideas e iniciativas económicas bajo mecanismos flexibles de regulación y un recambio frecuente del poder político, tienen la gracia de que pueden llevarse incluso al modelaje en escenarios de simulación. Es decir, que pueden servir como pistas para investigar en modelos de juego social complejo. Aunque una gran mayoría de estudiosos europeos las han vituperado y menospreciado a base de esquematizaciones groseras, no han conseguido aminsonar ni su atractivo ni su pertinencia.

Estamos, en realidad, ante un académico que no sólo se atreve a plantear síntesis de alcance, sino que revisa la consistencia de sus ideas en función de nuevos datos y discute los flancos débiles. En la estela del desconcierto que sufrió el poder imperial vigente como consecuencia de los exitosos raids del islamismo radical, el 11 de septiembre de 2001, salió a la palestra para reafirmarse en sus planteamientos de fondo y señalar, sin embargo, una grieta relevante. Aclaró que en sus análisis sobre el devenir de la historia había minusvalorado la importancia de la biología: los cambios que pueden acabar introduciendo las fronteras aplicables del conocimiento biológico actual y el que empieza a vislumbrarse. Y eso sí, según él, que puede hacer variar los vectores esenciales del futuro social y generar escenarios históricos radicalmente nuevos.

En su último libro se ha adentrado monográficamente en el asunto y las conclusiones a las que llega son tremeundas. En sus palabras: «la biotecnología supone una amenaza fundamental para la esencia de la condición humana. El peligro proviene de su potencia para manipular nuestra naturaleza mediante unos procedimientos que simplificarán, en último término, la complejidad que nos caracteriza hasta reducirnos a alguna cosa que será menos que humana». Fukuyama ha inspeccionado, con meticulosidad, diversos frentes de avance de la biología contemporánea y señala cuatro ámbitos singularmente amenazadores: 1. la neurociencia cognitiva (es decir, el desciframiento de la señalización molecular que relaciona las variantes génicas y el desarrollo de los circuitos neurales con los talentos y el comportamiento); 2. la neurofarmacología (la posibilidad de modificar con sustancias altamente selectivas desde el estado de ánimo hasta los rasgos más idiosincráticos del carácter, los sentimientos y las motivaciones de las personas); 3. Las tecnologías de prolongación de la vida, con el uso de todo tipo de herramientas correctoras del envejecimiento que han llegado ya al estadio molecular; 4. las tecnologías de ingeniería y modificación génica propiamente dichas.

De los diversos flagelos biotecnológicos que pueden dinamitar, según Fukuyama, las bases sobre las cuales se han edificado las sociedades de individuos libres, destaca uno en particular porque hace ya largo tiempo que está plenamente activo. Usando de nuevo sus palabras: «la neurofarmacología es un precursor de las poderosas tecnologías biológicas del futuro que permitirán alterar las variedades del comportamiento humano y que pueden llegar a rediseñar la compleja gama de atri-

butos cognitivos y emotivos que caracterizan a la naturaleza humana. Casi todo lo que podamos imaginar como posibilidades de la ingeniería génica tiene su correspondencia hoy con el uso de los neurofármacos selectivos. Con sustancias como la fluoxetina (prozac) o el metilfenidato (rubifen), podemos alterar todo aquello que hasta hace poco habíamos considerado como el núcleo de la virtud y el carácter. La autoestima, el empeño, el coraje o el control de impulsos pueden ser sutilmente modificados por aquellas y otras sustancias. Usamos, por consiguiente, prótesis médicas para eludir el entrenamiento en el dominio de las carencias, debilidades e impulsos humanos. Comoquiera que tan sólo estamos comenzando a conocer los mecanismos del autoescrutinio consciente y de la compleja gama de emociones y sentimientos que nos distinguen como seres humanos, la prudencia debería ser un requerimiento imprescindible para adentrarnos por esos senderos. Y quizás convendría meditar a fondo si nos conviene, en realidad, transitarlos».

¿Hay en esta proclama de Fukuyama la ponderación y el buen sentido esperables en un miembro del Comité de Bioética de la presidencia norteamericana o se vislumbra algo más? Pienso que el tono alarmista, la profecía renovada del mundo feliz y ultrasimplificado denota la antigua aprensión de los humanistas y los científicos sociales hacia los horizontes que desvelan las ciencias naturales. Porque si echamos la vista atrás, la estrategia de acudir a las sustancias neuroselectivas para alterar el temperamento constituye una costumbre que los humanos vienen frecuentando, con sabiduría variable, desde hace milenios. ¿Cómo explicar si no los celebrados usos rituales del alcohol etílico en muchas sociedades? ¿Y cómo podría conseguirse la espectacular sincronización de los ritmos vitales contemporáneos sin la ayuda cotidiana de las cafeínas, las teínas y otras xantinas? Esas sustancias también presentan especificidad neural en sus acciones y alteran, de manera eficiente, el carácter y el estado de ánimo de los consumidores, pero no se ha considerado que supongan una amenaza grave para los fundamentos de la libertad política. Al contrario, a menudo se considera que la propician si se usan de manera prudente y ajustada a las normas sociales prevalentes. Y tampoco, que yo sepa, se han disparado las sirenas de alarma ante el uso de analgésicos, hipnóticos o vigorizadores sexuales altamente efectivos sugiriendo que pueden contribuir a una simplificación de la condición humana. Venimos usando una gran variedad de prótesis farmacológicas neuroselectivas desde hace bastante tiempo sin que esa práctica haya supuesto ninguna hecatombe, ni siquiera amenaza alguna, para la viabilidad de las sociedades libres. Por el momento, más bien debe considerarse que ha sido al revés. Sólo es preciso pensar, por ejemplo, en la definitiva contribución a la libertad femenina que han supuesto los fármacos anticonceptivos (que modifican sutilmente el estado de ánimo, las habilidades cognitivas y otros rasgos del temperamento femenino, ¡atención!). O en los espacios ganados para la libertad individual y comunal mediante la prescripción de psicofármacos a los que padecen trastornos mentales severos. O sea que todo parece indicar que la amenaza de la neurofarmacología que pregonaba Fukuyama se diluye considerablemente si se saben apreciar los efectos que tiene y ha tenido esa rama de la biología aplicada con una perspectiva más sosegada.

¿Confluencias fructíferas entre ilustrados y científicos? Más allá de los comités de bioética

Siempre puede replicarse, no obstante, que las garantías del pasado no sirven para prevenir los cataclismos futuros. Nadie osará negar que hay mucha carga de sentido común en esa prevención. La prudencia incrementada en el uso de

las nuevas y poderosas herramientas de intervención biológica es obligatoria, aunque no estoy seguro que las proclamas catastrofistas sean el mejor camino para propiciarla. Porque debe tenerse en cuenta, en primerísimo lugar, que existen alternativas de complejidad y no necesariamente sim-

plificadoras en los caminos que se abren y que están todavía por recorrer. El núcleo esencial de los miedos de Fukuyama es la simplificación. La erosión de los atributos distintivos que conforman la condición humana, de resultados de las modificaciones inducidas por las tecnologías de intervención génica y neuromadurativa. Una merma que podría conducir al derrumbe de los fundamentos normativos sobre los cuales edificaron, los ilustrados pioneros, el sistema de concurrencia libre y las garantías igualitarias en las sociedades democráticas. Fukuyama pregona, de nuevo, las sombras anticipaciones –clásicas, a estas alturas, gracias a Huxley, Orwell y epígonos diversos–, de las sociedades despóticas o felizmente esclavizadas bajo el imperio de la biotecnología aplicada a la regulación social. Anticipaciones muy preocupantes pero que no se han cumplido, por el momento, a pesar de los inmensos avances biológicos.

En la prédica de ese alarmismo, Fukuyama coincide con otros gurús del pensamiento humanista actual como Jürgen Habermas ⁶, que ha centrado sus inquietudes en la denominada «eugenesia liberal» que están propiciando los avances biotecnológicos. Es decir, en las posibilidades de elección de los atributos de la descendencia que ya han abierto las tecnologías de diagnóstico prenatal y selección de embriones, y que no hacen sino anunciar las opciones que serán viables con la introducción de los procedimientos de manipulación génica. Las prácticas hoy en día habituales en las clínicas de fecundación asistida cuando se descartan embriones que acarrean alguna anomalía heredable, a base de decantarse por el sexo no diseminador, se pueden ampliar perfectamente a la elección de sexo por motivos de preferencia razonada o de simple capricho parental. Y debe preverse, asimismo, una expansión muy considerable de las posibilidades de decidir, en función de la discrecionalidad parental, a medida que se vayan poniendo a punto los procedimientos de intervención génica directa, destinados a corregir o primar caracteres fenotípicos singulares. Ese panorama de libertad o discrecionalidad creciente en la «producción» de personas con atributos preseleccionados lleva a Habermas a afirmar, con alarma, en la conclusión de sus reflexiones: «¿no es cierto que la primera persona que llegara a establecer, en función de su conveniencia, la forma de ser de otra persona (en los atributos de su naturaleza), estaría con ello destruyendo las relaciones de libertad que se dan entre las personas de igual condición y que son el fundamento que garantiza sus diferencias como tales?». Hay coincidencia plena, por consiguiente, con el meollo de las preocupaciones de Fukuyama.

Son dilemas relevantes los que plantean esos distinguidos representantes de las nobles y antiguas sabidurías. Además del comprensible desasosiego ante unas fronteras inquietantes, a mí me parece vislumbrar, sin embargo, un ámbito de concordancia con las posiciones del pensamiento científico que puede ser muy aprovechable. Ambas posturas, Fukuyama de una manera muy directa y Habermas recreándose en el barroquismo tan grato a algunos discursos filosóficos, coinciden en apreciar las aportaciones que las ciencias naturales han ofrecido al conocimiento de la naturaleza humana. Los dos están de acuerdo, tácitamente al menos, en que los atributos morfológicos, fisiológicos y cognitivo/emotivos que caracterizan a los individuos de nuestra especie y que les dotan de un estatus singular en la biosfera, dependen de complejos engranajes moleculares susceptibles de ser descritos y modificados. Eso no lo discuten sino que lo aceptan como punto de partida. Y no me parece un mal comienzo. No lo es porque reduce la tradicional brecha mente/cuerpo sobre la cual se han erigido buena parte de los encastillamientos doctrinales. Y propicia, al tiempo, los vínculos de interconexión entre la sabiduría de las humanidades y la derivable de los diversos frentes de la investigación biológica. Muy particularmente los de las ciencias biosociales (la genética de la conducta, la neurociencia cognitiva, la paleontología, la arqueología y la antropología molecular etc.).

⁶ J. Habermas (2002) *El futur de la naturalesa humana: envers una eugènica liberal?*, Barcelona: Empúries.

⑦ E. O. Wilson (1998) *Consilience: the unity of knowledge*, Nueva York: Alfred A. Knopf (trad. española: *Consiliencia: la unidad del conocimiento*, Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2000). A. Tobeña (1999) «Enterrar les humanitats? La fagocitació científica com alternativa», *L'Espill*, 2, 36-43.

⑧ A. Buchanan, DW Brock, N. Daniels, D. Wickler (2000) *From chance to choice: genetics and justice*. Cambridge, UK: Cambridge University Press (trad. española: *Genética y justicia*, Madrid: Cambridge Univ. Press, 2002). Se trata del fruto del trabajo de un equipo de filósofos financiado por el Proyecto Genoma Humano (Programa sobre Implicaciones Éticas, Sociales y Jurídicas del Proyecto del Genoma Humano). Constituye un buen ejemplo de la disposición del poder científico a caminar codo a codo con las sabidurías de las humanidades.

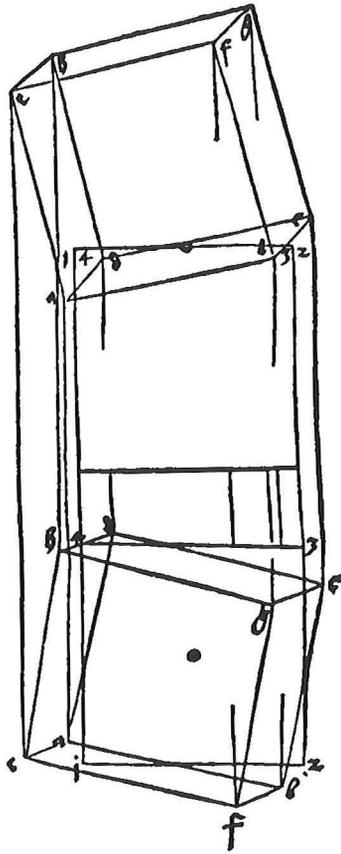
⑨ En dos trabajos recientes en *Quark*, 26, octubre-diciembre 2002, David Jou y Xavier Roqué se acercan, me parece, a la esencia de esa propuesta. El primero destaca la influencia decisiva para la cultura del siglo XX de las obras ensayísticas de los físicos (D. Jou (2002) «La divulgación de la física en el siglo XX», *Quark*, 26, 37-48). Y el segundo subraya los elementos de creación que contienen los trabajos ensayísticos de Albert Einstein (X. Roqué (2002) «Einstein como divulgador científico», *Quark*, 26, 49-56).

Si hay coincidencias de base como las mencionadas, son mucho mayores las posibilidades de iniciar programas de investigación que promuevan la fusión progresiva y fructífera de conocimientos. Algo que se parezca al programa de la *consiliencia* wilsoniana ⑦. En esas sendas recorridas al unísono podrán encontrarse, espero, nexos que deben permitir que los ilustrados sin complejos y los científicos prudentes se reencuentren no sólo para debatir sobre alarmas y catástrofes. Las confluencias pueden ser así mucho más productivas y destilar una mayor capacidad de previsión y de reacción ante las complejidades de los escenarios inmediatos, que los tinglados burocratizados en que acaban convirtiéndose los comités de bioética. Aunque debe reconocerse que, de vez en cuando, han generado un buen trabajo ⑧.

Conclusión De lo dicho hasta aquí se desprenden dos recomendaciones tentativas que pueden patrocinar el trabajo sinérgico entre la sabiduría de las humanidades y la de las ciencias. Primera: deben promoverse sitiales de máxima preeminencia para el pensamiento científico. Hay que incorporar el pensamiento científico al Olimpo de la sabiduría prescindiendo de tabúes y distinguiéndolo, con claridad, de las tareas meramente propagandísticas de la divulgación ⑨. Habrá beneficios para todos: para el propio Olimpo, en primer lugar, porque anda algo huérfano y desorientado sin la presencia de los científicos. Para las divinidades de las humanidades porque podrán reducir soledades y perplejidad. Y para las divinidades científicas porque ganarán en refinamientos y maldades. Segunda: debe incorporarse el *know how* y el personal altamente formado del campo de las humanidades a los programas de investigación que están en franca expansión en el ámbito de las ciencias biosociales. Unas disciplinas que están comenzando a cubrir el hiato entre dos culturas, la humanística y la científica, que se han debatido largamente en confrontaciones amargas y fútiles, sin percatarse que está surgiendo una cultura de fusión. Los beneficios ahí también alcanzan para todos ¡y vienen, además, en especie! Esas son las vías, me parece, para superar unos sesgos censoriales que perjudican a todo el mundo.



Alberto Durero, esquema

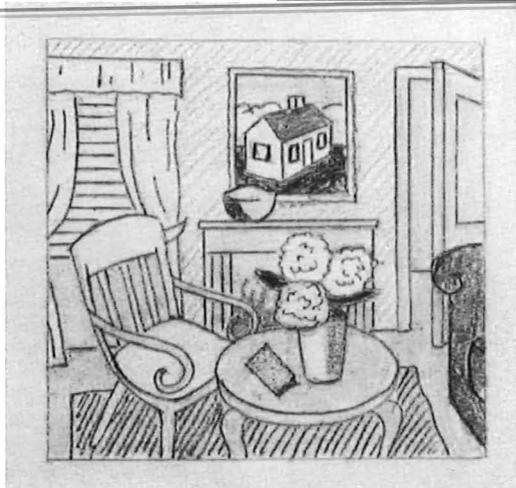


Modelo Yves Klein
(imagen de fondo)

Lichtenstein
Interior

David Byrne
Superego

Imagen del catálogo de unos
grandes almacenes



Instituciones liberales y naturaleza humana*

Félix Ovejero

Félix Ovejero Lucas es doctor en Ciencias Económicas y profesor de Ética y Economía y de Metodología de las Ciencias Sociales en la Universidad de Barcelona. Ha publicado, entre otros, los libros *De la naturaleza a la sociedad* (Península, 1987), *Intereses de todos, acciones de cada uno* (Siglo XXI, 1989), *Mercado, ética y economía* (Icaria, 1994) y *Las razones del socialismo* (con R. Gargarella, Paidós, 2001). Tiene en curso de publicación las obras *Republicanismo*. El debate contemporáneo y *Contra la epistemología indiferente*.

En contra de una opinión extendida, el liberalismo no tiene un fácil acomodo para la democracia. El liberalismo hace bandera de la libertad privada y si todos pueden decidir sobre todo, también pueden decidir sobre cómo yo debo vivir y, por tanto, mi libertad se ve menoscabada. Cuanto mayores son los ámbitos de decisión de la democracia, menos son los que me quedan a mí por decidir. La tensión entre democracia y libertad no es independiente de las motivaciones de los ciudadanos: si los otros a la hora de votar tienen en cuenta mi propia libertad, si los ciudadanos se comprometen con asegurar la libertad de todos, buena parte de la tensión desaparece. Por el contrario, la tensión se agrava cuando nadie tiene interés en la libertad de los otros, cuando los humanos son simples *homines oeconomici*, calculadores egoístas que únicamente se preocupan de ellos mismos, un modelo antropológico muy realista en opinión de muchos liberales. Una vez se asume que no hay otra naturaleza humana que el *homo oeconomicus*, la tensión entre liberalismo y democracia resulta inevitable. De hecho, si el egoísmo se asume como inevitable, la resolución de la tensión, si no se quiere abandonar el liberalismo, exige modificar el otro vértice del triángulo: rebajar la democracia, limitar su alcance, diseñar una democracia que «funcione» sin disposiciones públicas en los ciudadanos y que no se entrometa en sus vidas. Cuando se tiene una visión pesimista sobre la naturaleza humana, como esencialmente egoísta, y se quiere proteger la libertad «a no ser interferidos», la única democracia que parece aceptable es aquella que no reclama la participación a los ciudadanos y que busca las garantías de la protección de la libertad de los ciudadanos con independencia –al margen– de la democracia, desde unos derechos que no requieren el compromiso colectivo, el respeto de todos por lo que todos reconocen como justo. Esta será la versión más pura, aunque también se da otra, comprometida con la misma idea de libertad pero con otros supuestos antropológicos ligeramente más optimistas y que se apoya en la deliberación como sistema de toma de decisiones. Las dos aparecen comprometidas con el principio liberal de la libertad negativa, de la ausencia de intromisiones, pero varían en la confianza en las disposiciones públicas de los ciudadanos.

En el presente texto se examinarán dos modelos de democracia (liberal) que buscan compatibilizar el ideal democrático con los principios liberales sobre el trasfondo de la ausencia de disposiciones cívicas en los ciudadanos. Las dos aparecen comprometidas con una particular idea de libertad, entendida como «ausencia de interferencias», pero difieren en sus supuestos antropológicos: el modelo puro sólo contempla la existencia de *homines oeconomici* y comportamientos negociadores; el modelo «mixto» admite la existencia de una elite, de unos pocos individuos excelentes que razonan y deliberan según principios de interés general y de imparcialidad. En la primera parte, repasaré ambos modelos, sin detenerme en su crítica. En la segunda parte, mostraré que no hay razones para tomar como un dato incuestionable los supuestos antropológicos liberales. Una consecuencia de reconocer esta circunstancia es que pierde bastante de su rotundidad el dilema liberal entre «libertad individual» y democracia, y que cuando se contempla la posibilidad de disposiciones virtuosas, la tensión entre liberalismo y democracia deja de resultar inevitable. El problema

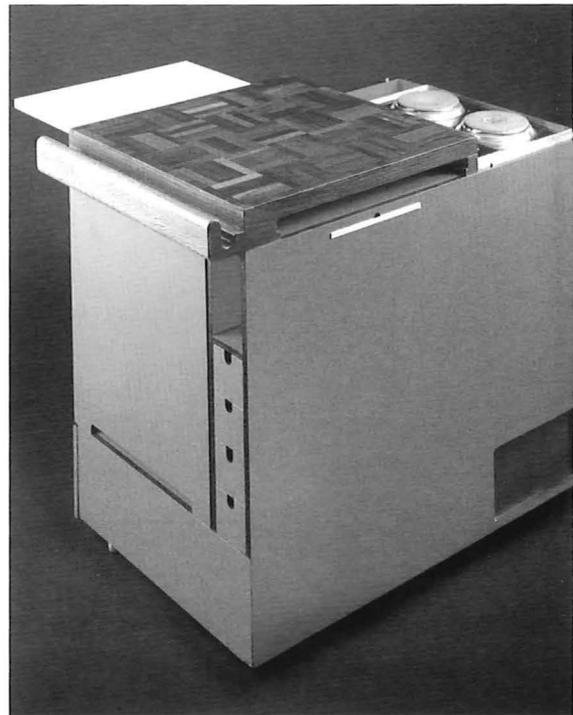
* Algunos de los puntos de vista sostenidos en este texto se han desarrollado con más detalle en otros trabajos de los que aquí se recogen algunos pasos: *La libertad inhóspita*, Paidós, Barcelona, 2002, cap. I y en «Democracia y mercado», A. Arteta, E. García y R. Maíz (eds.), *Teoría política*, Alianza: Madrid, de próxima aparición.

se desplaza entonces hacia los escenarios sociales que, entre las diversas disposiciones humanas, pueden favorecer aquellas más acordes con los ideales democráticos. De todos modos, la argumentación se quedará en las puertas de este asunto.

El liberalismo y la democracia

En una caracterización austera, el liberalismo aparece exclusivamente comprometido con el principio de la libertad negativa: A es libre de hacer X si nadie le impide –o le coarta para– hacer X. Una sociedad se juzga máximamente libre cuando son mínimas las intromisiones en la vida de los ciudadanos. Estos sólo aparecen obligados por las relaciones que han aceptado contractualmente, por sus compromisos asumidos voluntariamente. El paradigma del ejercicio de la libertad liberal es la relación de intercambio, relación en la que yo me comprometo a hacer A (realizar un trabajo, entregar un bien, pagar un dinero) a cambio de tu compromiso de hacer B. Esa relación, libremente aceptada, obliga a sus protagonistas y sólo a sus protagonistas. La opresión empieza cuando las decisiones de «otros» recaen sobre mí y mi libertad aumenta cuando aumentan los ámbitos de mi vida que están excluidos de esas decisiones: la privacidad es el reino de la libertad, frente a la opresión de «lo público» ①. En ese sentido, la democracia, entendida en su sentido tradicional, como autogobierno del pueblo, no tenía fácil acomodo en el núcleo liberal. La democracia parecía exigir la participación de todos en la toma de decisiones que afectan a todos. Un sistema con esas características atentaba de dos modos muy fundamentales contra la libertad negativa. Por una parte, las decisiones de la comunidad, lo que le parecía bien a la mayoría, regulaban buena parte de la vida de cada uno. Por otra parte, exigía una disposición cívica, una participación en la gestión de la vida colectiva que, aun si acorde con ciertos ideales de vida, estaba lejos de poder reclamarse en –o presumirse a– el conjunto de los ciudadanos. Al liberal no le importa –incluso puede mostrar su contento con– que la gente, si ese es su deseo, participe en la política o ayude a los pobres, pero, en todo caso, le parece condenable que se exija esa participación o que se obligue a pagar impuestos. Desde esa sensibilidad, de un modo u otro, la democracia derivaba en intromisiones, establecía «imposiciones» que no eran resultado de un consentimiento libremente asumido.

El liberalismo encontró en la democracia de representantes una razonable forma de resolver sus problemas de compatibilidad con la democracia. En ese marco institucional los ciudadanos se limitan a elegir unos representantes –a seleccionar, dirán otros– que serán los encargados de asumir las tareas de gobierno. En la democracia de representantes el componente igualitario de la democracia se ve seriamente menoscabado. Los representantes disponen de un poder superior a los ciudadanos: pueden proponer leyes, votan directamente las propuestas de ley, su peso (su voto) en el parlamento (uno entre cientos) es mucho más relevante que el de los votantes (uno entre millones, comúnmente). En ese sentido, los representantes actúan como una suerte de aristocracia elegida. Eso sí, mientras la igualdad de poder queda reducida a la fórmula «un hombre, un voto», la libertad negativa se ve garantizada. De



① Distinción ella misma plagada de aristas: M. Passerin d'Entrèves, U. Vogel (eds.) *Public and Private*, Roudledge: Londres, 2000.

Diseño de Joe Colombo
(página izquierda)

Imágenes de Casa Viva,
Lexington, Interni...



LONDON LIVING REDEFINED.

EXCELLENT RENTAL YIELDS UP TO 11.95% 3RD AND FINAL PHASE

THE STUNNING NEW SHOW APARTMENT AT THE LEXINGTON

OPEN 7 DAYS A WEEK.

London's most exclusive new apartment building. The Lexington, in a perfect location between the City and Kingston, is set to redefine London living. It's a superbly designed building, offering apartments and penthouses with breathtaking views over 11 acres of park or over the west facing landscaped courtyard. Naturally, it has every luxury feature from underground parking, high tech security and a private gymnasium, all with impeccable style and painstaking attention to detail. Now that the London property market is looking stronger than ever, it's also a marvellous investment.

The Lexington - London living redefined. See the excitement of The Lexington - visit our marketing suite today

2 BEDROOM APARTMENTS FROM £250,000 TO £350,000
2 & 3 BEDROOM PENTHOUSES FROM £350,000 TO £550,000

0171 250 0404

SAVILLS DE GROOT COLLIERS Metropolis

diversos modos. En primer lugar, mediante la profesionalización de la actividad política, las tareas de gestión ya no demandan la participación de los ciudadanos, sino que se delega en ciertos individuos que libremente –en una relación de intercambio– se ofrecen a realizar un trabajo (grato o no, como cualquier otro), por el que son retribuidos, individuos que son seleccionados mediante elecciones (y no, por ejemplo, mediante oposiciones o a través de un departamento de personal). En segundo lugar, el Estado es neutral, no alienta las disposiciones participativas, no favorece ciertos modos de vida (acordes con las virtudes cívicas) y desalienta otros, no se entromete en la vida de nadie. La política es cosa de los profesionales de la política y a los ciudadanos no cabe reclamarles ninguna preocupación por la vida de todos. En tercer lugar, existe un amplio catálogo

de derechos recogidos constitucionalmente, que se imponen como fronteras externas a la voluntad de la comunidad política, y que protegen la libertad negativa: la garantía de los derechos es externa, no depende de su reconocimiento como justos por parte del demos, no requiere el compromiso de la ciudadanía con ellos. Finalmente, diversas instituciones contramayoritarias (*judicial review*, bancos centrales) arrebatan a los ciudadanos –y a sus representantes– buena parte de las tareas públicas, les «liberan» de responsabilidades, y aseguran la protección de derechos o del funcionamiento de los procesos sociales sin necesidad de un compromiso cívico de los ciudadanos.

La democracia liberal tiene que resolver el equilibrio entre su función como institución política (resolver los asuntos públicos), su fundamentación liberal (preservar la libertad negativa) y su principio de legitimidad democrática

(la voluntad expresada en votos). En esa labor es importante el mecanismo de selección de los representantes: los votos han de seleccionar (identificar) a los que (mejor) gestionan las tareas públicas. De acuerdo con su inspiración liberal el mecanismo está diseñado para funcionar sin virtud o con el mínimo de virtud. En ese sentido, guarda parecidos no irrelevantes con el mercado, paradigma de institución liberal, en donde multitud de relaciones de intercambio, contractuales y por tanto libres, aseguran la resolución de tareas colectivas sin que nadie se encargue de ello ②. Como nos recuerda la conocida metáfora de la mano invisible, el mercado es un sistema de coordinación de las decisiones económicas que garantiza la reproducción de importantes actividades sociales sin que nadie se ocupe de procurar bienestar social. El productor no está interesado en satisfacer las necesidades de los consumidores, pero sabe que se ha de esforzar por hacerlo del mejor modo, si no quiere quedarse sin clientes. Por su parte, el consumidor, cuando un producto no le gusta, se cambia a otro y, así, con su comportamiento penaliza al productor ineficiente, o dicho de otro modo, selecciona a aquel que ofrece lo mejor al mejor precio. Aun si ignorante acerca de cómo se elaboran las mercancías que adquiere, con sus elecciones de consumo, asegura que la gestión de las actividades económicas queda en manos de los gestores más eficientes. De todo ello, nos beneficiamos todos. Nadie está interesado en el bienestar de nadie, pero cada uno, con sus acciones, asegura, en algún grado, el mejor escenario para los otros, para todos.

② Nunca está de más advertir que el mercado contractual mencionado es virtual, es el de los manuales de microeconomía convencionales; en el mercado real existen instituciones centralizadas, jerárquicas, reguladas por normas, con enorme capacidad de controlar las vidas de las gentes, como las empresas.



③ J. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Nueva York: Harper, 1949; A. Downs, *An Economic Theory of Democracy*, Nueva York: Harper and Row, 1957.

④ Sobre las ideas psicológicas de los federalistas: M. White, *Philosophy, The Federalist and the Constitution*, Oxford: Oxford U.P. 1987: págs. 85-130.

⑤ G. Brennan, L. Lomasky, *Democracy and Decision*, Cambridge: CUP, 1993. Por supuesto, en sentido estricto, tales votantes no podrían ser calificados como virtuosos.

⑥ Por ejemplo, cabría imaginar un sistema de competencia desprovisto de toda virtud, de toda disposición pública: con ciudadanos y representantes egoístas y en donde las decisiones se toman a través de procesos de negociación. En este caso los representantes vendrían a ser como una suerte de abogados (o de gestores de fondos) de sus representados, que defenderían (sin compartirlos) sus objetivos y, en el parlamento, negociarían entre ellos hasta alcanzar acuerdos. Sus estrategias políticas no arrancarían de la convicción, sino que vendrían a ser la resultante de un vector con dos coordenadas: por una parte, en el mercado político, la búsqueda de un mayor número de clientes (votos), y, por otra, en las instituciones, la consecución de mejores posiciones para los puntos de vista de sus votantes; siempre movidos, en un lado y en otro, por su propio interés. Del mismo modo, se podría explorar el álgebra completa de los otros (siete) escenarios y ver su acomodo a las diversas realidades. Un escenario de ciudadanos egoístas, políticos virtuosos y procesos de deliberación, se correspondería con la temprana república norteamericana, al menos con la imagen más idealizada que se puede extraer de algunos textos de aquella época: los ciudadanos ignorantes y estrechos de miras, atentos sólo a su particular beneficio, elegirían a los más virtuosos entre ellos que, una vez en el parlamento, desprendidos ya de toda subordinación a sus representados, discutirían y modificarían sus puntos de vista, hasta recalcar en las tesis más justas. En todo caso, la estructura de oferta y demanda se mantiene en los diversos escenarios.

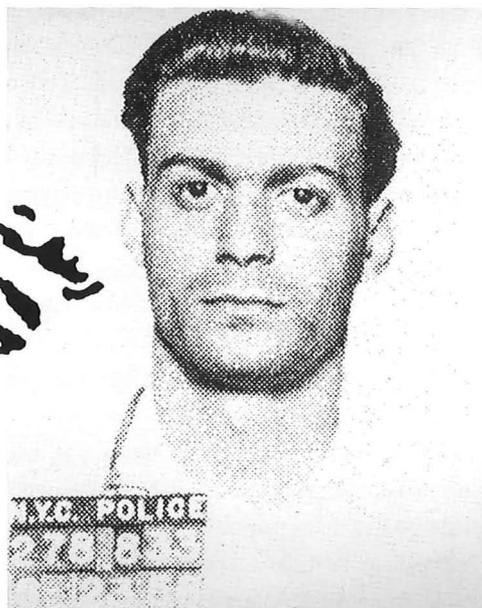
Pues bien, desde cierto punto de vista, la selección de los representantes políticos guarda interesantes analogías con el mercado económico ③. Los políticos se comportan como empresarios que ofrecen ciertos productos (programas) y compiten por obtener el mayor número de clientes (votos). Por su parte, los votantes, como los consumidores, se orientan hacia el producto que juzgan más atractivo. Las propuestas no se discuten y deciden entre todos los ciudadanos y luego se busca quién las lleve a cabo, sino que, primero, se eligen unos representantes y luego éstos toman las decisiones. Para acceder al poder, los políticos tienen que obtener el mayor número de votos. Los ciudadanos se limitan a escoger las propuestas que les resultan más atractivas. Los partidos políticos compiten entre sí, presentan unas ofertas electorales, unos programas, y los ciudadanos eligen entre esas ofertas según sus preferencias. La selección, en principio, recae sobre propuestas, pero lo que se selecciona son individuos, representantes. En el parlamento los representantes gozan de plena autonomía respecto a los votantes, que no pueden revocarlos, exigirles cuentas u obligarles a seguir sus instrucciones. A través de procesos de negociación y/o deliberación, los parlamentarios toman decisiones que recaen sobre el conjunto de la ciudadanía.

Los ciudadanos, con sus elecciones sobre los productos, seleccionan a los mejores productores. También aquí, en la información, se mantiene el parecido con el mercado: el consumidor no necesita saber cómo se elabora una comida, pero si no le gusta, cambia de restaurante y, de ese modo, con sus decisiones de consumo, castiga a quien no lo hace bien y, por exclusión, detecta al buen productor. Los consumidores, a pesar de su ignorancia, con sus comportamientos, permiten reconocer a los mejores productores y castigar a los ineficientes. La penalización es el resultado de la acción de todos, pero no es la voluntad de nadie. El paralelo se mantiene en las motivaciones: en el mercado, el panadero puede hacer buen pan por gusto por el oficio, por amor a sus semejantes o porque, si quiere obtener beneficios, no le queda otro remedio; del mismo modo, en el sistema político, tal y como se ha descrito, no se presumen disposiciones cívicas, participativas, aunque tampoco se excluyen. Sencillamente, no se necesitan. Los políticos se pueden mover por sentimientos públicos, por sus convicciones, o por sus intereses, pero, en todo caso, sea cual sea su objetivo, para realizarlo, tienen que obtener el máximo de votos y ello les impone atender a las demandas de los votantes. En el segundo caso no se requiere virtud, entendida aquí en su sentido más austero, como «sentimiento cívico» o «disposición pública»: el representante se comporta como un *homo oeconomicus* y atiende a los votantes para asegurarse el poder. Es el escenario que, en el origen de la democracia americana, parecía contemplar Alexander Hamilton al escribir que «el mejor modo de asegurarse la fidelidad de la humanidad consiste en que sus intereses coincidan con sus obligaciones» (*Federalist papers*, 72). Cuando otro Federalista, Madison, sostenía que las instituciones políticas tenían como función asegurar el gobierno de «aquellos hombres con mayor sabiduría y capacidad de discernimiento» (*Federalist papers*, 57), parecía estar pensando en el otro caso, en que las elecciones permitirían identificar a los más virtuosos o excelentes, a los mejor informados e interesados honestamente



por el bien común ④. Por su parte, también los ciudadanos se pueden regir (formar sus preferencias) por sus intereses o por sus ideas de justicia. Los ciudadanos pueden votar a los partidos atentos a sus demandas particulares, pero también pueden optar por aquellos partidos que, en su opinión, procuren el interés general. Una razón para esto último podría ser que, advertidos como están de que, a diferencia de lo que sucede en el mercado, su preferencia por X no garantiza su obtención de X, esto es, de que su voto en particular (uno entre millones) no es decisivo respecto a los resultados obtenidos, hacen de la acción de votar una actividad puramente expresiva (elijo X para que se sepa que quiero X) de convicciones, de manifestación de sus puntos de vista éticos, impersonales ⑤. Finalmente, los supuestos anteriores tampoco excluyen que los representantes, virtuosos o interesados en su trato con los ciudadanos, a la hora de tomar decisiones en las instituciones, deliberen, en nombre de las mejores razones, o negocien, según la fuerza de cada cual. Por ejemplo, cabe perfectamente

imaginar un político virtuoso en el trato con sus representados, que comparta y defienda convencidamente sus intereses por considerarlos justos y que en el parlamento sólo confíe en el poder de la negociación, no en la eficacia de los argumentos, porque, por ejemplo, juzgue que sus rivales políticos defienden los intereses de un grupo opresor (de otra clase social, de otra nación) y que, por ello, no hay lugar para las razones. De hecho, esa situación se corresponde bastante bien con los partidos socialdemócratas anteriores a la segunda guerra mundial. Lo único que se excluye es la deliberación y la participación de los ciudadanos: las preferencias de los votantes, basadas en el interés o en la justicia, están dadas. El sistema está diseñado para operar con el mínimo de costos de participación, con el mínimo de exigencia de disposiciones públicas ciudadanas.



Andy Warhol:
Most Wanted Man



La combinación de las diversas posibilidades anteriores dibuja varios (ocho) escenarios posibles ⑥. Pero aquí nos interesa destacar la primera variante, la que permitía reconocer un matiz entre los pasos citados de Hamilton y de Madison, y que traza línea de demarcación entre dos liberalismos según sus particulares hipótesis antropológicas. Los dos mantienen el compromiso normativo con la defensa de la libertad negativa, lo que, para el caso de la democracia, como se viene diciendo, se traduce en un diseño institucional que no reclama la participación ciudadana para su funcionamiento, que limita la capacidad de decisión del demos y que se muestra *neutral* respecto a las distintas concepciones del bien. La diferencia radica en la desigual confianza en las disposiciones humanas y en el criterio de fundamentación de las decisiones. Respecto a las disposiciones: el primer liberalismo (*puro*) no contempla otro individuo que el *homo economicus*, egoísta y racional; el otro liberalismo (*mixto*) reconoce la posibilidad de ciudadanos más excelentes, honestamente interesados en el interés general. En el primer caso, el sistema de competencia política, al modo del mercado, obliga a los políticos al *buen comportamiento*, a atender los intereses de los votantes, incluso si ese *buen comportamiento* no se realiza por las *buenas razones*. Después, en el parlamento –y ahí ya aparece la diferencia en el procedimiento de decisión–, los representantes políticos, mediante procesos de negociación, toman decisiones que se corresponden –en la

medida que la capacidad de negociación de cada cual se relaciona con su fuerza electoral (votos)—con cierta idea del interés general. Nadie está comprometido con el «interés general» y, de hecho, las decisiones que se adoptan, no son resultado de deliberaciones que apelen a criterios de imparcialidad o de bienestar general, pero, en principio, el propio diseño del escenario político obligaría a recalar en acuerdos «morales» ⑦.

La otra variante de democracia asume una discontinuidad antropológica en el seno de la ciudadanía, entre los votantes ignorantes y una aristocracia moral ⑧. Existen individuos más excelentes que otros y el mercado político permite identificarlos. Una vez en el parlamento, los más virtuosos, honestamente interesados en el bienestar de la comunidad, mediante procesos de deliberación, argumentan sus juicios, corrigen sus opiniones, a la luz de principios normativos generalmente aceptados, que les permiten recalar en las decisiones más justas. En este caso, los *buenos comportamientos* de los representantes obedecen a las *buenas razones*: no sólo se comportan como virtuosos sino que son virtuosos. La competencia electoral, en este caso, actuaría como un *selector ciego*, como la selección natural: se selecciona una propiedad sin que exista un sujeto *consciente* encargado de identificar y seleccionar. Los votantes, aun si desinformados y nada interesados en los asuntos públicos, con sus elecciones, con sus votos, seleccionarían a los más excelentes, del mismo modo que en el mercado, los consumidores, también ignorantes acerca de las condiciones de producción, seleccionan, con sus elecciones de consumo, a los productores más eficientes. El votante ignora la gestión pública pero, con su voto, si está satisfecho con el producto final, reconoce a quien lo hace bien, al modo como sucede con el comprador de una televisión que no sabe cómo funciona o se fabrica una buena televisión, pero si el producto le gusta (el sonido, la imagen, etc.) y se lo queda, con su elección del producto «elige» al buen productor, porque, al fin, como dejara dicho Aristóteles, «en un banquete (el juez es) el invitado, no el cocinero» (*La Política*, 1282b14).

La diferencia en las posibilidades de virtud aparece vinculada a la diferencia en el proceso de decisión y, al final, al criterio de justificación. Cada modelo de democracia liberal está asociada a un sistema de decisión basado en distintos principios normativos. En el caso de la democracia liberal pura, si no existen individuos virtuosos, sólo cabe la negociación y, por tanto, las decisiones, en el mejor de los casos, se tomarán de acuerdo con los intereses de la mayoría. En la medida en que un utilitarismo liberal aparece comprometido con los supuestos de que todas las preferencias valen igual, de que no hay preferencias mejores que otras, y que cada uno cuenta como uno, resulta fácil encontrar una justificación de la democracia liberal desde el principio utilitarista de la maximización del bienestar agregado. En el caso de la democracia liberal mixta, si se contempla la posibilidad de algunos individuos excelentes y se presume que el sistema político es capaz de identificarlos, la deliberación tendrá lugar y, con ella, con la posibilidad de aquilatar las distintas opiniones desde criterios de imparcialidad, se abre la posibilidad de adoptar las decisiones más justas.

Cada uno de los dos modelos básicos se enfrenta a serios problemas que hacen que, incluso en los términos de la propia justificación en la que se basan, se encuentren con dificultades insalvables. No abordaré aquí esa crítica en detalle, pero sí recordaré sus líneas generales ⑨. Para que el modelo puro funcione, para que asegure la maximización del bienestar agregado, se necesitan, entre otras cosas: que no existan barreras a la entrada al mercado político para nadie, de modo que cualquier pueda ofrecer sus propuestas; que los votantes tengan acceso a buena información acerca de las ofertas políticas y de sus intereses; y que todos los intereses estén en condiciones de «aparecer» en el mercado. Sólo en esas condiciones cabe la posibilidad de asegurar el bienestar social.

⑦ La idea de la moral por acuerdo, de que la justicia es el punto de equilibrio de un proceso negociador, encaja perfectamente en la antropología liberal (y en cierta idea de la política): D. Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford: Clarendon Press, 1986.

⑧ Que se traduce en un elitismo «democrático» de hondos raíces liberales. Cf. A. Kahan, *Aristocratic Liberalism*, Oxford: Oxford U.P., 1993. B; Manin, *Principes du Gouvernement Représentatif*, París: Calmann-Lévy, 1995. Democrático porque, finalmente, se justifica desde la «voluntad general». Frente a ese elitismo, claro es, hay una larga tradición directamente antidemocrática, cuyas tesis centrales han sido exploradas por J. Femia, *Against the Masses*, Oxford: Oxford U.P., 2001. Su historia ha sido repasada con detalle por S. Giner, *Sociedad Masa*, Barcelona: Península, 1979.

⑨ Con más detalle en F. Ovejero, *La libertad inhóspita*, Barcelona: Paidós, 2002., cap. 3.

Y sucede que ninguna se satisface: la entrada al mercado requiere unos enormes recursos (costos de las campañas) que limitan las ofertas posibles a unos cuantos poderosos que, además, en virtud de explicables filtros cognitivos (resultado del tipo de experiencias a los que están expuestos), limitan seriamente los problemas y propuestas de solución; la información se ve enturbiada porque la maximización del número de votos en un marco de competencia política lleva a ofrecer programas políticos de contornos difusos, que no molesten a ningún votante potencial (cheques en blanco) o contradictorios (prometer todo a todos); en el mercado político no están representados intereses decisivos para la propia continuidad de la propia comunidad política (las futuras generaciones, por ejemplo), de tal modo que se viola el principio de comunidad relevante: en un escenario de *hominis oeconomici*, cuando no todos los afectados por las decisiones están en condiciones de hacer oír su voz, el mercado político actúa contra los mudos, contra aquellos que están en condiciones de pagar pero no de quejarse, como es el caso de las futuras generaciones. En esas condiciones, los resultados de las votaciones están muy lejos de asegurar la maximización del bienestar social. Las cosas no le van mejor al modelo mixto. El mercado político presenta inevitablemente unas características propias de un mercado de información asimétrica y como ha mostrado la teoría económica en tales mercados (es el caso de los servicios técnicos: médicos, mecánicos, abogados) la mercancía mala acaba por sustituir a la buena, o dicho de otro modo: la virtud no puede ser detectada. La asimetría informativa es resultado de las propias reglas del juego (los votantes no son virtuosos ni están informados) y también de la naturaleza de las decisiones políticas, que recaen necesariamente en escenarios futuros, imprevistos, ante los que el político no puede anticipar sus respuestas. En esas condiciones el político tiene un enorme poder discrecional para determinar cuáles son los problemas y su importancia, qué información se ha de suministrar a los ciudadanos y cuál se puede escamotear. Las «soluciones» del mercado tampoco sirven: no hay modo de detallar los contratos, los programas, ante un votante que, por definición, no está informado ni tiene interés en las actividades públicas. Así las cosas, el buen político no puede transmitir la calidad de su gestión ante un votante que tampoco puede aquilatar la importancia o realismo de los problemas que le presentan, la dificultad real de sus «soluciones» y si existen otros asuntos más importantes que no aparecen. Por lo mismo, tampoco tiene razones para fiarse de lo que digan los partidos de la oposición, de si sus denuncias son ciertas o sus propuestas eficaces. En breve, el sistema se muestra incapaz de detectar la virtud, no hay modo de identificar a los más excelentes y, por ende, no hay modo de asegurar las decisiones mejor informadas, las basadas en razones más poderosas, imparciales y justas.

© A. Schotter, *Free Market Economics*, Londres: B. Blackwell, 1990.

Los modelos humanos

En todo caso, de lo que no cabe dudar es de la coherencia –sobre todo en su versión «pura»– del diseño liberal, desde el pesimismo antropológico y la prioridad de la libertad negativa: si se asume que los procesos de decisión se rigen por intereses, para evitar que las mayorías exploten a las minorías, resulta obligada una protección mediante derechos e instituciones contramayoritarias; si no cabe esperar un compromiso de las gentes con el bienestar de los otros y la neutralidad liberal veta alentar los valores cívicos, sólo cabe pensar en una protección *prepolítica* de los derechos y de la «privacidad»; la delegación de las decisiones a los profesionales de la política resulta acorde con una ciudadanía ajena a los asuntos públicos y con unos poderes políticos (neutrales) que no se entrometen en el aliento de una cultura cívica. Coherencia que, no se olvide, se hace a costa de vaciar a la idea de democracia de buena parte de su contenido tradicional como autogobierno colectivo. Porque el problema esencial

persiste: la incompatibilidad entre liberalismo y democracia... mientras no se modifique el tercer vértice del triángulo: el modelo de comportamiento egoísta. Las tesis antropológicas del liberalismo y las tesis normativas resultan incompatibles con la democracia. Para decirlo con rotundidad: no hay modo de cerrar un triángulo que tiene por vértices el egoísmo, la libertad «privada» y la democracia participativa.

Vistos los problemas desde el lado de la democracia, la mirada se vuelve hacia los supuestos antropológicos y ahí la pregunta es inmediata: ¿hay que resignarse a la tesis del *homo oeconomicus*? La respuesta a esa cuestión tiene, por lo menos, dos vertientes. La primera se refiere a lo que sabemos de las disposiciones humanas, a la supuesta «naturalidad» del egoísmo. La segunda atañe a los escenarios sociales que, con independencia de las disposiciones, sean las que sean, alienan unas y reprimen otras y, por implicación, favorecen o minan las posibilidades de realización del ideal democrático. Aquí me interesa sobre todo la primera cuestión. De todos modos, su análisis nos dejará en las puertas –que no se traspasarán– de la segunda y de un importante asunto: la compatibilidad entre mercado y democracia.

Respecto a la primera cuestión no hay lugar para la duda: los humanos no somos egoístas «por naturaleza». No porque no seamos «naturalmente» nada, sino porque somos «naturalmente» muchas más cosas. No es cierto que nazcamos con la mente en blanco y que todo dependa de la educación, de la «cultura». Nacemos con muchas disposiciones o con disposiciones programadas en nuestros genes que, aunque no sean innatas, se desarrollan a lo largo de nuestra vida, como sucede con la dentición o el deseo sexual. La investigación psicobiológica contemporánea ha mostrado que nacemos «sabiendo» bastantes cosas: que tenemos ciertas ideas espaciales, psicológicas, competencias para el lenguaje, para la captación de las expresiones faciales, para establecer relaciones de casualidad, para realizar clasificaciones. De hecho, cabría hablar de la existencia de teorías (físicas, biológicas) constitutivas de nuestro utillaje cognitivo, que parecen estar asentadas en nuestras neuronas: ideas acerca de la «caída» de los cuerpos, de cómo se «clasifican» las especies. Y también de teorías psicológicas, referidas a la existencia de estados mentales (creencias, deseos) que atribuimos a los demás en la comunicación más elemental ⑩. Lo discutible es que sólo el egoísmo esté entre tales disposiciones. No hay nada parecido a «una motivación única y final», sino disposiciones distintas que operan y coexisten en distintos procesos cognitivos, ante distintos escenarios.

Entre especies que guardan un alto parentesco con nosotros se observan comportamientos egoístas y también conductas cooperativas, a la hora de compartir alimentos o de defenderse frente a la agresión ⑪. En la especie humana las cosas son particularmente complejas. Presentamos procesos emocionales diversos, repertorios de compromisos flexibles, variedad de vínculos entre normas y emociones ⑫. Pero no sólo es que en un mismo individuo coexistan distintos repertorios emocionales y normativos, que se activan en distintos escenarios, sino que también en un mismo escenario pueden coexistir individuos bien diferentes en términos de motivación. La presunción de que los humanos son puramente egoístas resulta sencillamente falsa, tan falsa –todo hay que decirlo– como la de que son puramente altruistas ⑬. La resistencia a actuar como calculadores egoístas se detecta en muchos ámbitos de la vida social, en nuestras intuiciones éticas más elementales. Qué diríamos si los órganos para trasplantes, las notas académicas o los emparejamientos se decidieran en subasta pública: el que más paga, se lo lleva. No aceptamos que esos «bienes» se los lleve el más fuerte, el más poderoso o el más rico, lo que no impide que, en otros casos, nos parezca correcto que el que más pague consiga el recurso escaso (de hecho, cada día, en el mer-

⑩ H. Barkow, L. Cosmides, J. Tooby, J. (eds.), *The Adapted Mind*, Oxford: Oxford U.P., 1992; D. Sperber, D. Premack, A. Premack, A. (ed.), *Causal Cognition*, Oxford: Oxford U.P., 1996. No hace falta compartir las exageraciones de la psicología evolutiva para reconocer estos resultados. Véase también las voces dedicadas a la biología, la física, la economía y la psicología «popular» en R. Wilson, F. Keil (eds.), *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*, Cambridge, Mass: The MIT Press, 1999.

⑪ F. De Wall, *Good Nature*, Cambridge, Mass: Harvard U.P., 1996.

⑫ A. Maryanski, J. Turner; *The Social Cage*, Stanford: Stanford U.P., 1992. A. Maryanski, «Evolutionary Sociology», *Advances in Human Ecology*, 7, 1998.

⑬ En ese sentido, resultan especialmente interesantes los resultados procedentes de la economía experimental que, en los últimos años, han minado la credibilidad del *homo oeconomicus*. Un experimento consiste en dividir 100 dólares entre dos individuos de tal modo que uno (A) hace, en primer lugar, una propuesta de división de esa cantidad; si la propuesta es aceptada por el otro individuo (B), cada uno de ellos se lleva lo acordado; si es rechazada, nadie se lleva nada. La teoría económica, que parte del supuesto del egoísmo, predice que A habría de proponer un reparto de 99 para A, 1 para B. La razón es que A supone que B, entre algo y nada, prefiere algo; B también es egoísta y para él no cuenta otra cosa que su beneficio. Pero lo cierto es que cuando el experimento se realiza: a) los A proponen, en su mayoría, un reparto 60-40; b) los B rechazan repartos que se alejen mucho de la equidad. Estos resultados invitan a pensar en la existencia de sentimientos de justicia o de dignidad que se manifiestan en comportamientos alejados del egoísmo. Para experimentos en esta línea: J. Kagel, A. Roth, A. (eds.) *The Handbook of Experimental Economics*, Princeton: Princeton U.P., 1995.

cado). Si una tarde en la cola de un cine alguien viene, nos ofrece dinero por nuestra posición y aceptamos el intercambio, porque, después de todo, nadie sale perjudicado, no evitaríamos sentir que se ha quebrado algo que tenía que ver con nuestra propia imagen moral. Si nuestro jefe nos dice que hemos de ir a vivir a otra ciudad por un periodo de tiempo y ello conlleva separarnos de nuestros seres queridos, a desgana, seguramente aceptaremos. Si nos dice que nos paga dinero simplemente porque nos alejemos de nuestra familia, la reacción será distinta. En todos esos casos el egoísta puro hubiera ido por otro lado.

El *homo oeconomicus* sólo tiene en cuenta los costos y los beneficios, explora las distintas acciones abiertas ante sí, examina sus consecuencias y, atendiendo a su posibilidad y a su provecho, escoge aquella que le beneficia. Compara A con B, examina su probabilidad y sus consecuencias y decide. Lo demás, los afectos, las lealtades, las normas, no cuentan para él. Solo existen instrumentalmente, que es dejar de existir como tales afectos, lealtades o normas. El *homo oeconomicus* tiene psicología plana. Lo más parecido a su psiquis es la de individuos que tienen interrumpidas las conexiones entre la amígdala (importante en los procesos emocionales) y el resto del cerebro. La investigación sobre ellos resulta iluminadora acerca de la imposibilidad de una vida exclusivamente sustentada en el cálculo de costos y beneficios. Desde el punto de vista de la economía convencional, tales individuos son absolutamente racionales: pueden apreciar los diversos cursos de acción abiertos ante ellos y anticipar las consecuencias que se siguen en cada caso. Sin embargo, su lesión les produce lo que se ha dado en llamar «ceguera emocional»: se muestran impasibles ante la angustia, carecen de miedo o rabia. En esos sujetos, la carencia emocional se acompaña de carencias normativas, de incapacidad para la evaluación ética. Los «ciegos afectivos» experimentan las normas morales como normas de educación, las reconocen y son capaces de seguirlas, pero no de sentirlas. Su vínculo con las normas es puramente convencional. Siguen las normas porque les resulta más conveniente, porque es costosa la discrepancia y porque es una convención en la que todos están y de la que trae problemas desviarse unilateralmente. En ese sentido, los ciegos afectivos son una ejemplar expresión de la psicología del *homo oeconomicus* 15. Y su propia inutilidad social, a la vista de que hemos sobrevivido como especie, una razón para pensar que, por lo menos, no somos sólo egoístas.

De modo que tenemos sobrados elementos para pensar que los humanos somos bastante más cosas que simples egoístas. De hecho, la misma existencia de un paisaje de fondo normativo es una prueba indirecta de ello. No hay sociedad que se pueda mantener sin una geografía moral, sin un trasfondo de normas o disposiciones emocionales básicas. Ni siquiera la sociedad de mercado, el paraíso natural del egoísmo, resultaría posible si todos fuéramos solamente egoístas. El mercado opera sobre un escenario normativo e institucional que hace que los acuerdos se cumplan, que los intercambios legítimos se reconozcan, que la propiedad se acepte, que ciertos criterios de distribución se consideren justos, que algunas formas de competencia se consideren inconvenientes. Los acuerdos se respetan, aunque no hay razón (egoísta) para ello: todo estafador sabe que a nadie le conviene embarcarse en procesos que son más costosos que la hipotética reparación. Pero también sabe que las gentes, más allá de estrechos cálculos, actúan por principios y emociones, sin importar si con ello pierden dinero y, como lo sabe, se abstiene; por eso, mal que bien, la sociedad funciona.

Nada de eso se explica desde unos individuos que solo atienden sus intereses, desde la simplicidad psicológica del *homo oeconomicus*. Este solo tiene en cuenta sus beneficios, carece de memoria, de sentimientos de justicia y de lealtades, de rencores y de envidias. Si cumple una amenaza o respeta un pacto es sólo *porque le resulta ventajoso*. Lo malo es que, cuando «se echan

15 A. Damasio, *Descartes' error*, N. York: Putnam, 1994 (versión española: ed. Crítica, Barcelona, 1996).

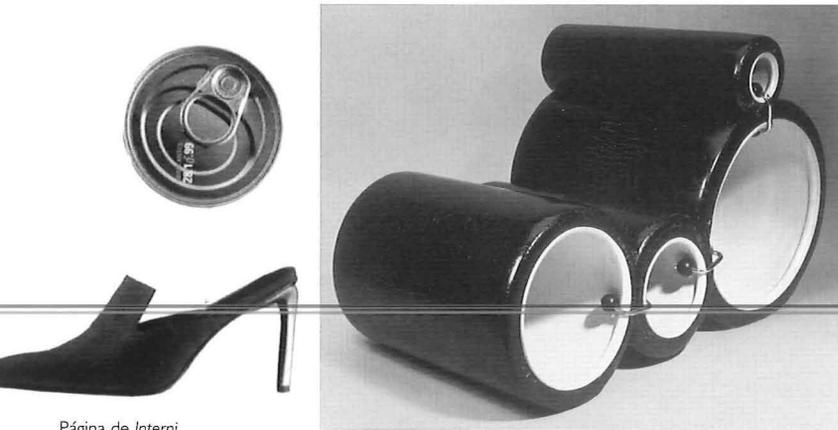
las cuentas», en las emociones o en la moral, las cosas dejan de funcionar. Si el poderoso no prolonga las negociaciones *ad eternum* es porque anticipa que «los sentimientos de justicia» impiden aceptar acuerdos indignos, aunque la alternativa sea perderlo todo. Si yo sé que tú aprecias tu dignidad me cuidaré de estafarte, porque, aunque te resulte costoso, no dejarás que actúe con impunidad. Para el que sólo atiende al beneficio carece de sentido la búsqueda de reparaciones, siempre incierta y, por lo general, más costosa que la hipotética ganancia. Es un ser sin memoria afectiva. Ni siquiera puede «elegir» la dignidad. Puede simular la «dignidad» para asegurarse una buena posición en la negociación. Pero, claro, la dignidad «estratégica» no sirve.

Si yo sé que, al final, lo que te importa es el dinero, no tendré en cuenta tu «dignidad». Si tu «dignidad» es un simple cálculo, un movimiento táctico para impedir que yo me decida a engañarte, dejará de cumplir sus funciones: una vez yo haya «movido ficha», una vez el engaño se ha consumado, a ti no te conviene persistir en «la pose». Como yo, egoísta como tú, no ignoro esa circunstancia, no hay razón para que te tema. La dignidad sólo sirve si es sentida e irrenunciable. Un comportamiento que resulta imposible para el *homo oeconomicus*, que siempre prefiere algo a nada. Si los valores «funcionan» y aseguran la vida social, es precisamente porque no se asientan en el cálculo, porque son valores.

Mal que bien, la sociedad, incluido el mercado, funciona porque no se echan las cuentas, porque los individuos se rigen por valores y esos valores los comprometen.

La existencia de sentimientos de justicia, más allá de cálculos egoístas, hace posible la coordinación social del mercado. Todos están interesados en que existan sentimientos morales, pero nadie tiene interés en «producir» lealtad o confianza. Ningún *homo oeconomicus* está interesado en dedicar tiempo a alentar unas reglas de las que se beneficiaran todos sin exclusión. Él sólo producirá aquello que puede vender a quien puede pagar. Después de todo, desde la perspectiva económica, la geografía moral es un bien público. A todos nos beneficia que exista, pero nadie está interesado en producirla porque no hay modo de venderla entre sus consumidores: si en la sociedad se «respira» confianza, no hay modo de excluir a nadie de su uso y cobrarle por el consumo del bien. Todos nos beneficiamos de que todos respeten los valores. Lo mejor, de hecho, es que los demás la respeten, pero no uno mismo. De esa forma, no asumo los costos de su mantenimiento y me beneficio al violarlos, me aprovecho de la confianza de los demás. Si todos respetan los acuerdos y creen que todos los demás los respetan, podré aprovecharme de su ingenuidad. Ese es el único y crudo territorio contable del *homo oeconomicus*: no tiene interés en asumir el costo del cultivo de los valores, sí lo tiene en beneficiarse de su existencia. Pero claro es, si su conducta se generaliza, los valores y sus beneficios desaparecen. El egoísmo, la mejor estrategia



Página de *Interni*

Lata, envío promocional
Destalonado, diseño español
Interior y objeto de Joe
Colombo

para cada cual, es la peor para todos. No sólo el mercado no produce la geografía moral que necesita, es que las conductas que el propio mercado alienta socavan esa geografía.

Sin embargo, la geografía moral persiste. La mejor prueba es el propio mercado: éste funciona merced a lo que cada uno procura para sí mismo, necesita del egoísmo, y, además, produce el egoísmo, aquel que no procura para sí, en un escenario de competencia, será el primero en caer. En ese sentido, el mercado alienta comportamientos que minan la existencia del paisaje nor-

mativo, de paisaje normativo que, como se acaba de ver, necesita para funcionar. Que el mercado sea capaz de sobrevivir cuando atenta contra las condiciones mismas de su funcionamiento, que persistan conductas que sistemáticamente se ven penalizadas, es en sí mismo una invitación a pensar que las disposiciones cooperativas tienen raíces más profundas que la pura convención cultural o el simple acuerdo de intereses. En breve: la propia persistencia del mercado es una prueba de que los humanos somos bastante más que egoístas. Bastante más y mejor, afortunadamente.

Pero ahora ya estamos de lleno en la segunda cuestión: en la capacidad de los escenarios sociales para cultivar o esterilizar las disposiciones humanas. Y aunque se ha visto que, incluso en las situaciones menos propicias, persisten trazas de comportamientos cívicos, lo cierto es que los escenarios contribuyen a favorecer, a reforzar, u hostigar unas disposiciones u otras. Hace ya tiempo que lo sabemos a propósito de la agresividad, al cabo hemos sido una especie cazadora-recolectora durante buena parte de nuestra existencia: los escenarios reprimen, alientan u orientan las conductas. Que el mercado funcione y aliente el comportamiento competitivo y egoísta, entre otras cosas quiere decir que refuerza ciertas estructuras cognitivas (cálculo costo beneficio, interés propio y a corto plazo, etc.) y ciertos modos de capturar la información, de atender unas cosas e ignorar otras. Eso, y la descrita función erosionadora de las normas, hace que no sea el mejor escenario para que se desarrollen y ejerzan las disposiciones virtuosas, o lo que es lo mismo, para que la libertad conviva con el autogobierno colectivo, con la democracia. Las disposiciones cívicas, el interés por los otros, las vocaciones participativas y cívicas, no se ven favorecidas por las sociedades de mercado. No voy a extenderme aquí en este extremo, pero sí recordar el camino que nos ha llevado a él porque ahora nuestro triángulo libertad-democracia-disposiciones se muda en cuadrado, adquiere un nuevo vértice, el mercado, los escenarios de producción. Se ha visto que la tensión entre democracia y libertad de cada uno, incluso en la modesta forma liberal, como libertad negativa, se mostraba irresoluble mientras se asumiera la pesimista antropología del *homo oeconomicus*. Afortunadamente también se ha visto que esa antropología era, en el mejor de los casos, una simplificación exagerada de lo que es la especie humana. Pero el optimismo se ha de atemperar: ese comportamiento que resultaba patológico para el par libertad-democracia, a pesar de las resistencias que puede encontrar en los anclajes psicológicos de los humanos, se veía alentado y favorecido por las sociedades de mercado. Y, a pesar de lo dicho, tampoco podemos olvidar que también somos egoístas, que esas disposiciones también están en nosotros. Así las cosas, la tensión que ahora se dibuja es otra, nada nueva por lo demás: la compatibilidad entre el mercado, la libertad y la democracia.



Entrevista realizada
por Juli Peretó

Evelyn Fox Keller

(Nueva York, 1936) es profesora de historia y filosofía de la ciencia, dentro del programa «Ciencia, Tecnología y Sociedad», del Massachusetts Institute of Technology (MIT) desde 1992. Su trayectoria profesional es de lo más variada y, como a ella le gusta reconocer, le debe mucho a la educación de calidad que recibió en el sistema escolar público neoyorquino. Hija de inmigrantes rusos de primera generación, estudió física teórica y se doctoró en 1963 por la Universidad de Harvard. Con posterioridad ha sido profesora de biología matemática en la Universidad de Maryland, de matemáticas y humanidades en la Universidad Northeastern, perteneció al Institute for Advanced Study de Princeton y ha sido profesora visitante de instituciones como el California Institute of Technology o el Instituto Max Planck de historia de la ciencia. Actualmente ocupa a tiempo parcial la cátedra Wilson de filosofía de la ciencia de la Universidad de Minnesota. Su experiencia investigadora y docente es muy amplia y difícil de encajar en los límites de las áreas de conocimiento convencionales. Se doctoró en física con un trabajo pionero en biología molecular y sus publicaciones posteriores en física teórica y biología matemática se vieron desbordadas por su interés creciente en la filosofía de la ciencia, erigiéndose muy pronto en un referente indiscutible de la crítica feminista. De su paso por la biología matemática se le reconoce los excelentes trabajos que realizó obteniendo ecuaciones matemáticas que describen el comportamiento de *Dictyostelium discoideum*, una humilde ameba unicelular que cuando aprieta el hambre se convierte en un espectacular organismo pluricelular que genera esporas a la espera de mejores tiempos. Sin embargo, empezó a ser conocida por el público, más allá de los especialistas, tras el éxito de su primer libro: *A Feeling for the Organism: The Life and Work of Barbara McClintock*, traducido a siete idiomas, entre ellos el español (Barcelona, Fontalba, 1984). Otras obras destacables de Fox Keller son *Reflections on Gender and Science* (también hay edición en español: València, Edicions Alfons el Magnànim-IVEI, 1991), *Keywords in Evolutionary Discourse* (Harvard University Press, 1992), *Refiguring Life: Metaphors of Twentieth Century Biology* (Columbia University Press, 1995), *The Century of the Gene* (versión española: Barcelona, Península, 2002) y su más reciente *Making Sense of Life: Explaining Biological Development with Models, Metaphors, and Machines* (Harvard University Press, 2002). Hace poco participó en el curso «1953-2003. Cincuenta años de exploraciones biológicas. Homenaje a Stanley L. Miller», organizado por la sede valenciana de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo, y tuvimos la oportunidad de conversar con ella.

Se exagera la capacidad de los humanos para cambiar la naturaleza y, en particular, su propia naturaleza

J. P.: *En las diferentes crónicas sobre los orígenes y desarrollo de la biología molecular, sobre todo tras la segunda guerra mundial, siempre se subraya el hecho de que numerosos físicos volvieron su mirada hacia la biología. Este año en que se celebran los cincuenta años de la doble hélice se ha recordado que Francis Crick, por ejemplo, era físico de formación. También usted empezó sus estudios universitarios en física y luego su primera publicación científica fue en el prestigioso Journal of Molecular Biology. ¿Cómo empezó a interesarse por la biología?*

E. F. K.: Se trata de una historia personal que arranca de mis años de estudiante de doctorado en Harvard. Tuve muchas dificultades en aquella época. Yo me había enamorado literalmente de la física a la que veía como una disciplina pura, precisa, como el pensamiento definitivo. Me enamoré de la idea de llegar a ser física teórica en un campo en el que las mujeres raramente sobresalían. Yo pensaba en la ciencia como una aventura colectiva para trabajar por el bien de la humanidad. Hasta el final de mi licenciatura en 1957 en Brandeis todo fue bien. Pero el mundo se vino abajo cuando empecé el doctorado en Harvard. Nadie, ni los profesores ni los estudiantes, quería hablar conmigo. Éramos tres mujeres en un grupo de unos cien estudiantes y yo lo único que quería era estudiar física teórica. Todo el mundo me miraba de forma extraña porque en aquel momento no se concebía que una mujer pudiese estudiar física teórica. Pensé entonces en hacer alguna otra cosa. Quizás me había llegado la hora de decantarme por el estudio del psicoanálisis, que también me interesaba mucho. Aprovechando las vacaciones de verano de, creo recordar, 1960 me fui con mi hermano, que estaba haciendo un curso en el laboratorio de Cold Spring Harbor, en Long Island. Él disponía de una cama de sobra y yo me llevé una maleta repleta de libros de Freud. Fue en-

tonces cuando tuve la oportunidad de conocer a los principales protagonistas de los inicios de la biología molecular.

Que por aquel entonces estaba viviendo una verdadera edad de oro...

■ **Sí era auténticamente maravilloso.** Tenga en cuenta que yo era joven y provenía de la física, pero ¡aquel ambiente era tan diferente al de los físicos teóricos! Aquellos científicos se pasaban el día a mi alrededor y ¡me hablaban! Tuve la oportunidad de hacer algunos experimentos en el laboratorio de Max Delbrück. Con Matthew Meselson hice mis propios descubrimientos y mi primera publicación en biología molecular. Esto me facilitó titularme en Harvard con Walter Gilbert como director. Volví a mi interés por la física teórica y también empecé a trabajar en biología matemática. En los años setenta me implicué de lleno en un programa interdisciplinar en el que explicaba matemáticas y filosofía. De ese tiempo arranca también mi interés en la reflexión sobre género y ciencia. Fue una época muy radical y la más divertida de mi vida, en la que me sumergí en la literatura, la antropología y la filosofía.

Usted es muy conocida como biógrafa de Barbara McClintock, ¿se encontró usted con ella en su primera estancia en el laboratorio de Cold Spring Harbor?

■ **Aquel verano en Cold Spring Harbor la vi, sí, pero no hablé con ella.** Barbara McClintock era muy excéntrica, muy remota, una mujer totalmente sola. Piense que yo trataba de ser una mujer científica y McClintock era toda una lección de lo que me podía suceder. Parecía como si una mujer sólo pudiese tener éxito en ciencia si lo sacrificaba todo en su vida. Me exponía a estar aislada y acabar sola como ella. Y, francamente, esto era lo último que quería oír.

Pero usted pensó que las cosas podían ser de otra forma, se rebeló...



Yo pensaba en la ciencia como una aventura colectiva para trabajar por el bien de la humanidad.

■ **Así es.** A mí me aterrorizaba el aislamiento. Por eso lo pasé tan mal en Harvard y por eso no tuve un especial interés en hablar con Barbara McClintock aquella vez. Pero ella se cruzó en mi vida tiempo después. Años más tarde me encontraba de lleno trabajando las ideas y reflexiones sobre género y ciencia y realizaba una actividad feminista muy intensa. Escribía mucho sobre teoría feminista. Un día me fui con unos amigos al cine y vimos una película que se basaba en la vida de la directora de orquesta Antonia Brico. Y cuando volvíamos a casa me pregunté por qué nadie habría hecho una película sobre una mujer científica. De hecho hay narraciones literarias sobre mujeres científicas, pero no películas... Esa noche sonó el teléfono de casa y un desconocido, que había leído un artículo mío donde contaba mi experiencia desagradable en Harvard, me espetó: «¿por qué no escribe usted sobre Barbara McClintock?». Me decidí a escribir un artículo con el único propósito de llamar la atención para que se hiciera una película sobre McClintock. Un año después recibía la llamada de alguien que se había dirigido a Barbara McClintock con esta intención y ella le había replicado: «Hable usted con Evelyn Fox Keller porque ella tuvo la idea primero». Está claro que McClintock no tenía ningún interés en lo de la película pero yo me sentí obligada a hablar con ella. En mi primera visita a su despacho fue ella la que me estuvo interrogando durante horas. Luego fueron años de esfuerzo, entrevistas y un estudio muy duro de la genética abstrusa que hacía McClintock con el maíz, hasta que finalmente apareció el libro pocos meses antes de que ella recibiese el premio Nobel. Cerré el círculo volviendo sobre mis reflexiones de género y ciencia y publicando un libro que precisamente se tradujo al español en Valencia. En el último capítulo de ese li-

bro resumo mi experiencia intelectual como biógrafa de Barbara McClintock.

Volviendo al caso de los físicos que se interesan por lo biológico, John Maynard Smith ha dicho que es importante que los físicos entren en biología pero dándose cuenta que pisan un territorio extraño donde son fundamentales conceptos poco habituales para ellos como el de adaptación. Un caso muy claro lo tenemos en Erwin Schrödinger, uno de los padres de la mecánica cuántica, que en 1944 publicó su celebrado libro ¿Qué es la vida? Linus Pauling se lamentaba que cuando Schrödinger invocaba en su libro la necesidad de nuevas leyes físicas para abordar el problema de la estabilidad del mensaje genético, él ya había establecido las bases de la explicación química de esta estabilidad y de la especificidad biológica a escala molecular. ¿Está de acuerdo con que el punto de vista de la física suele ignorar por un lado la naturaleza histórica de los seres vivos y por otro su naturaleza química?

■ **Estoy totalmente de acuerdo.** Schrödinger vio las cosas como las vio pero hizo que la atención se centrara en la naturaleza digital de la información y su idea de la existencia de un código fue realmente profética. Según han reconocido algunos de los protagonistas de la historia, su libro fue una inspiración para los jóvenes investigadores y los impulsó a perseguir la estructura molecular de los genes. Ahora, dicho esto, resulta sorprendente la poca resistencia que han ofrecido los químicos a la versión de la célula dada por los físicos. Schrödinger fue a buscar la respuesta a su gran pregunta a la mecánica cuántica, a través de la confusión que le producía un modelo de estructura de genes propuesto en 1935 por otro físico, Max Delbrück, y sus colaboradores. Pero la clave no se encontraba allí. El modelo de Delbrück falló y la respuesta de Schrödinger también. Luego, el descubrimiento de las secuencias de los áci-

dos nucleicos y de la información en las secuencias centró tanto la atención de casi todo el mundo que la naturaleza química de la especificidad quedó totalmente relegada. Este énfasis fue tan absorbente que no sé muy bien por qué los bioquímicos no protestaron más. La especificidad del enlace químico y toda la acción que hay detrás del reconocimiento específico en la unión entre proteínas simplemente se desvaneció.

A diferencia del «siglo XX corto» de Eric Hobsbawm, en su libro The Century of the Gene usted propone que hay un «siglo exacto» de la genética y reflexiona sobre la utilidad del concepto de gen, cómo ha ido cambiando al lo largo del siglo XX y cómo considera, en cierto modo, que es una noción superada por el avance del conocimiento biológico. Algo así como que ya no será tan útil hablar de genes en el siglo XXI. Ha tenido que defenderse de numerosas críticas, sobre todo de biólogos moleculares.

■ **Sí** y lo que creo es que no se me ha entendido del todo. Me parece que hay que matizar hasta qué punto las estrategias reduccionistas y holistas son útiles en la biología contemporánea. Mire, estoy convencida de que vivimos un momento maravilloso, de aquellos que hay tan pocos, cuando el éxito nos da lecciones de humildad. Ha pasado un siglo exacto desde que se redescubrieron las leyes de Mendel en 1900 y se anunció en 2000 que se disponía del primer borrador del genoma humano. De forma muy entusiasta se nos anuncia un montón de beneficios de la genómica y, sin embargo, creo que el mayor de todos ellos es esta humildad: hace cincuenta años que llevamos diciendo que hemos encontrado el «secreto de la vida» —y lo hemos escuchado repetidamente este año recordando el descubrimiento de la doble hélice de DNA por James Watson y Francis Crick. Estábamos convencidos que si aprendíamos a leer el mensaje del DNA, comprenderíamos

el «programa» que hace que un organismo sea como es. Que en las secuencias de nucleótidos encontraríamos la explicación de la vida. Y nos maravillábamos pensando lo sencilla que parecía la respuesta. Ahora más que la simplicidad de los «secretos» de la vida aquello que nos deja atónitos es su complejidad. El reduccionismo genético ha sido una estrategia de una utilidad enorme en la investigación científica y aún lo sigue siendo. Lo que yo sostengo en mi libro es que el concepto de gen ha alcanzado los límites de su productividad. O sea, hablar de genes ha llegado al límite de su utilidad, cosa que puede generar confusión en los legos y falta de imaginación en los científicos. Estoy totalmente convencida de que el concepto de gen como unidad de herencia nos ha llevado a resultados maravillosos, a análisis espectaculares, como también estoy absolutamente convencida de que, con todo, no vamos a renunciar al concepto de gen, a pesar de su extrema simplicidad, precisamente porque hay muchísimo interés y esfuerzo invertido para mantener esta historia simplista.

Usted sostiene en ese libro que precisamente para superar esta limitación, digamos lingüística y conceptual, necesitamos ir más allá en los métodos y los marcos teóricos para manejar la ingente cantidad de información que nos suministra la genómica.

■ **Sucede que las bases de datos** derivadas de la genómica van a ser cada vez más importantes y útiles sólo en la medida que apreciemos los niveles superiores de interacciones, en la medida que comprendamos las diferentes maneras como las secuencias pueden participar en el curso de la vida de una célula. En definitiva, en función de que podamos alcanzar a entender la dinámica global de los sistemas biológicos e ir más allá de la simple reconstrucción del todo a partir de las partes y sepamos introducir un tema central



de la biología evolutiva: la construcción histórica de las partes y los todos. Para ello no sólo necesitamos marcos teóricos adecuados para la biología sino también construir referencias lingüísticas apropiadas. ¿Quiere que le llamemos a todo esto biología de sistemas? Este nombre nos puede servir pero lo que está claro es que la biología molecular postgenómica nos lleva a un tiempo muy apasionante.

Algunos autores, entre los que se encuentran Francis Fukuyama o Jürgen Habermas, han advertido que los avances en biotecnología, a medida que nuestro conocimiento de la genómica humana y de la capacidad de intervención aumentan, pueden suponer una seria amenaza para el futuro de la naturaleza humana.

■ **Asistí hace poco a un congreso** de genómica y en la conferencia inaugural Charles Cantor, uno de los organizadores, aseguró que nos encontramos muy cerca de ser capaces de manipular el genoma de cualquier forma que deseemos para producir cualquier personalidad. Incluso en el caso de que podamos alterar la naturaleza humana en cualquier modo que queramos, ¿cuáles serían los efectos de esta acción? Todo esto me resulta tan chocante... En primer lugar, es cierto que la capacidad de alterar el genoma se ha incrementado de forma espectacular. Pero para intervenir de forma razonable sobre el genoma y alterar nuestra naturaleza hay una cuestión previa completamente diferente, a saber, qué parte o partes de nuestro genoma tienen que ver con la naturaleza humana, con la personalidad. Desde luego, detrás de esto hay una concepción que presupone que la naturaleza humana está escrita en el genoma. Primero me pregunto qué entendemos por naturaleza humana. Para mí una de las características definitorias del ser humano, algo en lo que creo que mucha gente estaría de acuerdo, es nuestra capacidad para la sociabilidad, para la interacción social. Y, por tanto, nuestra

dependencia de los marcos culturales. Otra característica de la naturaleza humana es la plasticidad de nuestro sistema nervioso, que por lo que sabemos hoy es notablemente plástico. Quizás esta plasticidad está escrita en nuestros genes así como la sociabilidad puede que esté escrita en el DNA. Más probablemente ambas estén inscritas en la dinámica genómica global. Pero lo que es seguro es que son heredables, heredamos esta forma de ser sociales. Veo, no obstante, una inflación de ansiedad, una exageración en la capacidad de los humanos para cambiar la naturaleza y, en particular, su propia naturaleza. Hace veinticinco años que hablamos de terapia génica, algo técnicamente mucho más simple, pero todavía no la tenemos aquí... La clonación tardará todavía mucho más. Para mí hay cambios en el mundo mucho más alarmantes y que no se derivan de la genética. La situación política y económica en el tercer mundo, la superpoblación, la contaminación, el calentamiento global, la velocidad con que desaparecen los arrecifes de coral. O cosas todavía más rápidas: los cambios ocurridos en África durante el pasado siglo con los procesos de colonización y descolonización que han llevado en algunos lugares a hacer normal que los niños se preparen para matar. Esto me parece una transformación de la naturaleza humana muy preocupante y que no tiene nada que ver con la intervención genética.

¿No le parece que muchos científicos sociales arrastran un déficit en conocimiento de biología evolutiva?

■ **Los científicos sociales** son víctimas de esa división artificial entre biología y cultura, entre genes y ambiente. Como también lo son los científicos cuando aplican el reduccionismo genético. No tiene ningún sentido hablar de cultura si no tenemos los seres humanos biológicos que la producen. Es esta dicotomía la que no tiene sentido. Me parece

Hay cambios en el mundo mucho más alarmantes y no se derivan de la genética.

que los científicos sociales deberían saber más biología y conocer mejor procesos como el de la selección natural. Pero también creo que los sociobiólogos y los psicólogos evolutivos deberían saber mucha más genética y aprender más de los desarrollos más recientes en biología evolutiva. Por ejemplo, la importancia de la herencia epigenética y los diferentes niveles a los que puede actuar la selección natural. Esto está completamente ausente de los discursos extremadamente reduccionistas. Pienso que todo el mundo debería aprender más biología.

Su libro Making Sense of Life lo inicia con un bello capítulo sobre los intentos de fabricar vida en el laboratorio por científicos como Stéphan Leduc o Alfonso Herrera, hace un siglo. Era una época en la que había una aceptación general de la continuidad entre lo inerte y lo vivo, y la creencia que la base de la vida era la organización llevó a estos autores a la producción de formas que imitaban las células y los organismos. Usted afirma que se guiaban por la igualdad entre construcción y comprensión. ¿Es todavía válida la vía de comprender la vida a través de su síntesis?

■ **Bueno, eso depende** de lo que entendamos por «comprender». Creo que mucha gente sólo necesita construir algo para pensar y estar convencida de que lo entienden. Es decir, lo entienden en la medida en que lo saben construir. Y esta forma de pensar resulta muy familiar en biología, puesto que es una ciencia sumamente pragmática. Fue, como usted acaba de comentar, muy común a principios del siglo XX, ligado a la idea de entender qué es la vida, como lo fue años más tarde en la biología del desarrollo, especialmente en su fase molecular y genética. La afirmación «tengo una explicación de un fenómeno cuando puedo hacer una réplica en el laboratorio» representa una noción muy pragmática de la comprensión. De todos modos cuando me formula usted la pregunta está partiendo de una

noción de comprensión diferente a *construcción*, puesto que afirma que la construcción nos llevará a la comprensión. Yo, sin embargo, digo que la comprensión es la construcción. El caso es que en otras partes de mi libro traté de mostrar, intentando no tomar partido, que hay una gran diversidad de formas de comprensión. El mejor ejemplo histórico que hay de la separación entre culturas epistemológicas lo tenemos entre las ciencias matemáticas y las ciencias de la vida. De ahí mi enorme interés por la historia de la biología matemática, porque realmente nos muestra cómo hay gente que ignora que *explicación* puede tener diferentes significados para otras personas, lo que hace que vivan en mundos diferentes. Ahora, con los modelos computacionales, estamos empezando a ver lo que parece una conversión y una transformación de culturas.

Y hablando de síntesis de vida, me gustaría que me dijese qué piensa del proyecto de Craig Venter y Hamilton Smith de sintetizar un genoma artificial, a partir de las informaciones recogidas de los estudios teóricos y experimentales de genómica comparada de microorganismos, que permitirán llegar al concepto de genoma mínimo.

■ **Ah, no me pregunte sobre eso...** La verdad, estoy muy preocupada con ese proyecto. Me parece extraordinariamente irresponsable. Bueno, permítame que matice. Desde el punto de vista teórico el concepto de genoma mínimo para la vida es de lo más apasionante, saber qué se necesita como mínimo para tener una célula viva. Lo cual en sí es muy interesante porque de la misma manera que no hay una única definición de vida, lo que sea el genoma mínimo dependerá de lo que le demandemos al organismo que lo contenga, qué queremos que haga. En el caso del genoma de *Buchnera*, del genoma de esas pequeñas bacterias endosimbiontes de los pulgones estudiado por científicos de la Universitat de València, una cuestión muy importante pendiente



de resolver sería precisamente hasta qué punto fue hábil la bacteria para hacer uso del genoma del pulgón para sobrevivir.

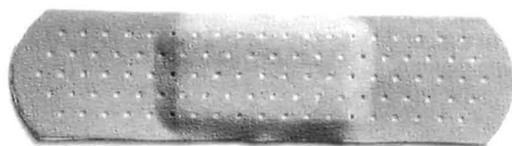
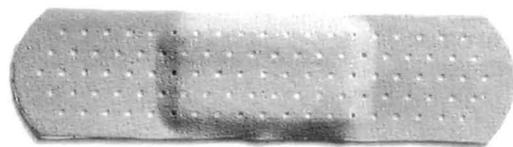
Ahora, lo que realmente me preocupa y me pone nerviosa es el riesgo que supone el hacer cada día más fácil la ingeniería genética. De hecho mi principal preocupación en el futuro del mundo es que la tecnología para construir genomas virales pequeños, para los cuales los humanos puede que no tengamos ninguna protección, está haciéndose tan accesible que se podría llegar a hacer en cualquier parte, en la cocina, en el garaje. Lo que Venter está haciendo es desarrollar y hacer avanzar la tecnología para conseguir esto.

Sí, esto es totalmente cierto y hace poco más de un año la revista Science publicó el trabajo de un laboratorio que había sintetizado un virus de la polio a partir de la información teórica accesible en Internet. La tecnología necesaria ya está aquí. Pero quisiera que comentase qué le pareció la reacción de un grupo de estudios bioéticos de EE.UU. que consideraron que el proyecto de Venter, acusándolo de reduccionista, era una amenaza a aquellas ideas de vida que ven en ella algo más que pura física y química.

■ **En primer lugar**, veo que estos críticos, como mucha gente, confundieron reduccionismo con materialismo. Y, en segundo lugar, me parece un argumento tremendamente curioso. Si ellos tienen razón y la vida es algo más que física y química, a qué viene preocuparse: Venter fracasaría estrepitosamente [la conversación se interrumpe un momento por las sonoras carcajadas que acompañan a esta afirmación]. Aquí se da el mismo caso que con las críticas a los organismos genéticamente modificados, los transgénicos. La crítica más dura se fundamenta en un argumento reduccionista que, a su vez, los principales opositores, los ecologistas, repudian. Detrás de todo ello hay una creencia poco fundada en el poder omnímodo del gen.



Lo que realmente me preocupa es el riesgo de hacer cada día más fácil la ingeniería genética.



¿El fin del hombre o el hombre como fin? Crónica de la polémica Sloterdijk-Habermas

Luis Arenas

Luis Arenas
(luis.arenas@fil.cin.uem.es)
es profesor en la Universidad
Europea de Madrid. Sus publica-
ciones están centradas en torno
a problemas de filosofía moderna
y contemporánea. Es autor de
Identidad y subjetividad. Mate-
riales para una historia de la
filosofía moderna (Biblioteca
Nueva, 2002) y de la edición del
Discurso del método de Des-
cartes (Biblioteca Nueva, 1999).
Asimismo es coeditor de diversas
monografías colectivas como El
desafío del relativismo (Trotta,
1997) y El retorno del pragma-
tismo (Trotta, 1999).

Los puntos de fuga de la polémica De un modo un tanto simplificador se ha pasado

a conocer bajo el rótulo de «la polémica Sloterdijk-Habermas» el amplio debate que entre julio y diciembre de 1999 se desarrolló en Alemania en torno a los usos de la biotecnología genética y el futuro del humanismo. Por aquel entonces las páginas de los diarios y semanarios alemanes se vieron súbitamente asaltadas por informaciones, acusaciones, réplicas y contrarréplicas que tenían como protagonistas algunas grandes figuras de la escena filosófica alemana. Tales nombres consagrados por un momento parecieron dejar de lado la palaciega cortesía y afabilidad con que suelen desarrollarse las discrepancias académicas para dejar ver el lado más deshonesto de los *honnêtes hommes de lettres*. La república de las letras convertida en encarnizado lodazal: un espectáculo al que resultaba difícil resistirse.

Y, ciertamente, los medios de comunicación alemanes no lo hicieron. Pero si ellos y, poco después, los principales focos de cultura europeos fueron tan sensibles al debate fue porque en él se daban cita uno por uno todos los elementos que una buena polémica mediática debe incorporar: protagonistas conocidos, anónimas manos negras, turbias maniobras de manipulación, cicateras insinuaciones, acusaciones de segundas intenciones, denuncia de linchamientos públicos, celos mezclados con luchas por el poder cultural y, al fondo, la sombra amenazadora del pasado político de Alemania y un *problema real* de un extraordinario calado sobre el que las sociedades modernas empiezan a tener que tomar partido de una forma improporrogable: ¿es concebible que nuestra imagen del ser humano cambie para siempre como resultado de las posibilidades que abre la biotecnología?

Afortunadamente el tiempo ha decantado lo que de sainete tuvo aquel debate para dejar encima de la mesa la cuestión (política y filosófica) que lo suscitó. Una cuestión que, en efecto, plantea un desafío hasta ahora desconocido, pues en el fondo el problema de la manipulación genética de la descendencia involucra las condiciones de nuestra propia autorrepresentación como especie.

Ciertamente, en el debate que nos ocupa son muchos los planos que aparecían inextricablemente mezclados. Quizá para hacerse una adecuada idea de todos ellos convendría distinguirlos mínimamente:

1. Formalmente la disputa parece originarse a propósito de un problema acuciante por su actualidad: ¿cómo gestionar el inmenso poder que pone en nuestras manos la posibilidad de manipulación genética de la vida? Esa cuestión presenta un alcance filosófico y es desde esa perspectiva desde la que Sloterdijk –de un modo, eso sí, ciertamente incidental– la aborda en su ya famosa *Normas para el parque humano*. Pero enseguida la propuesta de Sloterdijk hace saltar las alarmas entre la irritable sensibilidad (*et pour cause!*) de los intelectuales alemanes. En Alemania existen aún heridas abiertas que supuran ante todo lo que pueda interpretarse como una defensa *seria* de la selección

① Por ejemplo Alemania no ha firmado la Convención Europea sobre Derechos Humanos en Biomedicina en razón de que en ese documento no se prohíbe de una forma taxativa la investigación sobre embriones humanos.

genética de la especie. De hecho Alemania se ha mostrado hasta la fecha más restrictiva que otros países de la UE en relación con los usos de la biotecnología ①. Es preciso situarse en ese contexto «emocionalmente cargado» para entender la reacción contra Sloterdijk: muchos han leído *Normas para el parque humano* como un frívolo coqueteo con la idea de sustituir una educación humanista tradicional (que a juicio de Sloterdijk ha demostrado desde hace tiempo su fracaso) por una *antropotécnica* que permita por medios biológicos la selección y cría de los hombres como forma de sustitución de un humanismo trasnochado. Más allá de si es esa la propuesta de Sloterdijk o no, lo cierto es que la cuestión pasó del debate filosófico al de la alarma política en un país en que el mero nombre de la «eugenesia» despierta todavía escalofríos.

2. Pero sin duda la polémica tiene algo también de pugna por el poder cultural en la esfera de influencia alemana. El pope de la filosofía alemana de postguerra, Jürgen Habermas, molesto por los métodos de pensamiento de Sloterdijk y, tal vez, por el eco que sus ideas tienen en el mundo cultural europeo, se siente en la obligación de alertar sobre la peligrosa senda que parecen sugerir algunas ambiguas insinuaciones de Sloterdijk en su texto. En un error de cálculo notable, Habermas comete un desliz que va en contra de la corrección académica más elemental: hace distribuir entre colegas y periodistas afines una copia de la conferencia que *privatim* el propio Sloterdijk le había hecho llegar –subrayando y señalando los pasos más peligrosos del texto– e insta a que se dé publicidad del asunto en los medios, según Sloterdijk, con un evidente ánimo difamatorio. Como veremos, ante el mundo de la cultura en lengua alemana, la polémica cobra el aspecto de lucha por el territorio entre un *mandarín* académico y quien, acaso, se ha cansado de tolerar ese asfixiante dominio *también* en el ámbito de los *media* (a este respecto, será significativa la frase con que Sloterdijk acabe su airada respuesta a Habermas: «pensar significa respirar»).

3. Hay un último terreno que queda más cerca ya propiamente de la disputa filosófica al que la polémica Sloterdijk-Habermas otorga, sin embargo, un nada despreciable papel simbólico. Pues, a propósito del humanismo, el –bien es cierto que desigual– debate entre Sloterdijk y Habermas tiene algo de reedición de la sorda pugna que ha atravesado la filosofía alemana desde los años veinte teniendo como contrincantes a Heidegger y a Adorno. Esos dos modos de entender la filosofía se ven de nuevo las caras bajo sus dos herederos cuasioficiales (y ello a pesar de las discrepancias mutuas con los respectivos maestros): Sloterdijk, que siempre ha manifestado su enorme admiración por la figura de Heidegger, presenta sus *Normas para el parque humano* como «Una respuesta a la *Carta del humanismo* de Heidegger»; Habermas, que comenzó su carrera académica como profesor ayudante de Adorno al regreso de éste del exilio americano, es el heredero vivo más autorizado de la Escuela de Frankfurt, un movimiento intelectual que tiene, entre otros, a Adorno y Horkheimer como principales representantes de su primera generación. Pero lo verdaderamente paradójico será que ese enfrentamiento se lleve a cabo a propósito de la misma cuestión que ha articulado buena parte del debate filosófico de los últimos 50 años: a saber, ¿qué sentido y alcance puede tener aún hoy el humanismo ilustrado como modelo civilizatorio? La famosa *Carta sobre el humanismo* de Heidegger ②, las feroces críticas de Adorno a Heidegger en su delicioso *La jerga de la autenticidad* ③, las denuncias de Horkheimer a la deriva irracionalista de la filosofía en su *Crítica de la razón instrumental* ④, las proclamas foucaultianas de la «muerte del hombre» en las páginas finales de *Las palabras y las cosas* ⑤, la polémica de los años ochenta entre modernidad y posmodernidad, todo ello encuentra en el debate teórico –que, sin embargo, *también es* la polémica Sloterdijk-Habermas– un nuevo episodio.

Pero, antes de seguir con el relato, quizá no esté de más hacer las oportunas presentaciones.

② M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Madrid: Alianza, 2000.

③ Traducido, inexplicablemente al español como *La ideología como lenguaje*, Madrid: Taurus, 1971.

④ De la que ha aparecido recientemente una nueva traducción: M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Madrid: Trotta, 2002.

⑤ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, México: Siglo XXI, 1968.

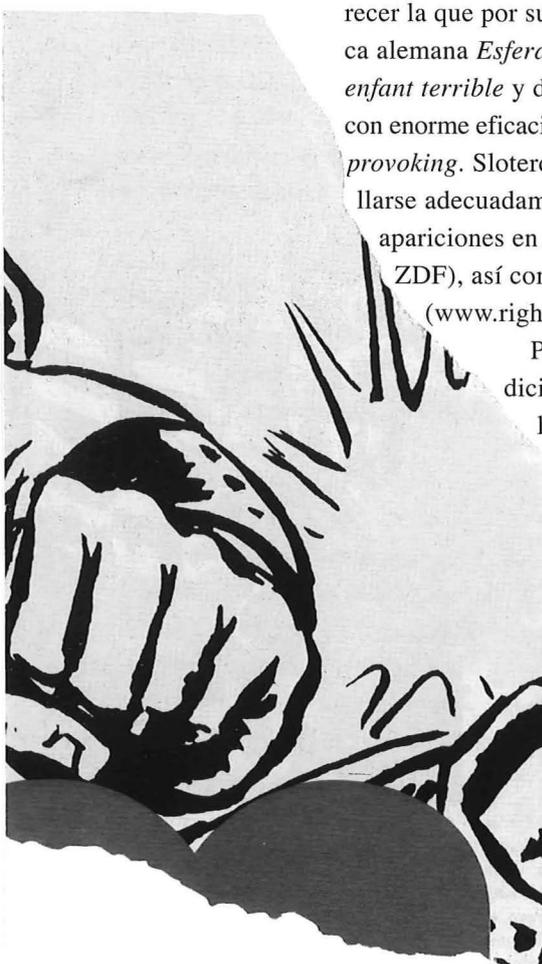
Los personajes Peter Sloterdijk une a su condición de catedrático universitario de filosofía y estética en la *Hochschule für Gestaltung* de Karlsruhe la de ser una de las figuras más relevantes del universo intelectual y mediático alemán de los últimos veinte años. Desde que en 1983 viera la luz su monumental *Crítica de la razón cínica* ⑥ su ascendente como *big star* mediático-cultural no ha cesado de crecer. Paradójicamente, sería el propio Habermas el que saludara aquella obra como «el acontecimiento más importante en la historia de las ideas de Alemania desde 1945». Y así lo parece al menos a juzgar por su éxito editorial, que lo convierte en el libro de filosofía más vendido en Alemania desde la Segunda Guerra Mundial. El grueso de la obra de Sloterdijk está traducido a nuestro idioma, y en nuestro idioma acaba de aparecer la que por su ambición teórica aspira a ser su *magnum opus*, la muy aclamada por la crítica alemana *Esferas* ⑦. Atento siempre a los signos de los nuevos tiempos y con una imagen de *enfant terrible* y dinamitador de las vacías imposturas del mundo académico, Sloterdijk cultiva con enorme eficacia su papel de intelectual y de agitador cultural o, como le gusta decir, de *thought provoking*. Sloterdijk parece haber entendido que la tarea del intelectual hoy no puede desarrollarse adecuadamente de espaldas a los medios de comunicación de masas. En ese sentido sus apariciones en un programa semanal de la televisión alemana («El cuarteto filosófico» en la ZDF), así como su cuidada presencia en la red con un sitio dedicado a su obra y su figura (www.rightleft.net), dan buena cuenta de su completo dominio de los nuevos medios.

Por su parte, Habermas representa para Alemania la última figura de la gran tradición clásica de la filosofía alemana. Pertenece por derecho propio a una genealogía cuyo linaje se remonta hasta Kant y que tiene entre sus herederos a nombres de la talla de Hegel, Marx o Adorno. Con una obra verdaderamente monumental a sus espaldas, Habermas ha sido para la filosofía de la segunda mitad del siglo XX algo parecido a lo que Hegel fue para la primera mitad del XIX: en el plano teórico, el precipitado de todos los debates que han tenido lugar en el seno de la filosofía mundial; en el terreno práctico, el ideólogo de mayor calado que ha podido encontrar el Estado alemán para legitimar sus fundamentos políticos tras la *débâcle* de la guerra. Es cierto que aquel Estado que convirtió a Hegel en portavoz de Prusia no es ya una monarquía absoluta (como reclamaba Hegel para satisfacción de su emperador) sino una democracia social-liberal. Y ese mismo cambio apunta a la dimensión pública que ha tenido y tiene hoy la figura de Habermas en Alemania. Como heredero intelectual de aquellos alemanes —seguramente minoritarios, pero no menos relevantes desde un punto de vista intelectual— que tuvieron que exilarse o fueron asesinados por el nazismo, Habermas representa la posibilidad de enganche con una Alemania ilustrada que tras la Segunda Guerra Mundial tenía que reconstruirse sin olvidar lo atroz de la experiencia del nazismo, pero buscando en su pasado la huella de una racionalidad devastada por la experiencia de la guerra.

El enfrentamiento sumará, pues, como habrá ocasión de ver después, a su interés teórico, un alto nivel emocional para una conciencia, la de los alemanes, escindida entre los que pretenden que es inmoral olvidar la responsabilidad de Alemania en el Holocausto y los que consideran que la culpa de un pueblo no puede ser perpetua.

⑥ P. Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*, Madrid: Taurus, 1989, 2 vols. Reeditado en 2003 por la editorial Siruela.

⑦ P. Sloterdijk, *Esferas I*, Madrid: Siruela, 2003.



Los hechos El 17 de julio de 1999, en el castillo bávaro de Elmau y en un contexto estrictamente académico, Sloterdijk impartió una conferencia dentro del ciclo «Filosofía al final de siglo. (Más allá del ser. *Exodus from Being*. El giro ético-teológico de la filosofía después de la destrucción heideggeriana de la ontología)». En él participaron filósofos de Alemania, Argentina, Estados Unidos e Israel. La contribución de Sloterdijk llevaba por título «Normas para el parque humano. Una respuesta a la *Carta sobre el Humanismo* de Heidegger». Se trataba de la misma conferencia que dos años antes (el 15 de junio de 1997) y en un ciclo sobre «La actualidad del humanismo», Sloterdijk había leído, esta vez en Basilea.

Pero el 24 de julio de 1999 se desatan los acontecimientos. Martin Meggle publica aquel día en la *Frankfurter Rundschau* una crónica sobre la conferencia de Sloterdijk en Elmau. Meggle transmite en su artículo con no poco sensacionalismo la intranquilidad y el malestar que provocaron las palabras de Sloterdijk entre los asistentes judíos al evento. Siempre según la versión de Meggle, algunos participantes en aquel encuentro perciben en el texto de Sloterdijk una velada insinuación a favor de un programa eugenésico de cría de humanos con el apoyo de la biotecnología. Dos días después un nuevo artículo, esta vez de Rainer Stephan en la *Süddeutsche Zeitung* sigue haciéndose eco muy negativamente de la charla de Elmau.

Ante el cariz que empiezan a tomar las acusaciones, el 31 de julio Sloterdijk publica en la *Frankfurter Rundschau* una réplica con el título «Alucinaciones y mentiras», en el que se defiende de lo que considera tergiversaciones interesadas de periodistas deseosos de generar un escándalo mediático. Sloterdijk ya entonces señala a Habermas como la mano negra que está detrás del eco sincronizado y de la torticera interpretación que están recibiendo sus palabras por parte de periodistas que se encuentran en la órbita intelectual *frankfurtiana*.

El 20 de agosto la *Frankfurter Rundschau* publica un artículo del filósofo de Heidelberg Enno Rudolph, al que seguirá el 2 de septiembre una nueva andanada contra Sloterdijk de Thomas Assheuer, esta vez en el semanario *Die Zeit*: «El proyecto Zaratustra. El filósofo Peter Sloterdijk reclama una revisión genético-técnica de la humanidad» ©. En un tono de abierta denuncia, Assheuer acusa a Sloterdijk de haber jugado peligrosamente ya desde 1991 (*Informes sobre la situación del futuro*) con la «fantasía de selección de la especie» y de que «mientras crece la presión de los problemas sociales, [en Sloterdijk] las fantasías de selección biopolítica toman el relevo de las utopías de justicia». El 6 de septiembre Reinhard Mohr publica un nuevo artículo en *Der Spiegel* donde acusa a Sloterdijk de defender una «selección genética prenatal» con una retórica próxima al fascismo y Manfred Schneider, de nuevo en la *Frankfurter Rundschau* de 15 de septiembre, ironiza sobre Sloterdijk en un artículo cuyo título «El pastor sin ovejas» anuncia ya su contenido.

En ese instante la polémica va a alcanzar un inesperado salto cualitativo. El 9 de septiembre Sloterdijk remite una durísima carta abierta a *Die Zeit* en respuesta al artículo de Assheuer. Allí Sloterdijk acusa a Assheuer de ser la voz de su amo, un amo que de un modo cobarde y mezquino se oculta tras las bambalinas haciendo mover en secreto los hilos de un espectáculo que otros representan en la escena pública. Tras despachar como propia de un simple recadero la censura de Assheuer, en la segunda parte de su carta pone nombre y apellidos a la mano negra que, a su juicio, está detrás de este *affaire* desde el comienzo: el propio Jürgen Habermas.

Sloterdijk acusa a Habermas de haber infringido el primero de los imperativos de una ética dialógica al hacer circular maliciosamente interpretaciones sobre sus palabras sin darle ocasión de aclarar su contenido: «Señor Habermas, ha hablado usted *de mí* con mucha gente, nunca *conmigo*. En este oficio nuestro, basado en la argumentación, eso ya es sospechoso; en un teórico del diálogo demo-

© El lector español puede encontrar traducción al castellano en el dossier «¿Fin del humanismo?» publicado por *Revista de Occidente* en su número de mayo de 2000 (págs. 80-88).

⑨ P. Sloterdijk, «La teoría crítica ha muerto», *Revista de Occidente*, mayo 2000, pág. 94.

⑩ P. Sloterdijk, «La teoría crítica ha muerto», *Revista de Occidente*, mayo 2000, pág. 97.

crático resulta incomprensible» ⑨. Y de paso Sloterdijk aprovecha el lance para dar por muerta la corriente filosófica en la que Habermas inserta su trabajo intelectual: la teoría crítica. En la peculiar (e interesada) interpretación que de la Escuela de Frankfurt hace Sloterdijk, dicha corriente habría discurrido —en un movimiento de irresistible y progresivo crepúsculo— desde sus brillantes orígenes en Adorno hasta caer, de la mano de Habermas, «en un jacobinismo latentemente sostenido, una versión social-liberal de la dictadura de la virtud (asociada con el arribismo periodístico y académico)» ⑩.

En esa pequeña obra maestra de retórica polémica que es su respuesta a Assheuer-Habermas, Sloterdijk aprovecha para ajustar otras cuentas que las del debate que hasta entonces se sustanciaba: en el momento en que se escribe esa carta Sloterdijk pretende levantar el acta de defunción definitiva de una figura y una escuela que han venido dominando el panorama filosófico y académico en Alemania, y en buena parte de Europa, desde hace más de 30 años. Sloterdijk no deja de recordar la condición de emérito de Habermas y, en un gesto que tiene mucho de asalto a un poder que empieza a desmoronarse, señala los nuevos rumbos por los que habrá de discurrir el horizonte filosófico del futuro:

A la época de los hijos hipermoralistas de padres nacionalsocialistas le ha llegado su hora final. Viene una generación algo más libre, para la que la cultura de la sospecha y de la acusación ya no significaría tanto. La retrospectividad de los hijos de la posguerra, condicionada por el trauma, no puede ser ya asunto de esta generación [...]. La mayoría, en la medida que no están desalentados, piensan mirando a lo nuevo, con una libertad de la que los antiguos portadores de problemas saben muy poco. [...] La teoría crítica ha muerto este 2 de septiembre. La vieja dama gruñona estaba postrada en cama desde hace tiempo y ahora se ha ido para siempre. Nos reuniremos junto a la tumba de una época para hacer balance pero también para rememorar el final de una hipocresía ⑪.

Al lector perspicuo de su carta no puede pasarle desapercibido *quién* va a ocupar a partir de ese momento el trono vacío. A rey muerto, rey puesto. Se trata de una suerte de autoproclamación simbólica. En ese momento la polémica deja traslucir lo que tiene de «golpe de estado» a un poder intelectual establecido.

Ante esa carta abierta, Habermas optará por una repuesta de baja intensidad y elige el espacio reservado a las cartas al director de *Die Zeit* para publicar su réplica (16 de septiembre de 1999). Tras recordar que Sloterdijk ha dejado sin respuesta las objeciones centrales de Assheuer, Habermas lo acusa de «echar tierra a los ojos del público al tratar de presentarse ahora como un inocente bioético». Habermas aprovecha para marcar las diferencias en el terreno intelectual entre él y Sloterdijk. Esas diferencias (que Habermas califica de «estructurales») radican «en la desconfianza ante el gesto del iniciado y del elegido, y contra el pensamiento de lo profundo y la pretensión de algunos de tener un acceso privilegiado a la verdad». «Mi generación —dice Habermas— ha abolido ese distinguido tono en la filosofía que ya crispaba los nervios a Kant y Heine». Para ella es evidente el convencimiento de «que las discusiones teóricas no se agotan en una gresca en torno a la reputación; y que en un mundo en que las teorías se enfrentan, se acaban por imponer los mejores argumentos y no los intentos de colocarse uno mismo en el escenario a expensas de los demás». En el fondo Sloterdijk con su *profundismo* filosófico —viene a decir Habermas— no sería sino el último de los intentos de demolición de la racionalidad moderna occidental. Una socavación sobre la que su maestro Heidegger habría hecho pivotar su crítica a la metafísica ⑫ y que Sloterdijk repetiría en un gesto ya desgastado más propio del gurú que del filósofo. Según Habermas, Sloterdijk «se habría elevado desde hace mucho tiempo por encima del mundo hasta alturas donde el pensar rememorativo y la invención ha sustituido a la reflexión».

⑪ P. Sloterdijk, «La teoría crítica ha muerto», *Revista de Occidente*, mayo 2000, pág. 100.

⑫ Una crítica, por cierto, que habría sido objeto de una feroz demolición por parte de Habermas (cf. J. Habermas, «Heidegger: Socavación del racionalismo occidental en términos de crítica a la metafísica», en *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid: Taurus, 1990, págs. 163-195).

19 Y ello no porque la polémica en Alemania terminara aquí. Muy al contrario, las páginas de los periódicos y suplementos culturales serán un rosario de tomas de posición por parte de los intelectuales alemanes. Sólo entre finales de septiembre y finales de octubre aparecieron en la prensa alemana artículos de, entre otros, Ernst Tugendhat («No hay genes para la moral», en *Die Zeit*, 23-9-1999, publicado en *Revista de Occidente*, mayo 2000, págs.

101-107), Antje Vollmer («Ritter der Übermoral», *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 27-09-99), Manfred Frank («Geschweife und Geschwafel», en *Die Zeit*, 23-9-1999), Hilal Sezgin («Nüchterne analytische Kompetenz», en *Frankfurter Rundschau*, 11-10-1999), Ronald Dworkin («Die falsche Angst Gott zu spielen», *Die Zeit*, 16-9-1999), Jörg Albrecht («Die Guten ins Töpfchen», en *Die Zeit*, 19-9-1999), un breve suelto de Assheuer en *Die Zeit* (30-09-99), Daniele Dell'Agli («Zugriff auf das Unverfügbare», en *Frankfurter Rundschau*, 14-10-1999), Theo Stemmler («Im Boot der Utopie», en *Neue Zürcher Zeitung*, 19-10-1999), Roger de Weck («Lucha de cultura. Günter Grass, Jürgen Habermas y sus antagonistas», en *Die Zeit*, 25-10-99, publicado en *Revista de Occidente*, mayo 2000, págs. 108-112), además de un amplio dossier en el número 39 de *Der Spiegel* (27-9-99) firmado por Marco Evers, Klaus Franke y Johann Grolle con el título «Un proyecto genético: el superhombre». El debate se dilató durante todo el año 2000 y parte de 2001 hasta que otro gran acontecimiento mediático (el 11 de septiembre del 2001) apartara de la agenda esta cuestión para instalar la del terrorismo. Por cierto que el lector interesado en el análisis que sobre la cuestión del terrorismo han manifestado los protagonistas del debate leerá con provecho de P. Sloterdijk su reciente *Temblores de aire. En las fuentes del terror* (Valencia: Pretextos, 2003) y de J. Habermas las palabras que pronunció el 14 de octubre de 2001 con ocasión de la concesión de los libreros alemanes del Premio de la Paz con el título «Creer y saber» (en *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona: Paidós, 2002).

20 P. Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, Madrid: Siruela, 2000, pág. 73.

21 P. Sloterdijk, *Normas...*, op. cit., pág. 19.

22 P. Sloterdijk, *Normas...*, op. cit., pág. 26.

Las palabras de Habermas habían sido cuidadosamente medidas para producir el efecto deseado. Ese «pensar rememorativo» [*Andenken*] fue, en efecto, uno de los dos o tres conceptos claves (junto con el de *Ereignis*, *Besinnung*, *Sein* o *Lichtung*, entre otros) sobre el que el Heidegger posterior a *Ser y tiempo* hizo girar su pensamiento más abismático. Al lector no especializado en filosofía estas palabras dirán muy poco: «acontecimiento apropiador», «meditación», «Ser» o «claro del bosque», podrían ser la traducción aproximada de esos términos. Pero ha de tenerse en cuenta que entre la familia heideggeriana tales palabras son invocadas con el sobrecogimiento de quien escucha proferir «la palabra esencial» al hechicero de la tribu.

De modo que llegamos al punto clave del debate 23; un debate que constituye —y de ahí su relevancia simbólica— una suerte de precipitado total de algunas de las cuestiones centrales que han atravesado la filosofía durante el pasado siglo: la responsabilidad de los intelectuales, el problema de la técnica, el ambiguo legado de la Ilustración, el anuncio de la «muerte del hombre», el lugar del conocimiento y la racionalidad en la construcción de lo político, la (im-)posibilidad del humanismo como ideal civilizatorio, el papel de la cultura en una sociedad de masas, etc.

Los textos En justicia es necesario advertir que las acusaciones de defender explícitamente la eugenesia positiva en *Normas para el parque humano* carecen por completo de fundamento. Sloterdijk sugiere, ciertamente, que cuestiones tales como «si se abrirá paso una futura antropotécnica orientada a la planificación explícita de las características [de los embriones] o si se podrá realizar y extender por todo el género humano el paso del fatalismo natal al nacimiento opcional y a la selección prenatal son preguntas en las que el horizonte evolutivo, si bien aún nebuloso y nada seguro, comienza a despejarse» 24. Pero con ello no hace sino constatar una obviedad en la que no cabe hallar motivo de escándalo.

Y lo cierto es que ni siquiera es ese el tema de su conferencia. Lo que Sloterdijk planteará como cuestión que merece debatirse es si el humanismo sigue siendo hoy un adecuado modelo de formación para el ser humano del futuro. Por humanismo Sloterdijk entiende un modo de relación «fundadora de amistades por medio del lenguaje» 25. Una relación que, si bien se produce a distancia («una regla de la cultura literaria es que los emisores [del mensaje literario] no pueden prever a sus receptores reales»), logra a veces formar comunidades, grupos de hombres y mujeres estrechamente unidos por una común devoción a ciertas lecturas tenidas por canónicas.

Ese humanismo (cuyo origen histórico se localizaría en el mundo de la antigüedad grecolatina) habría justificado su expansión sobre la base de una esperanza: que la ampliación progresiva, en último término universal, de esa sociedad de las letras comportaría la posibilidad de reducir los efectos más brutales y violentos de la condición humana. El humanismo obtendría sus credenciales de su capacidad para conjurar la barbarie.

De esa esperanza proviene un segundo paso que habría llevado a extrapolar al plano político la *humanitas* alcanzada en la república de las letras: en la ideología liceísta del XIX y XX Sloterdijk ve un intento de fundar la sociedad política sobre las normas propias de la sociedad literaria: «¿Qué otra cosa son las naciones modernas sino eficaces ficciones de públicos lectores que, a través de unas mismas lecturas, se han convertido en asociaciones de amigos que congenian?» 26. Pero esa unidad política basada en la unidad de gustos literarios descansaría en el poder de una casta de filólogos investidos de la autoridad de instruir a las nuevas generaciones en aquello que merece ser leído. Curas y profesores serían los encargados de hacer en cada *lección* la *selección* de lo que debe ser tomado por clásico y, por tanto, leído, meditado e imitado.

Pues bien, este modelo literario, dice Sloterdijk, ha entrado definitivamente en bancarrota como método de formación espiritual de las generaciones actuales y futuras. No es posible ya mantener que serán las fuentes del humanismo clásico las que van a servir de cemento social y político en unas sociedades de masas como las nuestras en las que los *mass media* (radio, televisión, videojuegos, internet) son los verdaderos responsables de constituir la comunidad. Los nuestros son, definitivamente, tiempos post-literarios y en esa misma medida, post-humanísticos.

Es preciso reconocer que el diagnóstico de Sloterdijk es, en este punto, de una incuestionable lucidez. La sociedad de masas y su forma prioritaria de producir y hacer difundir la información suponen una herida de muerte para la cultura humanista entendida como una sociedad o república de las letras. Pero es ese mismo diagnóstico el que empuja la discusión a otro lugar: ¿qué instancia habrá de ser ahora la que tome el relevo en la educación de los hombres? Aceptada ya la imposibilidad de que la educación se desarrolle por la senda de los cánones estético-literarios tradicionales, ¿qué dirección habrá de tomar la cría de las futuras generaciones humanas, de modo que los efectos civilizatorios de una caduca formación humanista se logren ahora por otros medios? Suprimido el humanismo, la educación deviene pura y simple domesticación o cría de humanos. Nietzsche siempre supo ver cómo detrás de la cultura humanística se escondía no otra cosa que una sutil forma de amansamiento y domesticación de la humanidad, una humanidad que era convertida por obra y gracia de quienes hasta ahora detentaron el poder de decidir el canon y la dirección de la educación –sacerdotes, moralistas y maestros– en algo pequeño, modesto, marchito. Dice Nietzsche: «Virtud es para ellos lo que hace modesto y manso: así han convertido al lobo en perro y al propio hombre en el mejor animal doméstico del hombre». De lo que ahora se trata es de proponer un nuevo programa de cría: una política que lleve a cabo la determinación del hombre del futuro en la dirección de lo grande, una idea que Nietzsche quiso ilustrar con la mal comprendida imagen del superhombre. «La domesticación del hombre –dice Sloterdijk– es el gran tema olvidado ante el cual el humanismo [...] ha querido volver los ojos: basta darse cuenta de esto para hundirnos en aguas profundas» ⑰.

En ese punto de su argumentación, Sloterdijk echa la mirada aún más atrás, al diálogo platónico *El político*. En él, Platón completa la descripción del Estado ideal de carácter totalitario que desarrolló en *La república*. El conjunto de metáforas con las que se ilustra allí el quehacer del político (metáforas como la del pastor, piloto, criador, tejedor o médico) muestra el carácter *técnico* que Platón concedía a la política. El verdadero político, según Platón, debe ser reconocido como portador de un *saber operativo* que no está al alcance de cualquiera.

Sloterdijk recuerda cómo Platón describe al político en el diálogo homónimo como el «pastor y criador del rebaño humano». Y la metáfora es bien significativa: para Platón el único que debe regir los destinos de la ciudad es el filósofo-rey, aquel que, gracias a la dialéctica, atesora los conocimientos necesarios y está, pues, en condiciones de decirnos qué rasgos ha de incorporar la verdadera Idea del Estado y la verdadera Idea del Hombre: el filósofo es el único capaz de proponer un programa de cría selectiva *científicamente fundado* de acuerdo con el modelo que es capaz de contemplar gracias a su ciencia.

La referencia a Platón no es inocente: el programa político de Platón –la construcción de la ciudad perfecta– no era dissociable de un paralelo programa eugenésico. El filósofo-rey debería dirigir con una política selectiva de cría la reproducción de la ciudad. En tal programa, al político le correspondería determinar –siempre a mayor gloria de la salud de la ciudad– entre quién debía realizarse la cópula ⑱ e incluso la época del año de la misma, de acuerdo con el cono-

⑰ P. Sloterdijk, *Normas...*, op. cit., págs. 67-68.

⑱ Cf. Platón, *El político*, 310 b.

⑱ Cf. Platón, *La república*, 546 a, ss.

⑳ P. Sloterdijk, *Normas..., op. cit.*, pág. 83.

㉑ «Los archiveros bajan cada vez con menos frecuencia a las profundidades que albergan esas antigüedades textuales para consultar opiniones anteriores sobre temas modernos. Quizá ocurra de cuando en cuando que, mientras están metidos en tales indagaciones por los sótanos muertos de la cultura, esos papeles largo tiempo no leídos empiecen a centellear» (pág. 85).

㉒ Habermas, J., *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona: Paidós, 2002, pág. 36. A partir de este momento, allí donde no se indique lo contrario, citamos entre paréntesis en el texto la paginación de esta edición.

cimiento científico del número nupcial ⑱ que aseguraba la fecundación en el momento «más oportuno para la procreación de los hijos». Como el buen tejedor, el político debe ser el responsable de separar y asociar los hilos según su calidad al objeto de que la urdimbre resultante logre así «el más magnífico y excelso de todos los tejidos» (311 b-c). Tenemos, pues, una alternativa al caduco programa educativo del humanismo: «la ciencia del pastoreo real» o, como resume Sloterdijk, «la planificación de propiedades de una elite que habría que criar expresamente por el bien de todos» ⑳.

El estilo de Sloterdijk es demasiado sinuoso y el tema demasiado delicado como para que sea posible extraer de la lectura de las *Normas para el parque humano* una defensa sin más del modelo «superhumanista» platónico o nietzscheano y vincularla a las posibilidades de mejora de la especie que la biotecnología parece poner a nuestro alcance. Pero si sus observaciones sobre la estrecha relación entre lectura y selección fueran ciertas, algo habría que extraer del hecho de que sean precisamente estas tres (Platón, Nietzsche y Heidegger) las lecturas que Sloterdijk nos ha propuesto para superar el humanismo literario. Veladas sugerencias ㉑ parecen proponer esos modelos como una vía de hallar respuestas ante el reto que supone los posibles usos de la biotecnología en relación con la selección de características futuras de la especie humana. La argumentación de Sloterdijk en toda la conferencia sugiere una suerte de entimema que es posible reconstruir aproximadamente como sigue: la propuesta del humanismo literario, como modo de conjurar la barbarie, de estrechar los lazos entre seres humanos y de proponer modelos educativos que muestren un ideal de lo humano, ha caído en el más absoluto de los descréditos en una época, como la nuestra, a todas luces postliteraria. Si podemos dominar la barbarie por medio de la técnica eugenésica, ¿por qué no sustituir ese «cuidado» del hombre –del que hasta ahora se ocupó la cultura humanística– con los medios que nos facilitará en un futuro cada vez más cercano la selección genética de la especie? La sustitución del modelo humanista por el modelo biotecnológico no disipará la cesura que se abre entre *los que crían* y *los que son criados*; tan sólo situará en otro lugar las herramientas de esa operación de cría/educación. Donde antes operaba la casualidad, que opere ahora la libertad en la selección de los mejores. El saber del dialéctico está ahora en manos del genetista: allí se localiza ahora el «número nupcial». La cultura humanística ofrece un modelo más costoso y menos eficaz para garantizar a la comunidad la eliminación de aquellos rasgos que se consideran deplorables y que una buena educación o una adecuada socialización debería erradicar. Hagámonos hombres y mujeres de nuestro tiempo: empleemos el saber que las biotecnologías nos otorgan para elaborar un catálogo de antropotécnicas que consigan de un modo más eficaz lo que sólo tenue e fugazmente logró la educación humanística: hacer mejores a los hombres.

La respuesta teórica de Habermas a estas sugerencias de Sloterdijk ha venido gestándose durante los años 2000 y 2001 en diferentes formatos (cursos, conferencias, discursos conmemorativos, etc.) y finalmente ha aparecido reunida en el 2002 en un volumen titulado *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Sloterdijk no es citado allí por su nombre ni una sola vez, pero eso no puede ocultar el carácter de réplica que estas páginas tienen a las *Normas del parque humano*. El lector avezado sabrá poner nombre y apellidos allí donde Habermas se refiere de modo inconcreto a las «especulaciones temerarias de un puñado de intelectuales completamente alucinados que intentan leer el futuro en los posos del café del posthumanismo» ㉒.

Que el volumen constituye en toda regla una réplica a Sloterdijk lo muestra mejor que nada la pregunta con la que arranca. De forma altamente significativa, el libro se inicia con una reflexión proemial sobre la siguiente cuestión: una filosofía postmetafísica y falibilista, que acepte el plu-

ralismo de las concepciones del mundo (religiosas, estéticas o filosóficas) y que haya renunciado de antemano a poseer en exclusividad y sin mediaciones racionales el fundamento de la verdad última de lo que el hombre o el mundo *es*, ¿puede pretender dar respuestas definitivas a la pregunta de qué es una «vida buena»? La pregunta es decisiva desde el momento en que *eso* precisamente es lo que estaba en juego en el modelo platónico al que Sloterdijk echaba mano al final de su conferencia: la respuesta de Platón presupone un conocimiento sancionado por el verdadero saber (la dialéctica) de lo que el hombre y su vida *deben ser* en atención al modelo ideal que el mundo de las Formas muestra al filósofo. Pero una filosofía postmetafísica halla vedado ese terreno a la hora de dar una respuesta a la cuestión de qué forma de vida resulta digna de ser imitada. Sobre esas preguntas últimas la filosofía no debe necesariamente guardar silencio al modo wittgensteiniano, pero ciertamente no puede ya aspirar a imponer a otros sus respuestas. La filosofía puede, tal vez, anticipar consecuencias de unos u otros modos de vida, extraer las consecuencias de los valores últimos implicados en ellas, proponer otros modelos de existencia, hacer tomar consciencia de las implicaciones derivadas de los diferentes cursos de acción (individual o colectiva). Pero sus propuestas no dejarán de ser una invitación. Serán, si se quiere, un intento de convencernos, de seducirnos o de inclinarnos ante formas de vida más deseables (para el filósofo que las propone). Pero con la conciencia de que nada asegura al filósofo una sabiduría que lo sitúe por encima de aquel a quien le dirige su propuesta o su invitación. La retórica es –en los tiempos postmetafísicos que nos ha tocado vivir– la disciplina que ha desplazado a la geometría del lugar eminente que ésta un día ocupó. Y una nueva Academia al modo de la platónica debería hoy estar dispuesta a sustituir su antiguo frontispicio por este otro: «¡No entre aquí quien no sepa persuadir!».

Esa es la convicción que han alcanzado las democracias liberales allí donde el proceso de secularización ha culminado (por más que ese proceso no se haya dado de forma completa *en casi ninguna* de las democracias occidentales). Y esa parece ser la raíz de la superioridad moral que creemos poder reconocer en los valores vinculados a la tolerancia, la libertad y la autonomía de los individuos para elegir sus propias formas de vida. Lo que con el lenguaje de Rawls ha quedado sancionado como «la prioridad de lo justo sobre lo bueno» exige que «en el seno de una sociedad compleja, una cultura sólo pueda afirmarse frente a las otras convenciendo a sus nuevas generaciones (que también pueden decir *no*) de las ventajas de su semántica para abrir mundo y de su fuerza para orientar la acción»²³, pero sin que esto pueda conducir a la protección desde el Estado de ninguna forma o variedad cultural en particular.

Lo que es válido del pluralismo axiológico que debe regir las relaciones entre comunidades o formas culturales diferentes, puede extenderse a las relaciones intergeneracionales entre los individuos, incluso en el interior de una misma cultura o forma de vida. La confluencia de la medicina reproductiva y de la moderna técnica genética permiten, por ejemplo, el Diagnóstico de Pre-Implantación (DPI). El DPI abre la posibilidad de que los progenitores de un embrión implantado puedan rechazar, tras las oportunas pruebas genéticas, la implantación de aquellos embriones que presenten riesgo de transmisión de enfermedades hereditarias. Esta técnica que posibilita la «eugenesia negativa» de carácter terapéutico (orientada a evitar enfermedades) es la misma que permitiría disponer a voluntad por parte de los progenitores de algunos rasgos del futuro ser antes de dar curso a su desarrollo embrionario («eugenesia liberal»). De entre las muchas preguntas que estas técnicas plantean, una sobresale por encima de las demás: ¿en qué medida la decisión de los progenitores al seleccionar los rasgos del futuro ser no entraría en colisión con la libertad de la persona de un *poder ser sí mismo* no mediado instrumentalmente por terceros?

²³ Habermas, J., *El futuro... op. cit.*, pág. 13.

En efecto, la autocomprensión ética que hasta el presente hemos tenido de la vida humana hace de ésta el resultado de una extraña mezcla de *contingencia*, *necesidad* y *libertad*. La *contingencia* derivada de que cada uno de nosotros seamos el encuentro casual e impremeditado de dos secuencias cromosómicas de las que hasta ahora los padres no tenían disponibilidad alguna (más allá de la interrupción voluntaria del embarazo), se une a la *necesidad* subjetiva con que cada uno soporta como un «límite natural» su propia naturaleza corporal (sexo, rasgos fenotípicos, posibles enfermedades, etc.) en tanto que no elegida. Esa «base natural», hasta ahora indisponible, constituía el horizonte de una igualdad negativa de partida: a cada uno nos ha sido entregada una naturaleza única en la que *nadie* ha podido intervenir directamente en su prefiguración. Esta simetría básica entre generaciones acaba por corregir la asimetría que existe entre padres e hijos, en tanto que aquellos tienen el derecho y la obligación de velar por éstos hasta que los hijos estén en condiciones de hacerlo por sí mismos. Ello supone, ciertamente, tomar decisiones cruciales (por ejemplo en el terreno de la educación) de las que dependerán en buena medida las posibilidades de forjar el sí mismo de la persona. Pero frente a la fijación de cierta dotación genética, esas elecciones vicarias son revisables por el propio sujeto y de ellas cabe hacer tanto una *apropiación* como una *revisión* crítica: uno puede *aceptar* o *impugnar* su educación, los valores en los que ha sido socializado, las expectativas que se han puesto sobre él. Pero cuando unos progenitores optan por intervenir en la dotación genética del futuro hijo, las intenciones de una tercera persona (en este caso de los padres) quedan, por así decir, *fijadas* a la existencia material del individuo de modo irreversible. Esa elección vicaria no es ya revisable y el individuo se ve arrojado a una existencia que lleva el signo imborrable de otros, que en parte han decidido ya sin contar con uno *quién ha de ser ese uno*. Como señala Habermas, «las intervenciones eugenésicas perfeccionadoras menoscaban la libertad ética en la medida que fijan a la persona afectada a intenciones de terceros que rechaza pero que, al ser irreversibles, le impiden comprenderse espontáneamente como el autor indiviso de su propia vida» 24.

24 Habermas, J., *El futuro... op. cit.*, pág. 87.

Por más que pueda resultar problemático a la hora de determinar en concreto la práctica médica, ese es el criterio básico general que separa la intervención eugenésica terapéutica de la perfeccionadora. En el caso de la eugenesia negativa o terapéutica podemos anticipar razonablemente un asentimiento futuro del individuo a una intervención que con anterioridad le ha liberado del padecimiento de una enfermedad o de una tara. En este tipo de intervenciones no se viola el presupuesto moral básico en que deben mantenerse las relaciones interpersonales, pues la decisión se toma previendo un probable asentimiento que actualmente no se puede pedir, pero que es sensato suponer «cuando se trata de evitar males indudables y extremos que es de esperar que todos rechacemos» 25. El trato que recibe en este caso el embrión pretende anticipar una relación que aún no es personal, pero que ya debería mantenerse en el plano de la simetría que caracteriza las relaciones morales entre personas y, por tanto, que debería ser ya una relación realizada *desde la perspectiva de la segunda persona*: es la relación anticipada con un tú ante cuyas demandas hemos de poder responder de forma válida y justificada.

25 Habermas, J., *El futuro... op. cit.*, págs. 64.

En el caso de la eugenesia perfeccionadora es importante observar cómo esta perspectiva de la segunda persona se desdibuja para dejar paso a una que se aproxima más a la de la *producción técnica* que a la de la *praxis moral*: «los padres deciden sin suponer el consenso, según sus propias preferencias, igual que si dispusieran de una cosa. [...] Es en estos casos en los que la intervención genética adopta la forma de una *tecnificación* de la naturaleza humana. A diferencia de lo que ocurre en el caso de la intervención clínica, el material genético se manipula desde la óptica de un agente que actúa instrumentalmente y que, según sus propios objetivos, da lugar *colaborativamente* a un estado deseado en el ámbito de los objetos» 26.

26 Habermas, J., *El futuro... op. cit.*, págs. 73 y 75.

No obstante, vale la pena hacer notar cómo para Habermas los peligros de esta transformación que supondría aceptar los principios de la fijación voluntaria de los rasgos de la descendencia no se derivarían sólo del hecho de que esa selección fuera realizada con un propósito específicamente «mejorador». Bastaría con que se diera una selección no guiada por motivos terapéuticos para que esa relación moral simétrica se rompiera y con ello se viera afectada nuestra autocomprensión como especie. «¿Podríamos entendernos todavía como personas que se comprenden como autores indivisos de sus vidas y que salen al encuentro de todos los demás sin excepción como personas de igual condición? Dos presupuestos esenciales para la ética de la especie y para nuestra autocomprensión moral están en juego» 27.

27 Habermas, J., *El futuro... op. cit.*, pág. 98.

Es en este punto donde el mandato categórico kantiano de tratar al otro como «fin en sí mismo» (es decir, no someterlo bajo ninguna circunstancia a una instrumentalización a la que el sujeto no pueda dar su aquiescencia) aparece como un criterio útil todavía para reflexionar sobre los límites éticos de la manipulación genética. Ser fin en sí mismo es el otro rostro de la *autonomía* que desde Kant consideramos un atributo irrenunciable de la persona. En la estela de Kant se mueven estas reflexiones de Habermas: «El *sí misma* del fin en sí misma que debemos respetar en las otras personas se expresa sobre todo en la autoría de una guía de vida que se oriente a las respectivas pretensiones propias. Cada cual interpreta el mundo desde la propia perspectiva, actúa por motivos propios, tiene proyectos propios, persigue intereses e intenciones propios y es la fuente de pretensiones auténticas» 28. Ese carácter irreductiblemente propio del sí mismo es el que podría verse menoscabado con la intervención de terceros en la determinación de nuestra naturaleza genética, pues ¿no afectaría a la libertad con la que la persona se autocomprende como sujeto moral el hecho de que otros hayan determinado intencionalmente factores básicos de la propia naturaleza? Al pre-fijar para la persona un determinado plan vital, la eugenesia positiva «coarta específicamente su libertad para elegir una vida propia» 29 y con ello nos enfrentamos a la «inquietante» perspectiva de que «hagamos *por otros* una distinción tan rica en consecuencias entre una vida que merece vivirse y una vida que no merece vivirse» 30.

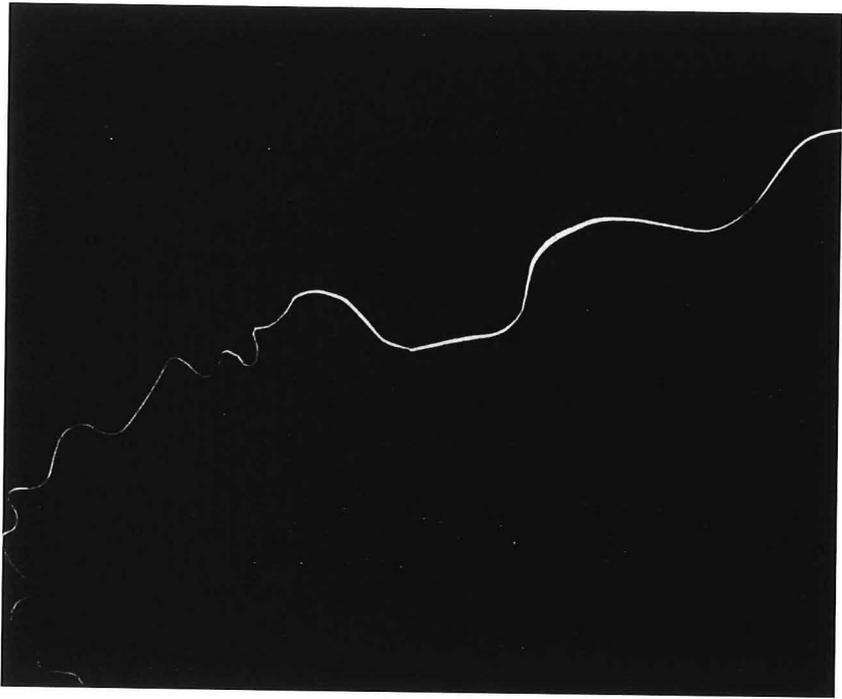
28 Habermas, J., *El futuro... op. cit.*, pág. 78.

29 Habermas, J., *El futuro... op. cit.*, pág. 84.

30 Habermas, J., *El futuro... op. cit.*, pág. 94.

Sin duda muchas de las situaciones sobre las que los filósofos están trabajando conceptualmente se hallan aún más cerca de la ciencia-ficción que de las posibilidades reales que la medicina y la técnica genética permitirán en un futuro inmediato. Pero lo cierto es que ninguna de ellas pueden tildarse ya hoy de inverosímiles. De igual forma, el abismo que abren respecto al futuro de la naturaleza humana las nuevas técnicas de manipulación biológica del cuerpo humano (terapia génica, implantes, clonación, cambio de sexo, trasplantes, cirugía, etc.) dejan abierta la puerta a la necesidad de replantear radicalmente buena parte de lo que hasta ahora constituía el horizonte fáctico dentro del cual se ha desarrollado la reflexión moral de la humanidad en los últimos 3.000 años. Para algunos, esa reflexión moral ha pasado a ser un lecho de Procusto al que parece cada vez más difícil ajustar las nuevas realidades que salen a nuestro encuentro: son los enésimos profetas del fin del hombre. Para otros, la humanidad tiene la posibilidad de transformar su propia naturaleza y en esa transformación –nos recuerdan– no debería olvidarse que tal cosa, la humanidad, no existe y que lo único que existe son seres humanos que merecen tener una vida propia: son los que nos recuerdan que, más allá de cualquier futura transformación, el ser humano (*cada* ser humano, actual y futuro) debe seguir siendo considerado un fin.

Y entre los ecos de una polémica que no ha hecho sino comenzar, una certeza: nunca fue tan evidente como lo es ahora lo solo que Prometeo quedó al arrebatarse el fuego a los dioses.



La política de los derechos y sus transformaciones

Mujeres, derechos y democracia en América Latina

Maxine Molyneaux

Maxine Molyneaux es profesora de la Universidad de Liverpool, investigadora del Instituto de Estudios Latinoamericanos. Ha publicado, entre otros, *Women's movements in international perspective: Latin America and beyond (2000)*, y es coeditora (con E. Dore) de *Hidden Histories of Gender and the State in Latin America (2000)* y (con N. Craske) de *Gender and the Politics of Rights and Democracy in Latin America (2002)*. Una versión ampliada del presente artículo constituye la introducción a este último libro.

Para quienes viven en democracias estables, las cuestiones de los derechos y las reformas legales no se plantean normalmente como algo urgente o acuciante a menos que los movimientos sociales presionen en este sentido. En América Latina, donde las garantías liberales han sido violadas durante décadas por gobiernos autoritarios, los movimientos de mujeres confieren un valor especial al «derecho a tener derechos» y han trabajado en pro de la restauración del imperio de la ley, la democracia y las libertades civiles fundamentales. Pero el lenguaje de los derechos y la ciudadanía se ha empleado no sólo para restaurar derechos legales formales, sino también para profundizar el proceso democrático. En América Latina, las iniciativas relacionadas con «hablar de derechos», la afirmación de una cultura de derechos, tienen su origen en los movimientos sociales populares. Se trataba de que los pobres y los sectores marginados tomaran conciencia de sus derechos legales formales, pero también de denunciar su falta de derechos *materiales*. El lenguaje de los derechos se convirtió, así, en una vía para formular exigencias de justicia social, pero también de reconocimiento, utilizando un léxico que configuraba esas exigencias «como un derecho básico de ciudadanía» (Baierle, 1998, pág. 124).

La década de 1980 estuvo marcada en América Latina por los costes sociales y humanos de las políticas de estabilización y ajuste y por la transición de los regímenes autoritarios a la democracia. En la década de 1990, en cambio, el final de la Guerra Fría inauguró una nueva coyuntura internacional caracterizada por una afirmación más contundente del liberalismo económico y político, pero también por un énfasis mayor en los derechos humanos. El colapso del comunismo soviético en 1989, precedido por la penosa realidad de la «década perdida» de crisis económica en América Latina, tuvo como colofón una reformulación en profundidad de los objetivos de las agencias de desarrollo. En los años 90 toda una serie de cumbres de la ONU trataron de situar la democracia, la justicia y los derechos en la agenda del desarrollo. En el contexto del proceso continental de consolidación democrática que caracterizó la década, los movimientos de mujeres pugnar por centrar la atención en cuestiones relacionadas con los derechos y la democracia de una forma que era impensable en los años 70 y 80, cuando la «segunda oleada feminista» de la región se desarrolló bajo el infierno de los gobiernos militares.

Género, derechos y ciudadanía: desarrollos del siglo xx

El activismo de las mujeres en torno a sus derechos tiene una larga historia en América Latina. A finales del siglo XIX las organizaciones feministas reivindicaban, junto a los movimientos socialista y anarquista, que las mujeres fuesen tratadas «como iguales, no como esclavas» en el lugar de trabajo y en el hogar. No faltaron los movimientos sufragistas, así como grupos reformadores surgidos de las campañas por los derechos sociales y la protección de

las madres promovidas por sectores católicos y socialistas. Así, las mujeres desempeñaron un papel activo en las sociedades civiles en formación de sus países. A lo largo del siglo xx ocuparon un lugar cada vez más visible en la vida política como votantes, activistas de movimientos y partidos, y ocasionalmente, como en el caso de Eva Perón, llegaron a ser protagonistas en la cúspide del poder político ①. Se implantaron algunas reformas y las mujeres obtuvieron un grado mayor de igualdad en la familia y el puesto de trabajo, así como derechos sociales como madres. Pero aun así, su presencia en la esfera pública como trabajadoras, profesionales y autónomas coexistió con desigualdades muy marcadas entre los sexos en todas las áreas de la vida social. Esta «ciudadanía de segunda clase», tanto en términos sociales como legales, fue una fuente de descontento creciente entre las mujeres. En el apogeo del movimiento estudiantil de finales de los años 60 en México, Argentina, Brasil y otros países, la exigencia de igualdad y de acabar con la autoridad ilegítima en los ámbitos personal y político entró a formar parte del lenguaje de la revuelta. En sintonía con las tendencias internacionales del momento, en los años 70 la región fue escenario de una vibrante «segunda oleada feminista» y proliferaron los movimientos feministas populares ②. Como resultado, se creó una dinámica de apoyo a las demandas de las mujeres en toda la región.

Ahora bien, estos movimientos quedaron ensombrecidos con la implantación de dictaduras militares en más de una docena de países. Algunos de estos regímenes recurrieron a formas violentas de terrorismo de estado. No sólo pretendían asfixiar la vida política, sino que incurrieron también en formas extremas de violación de los derechos humanos. En Centroamérica y en el Cono Sur es donde más feroz fue la represión, causando la muerte de muchos miles de personas. Fueron incontables los «desaparecidos» o los que se vieron forzados al exilio. Sólo lentamente y cuando las condiciones políticas lo permitían, las fuerzas de la sociedad civil pudieron reagruparse y, con el tiempo, exigir la restitución del poder civil. La investigación feminista de carácter académico ha contribuido a poner de manifiesto la variable de género en los movimientos sociales, situados en este contexto político, a la vez que identificaba las múltiples formas en que el movimiento de mujeres participaba en ellos ③. Uno de los más celebrados fue la protesta de las Madres de la Plaza de Mayo en Argentina, que consiguió llamar la atención internacional sobre las violaciones de derechos humanos en ese país. Pero también fueron importantes los grupos feministas que desplegaron una amplia gama de actividades como las publicaciones, la abogacía y el voluntariado, así como los movimientos en ocasiones muy amplios de mujeres de bajos ingresos que se movilizaban contra las situaciones de pobreza y precariedad generadas por la crisis de la deuda y las políticas de estabilización aplicadas para contenerla ④.

Los movimientos de mujeres contribuyeron también a desarrollar una sociedad civil autónoma y ayudaron a difundir los valores democráticos y humanitarios. Se vieron alentados por un clima internacional cada vez más receptivo a las presiones ejercidas por los movimientos en pro de los derechos humanos, tanto en el plano nacional como internacional. Pero si fueron una fuerza fundamental en las transiciones y ayudaron a revitalizar la vida democrática, no estaba tan claro que consiguiesen mantener su influencia en las nuevas condiciones marcadas por el retorno al poder civil y a la «política normalizada». Algunos observadores dudaban de que lograsen pasar de la oposición a asegurarse un lugar en las nuevas democracias «masculinas» que estaban surgiendo en la región. Y si adaptaban sus posiciones y su política al nuevo contexto, ¿qué papel tendrían esos movimientos, qué campañas promoverían? ¿Conseguirían sus reivindicaciones?

① Para la historia de los movimientos feministas y de las luchas por los derechos en América Latina, véase Dore y Molineaux, eds. (2000), Lavrin (1995), Miller (1991) y Stoner (1988).

② «Popular», en América Latina, quiere decir «de las clases populares, es decir, trabajadora o subalternas».

③ Véase, entre otros, Álvarez (1990, 1998), Fisher (1993), Jacqueline (1994), Jacqueline y Wolchik (1998), Jelin (1990), Molyneux (1985), Waylen (1996a, 1996b).

④ La iniciativa del «vaso de leche» implicó a decenas de miles de mujeres en Perú en ayuda a hogares de bajos ingresos.

El contexto latinoamericano

¿Hasta qué punto se puede hablar de una experiencia latinoamericana compartida? Aunque se pueden identificar muchas

tendencias comunes en las estrategias y perspectivas de los movimientos feministas en América Latina, sin duda existen variaciones sustanciales entre países por lo que se refiere a resultados. Esto refleja la diversidad histórica, social y económica de la región. La evolución específica de las relaciones estado-sociedad, la configuración política de los gobiernos postautoritarios o posteriores a la etapa de conflicto y la naturaleza y fuerza relativa de la sociedad civil en los diferentes países han marcado las prioridades, las estrategias y los objetivos de los distintos movimientos de mujeres. América Latina ha experimentado cambios políticos de gran envergadura en el último siglo, a veces debidos a la intervención exterior, y otras como reflejo de las agudas tensiones sociales que han acompañado al desarrollo de la región. Si las convulsiones más recientes fueron ocasionadas por regímenes militares brutales, en las décadas posteriores a los años 30 la historia de América Latina estuvo marcada por la aparición de líderes nacionalistas y populistas enérgicos y por el impacto de los movimientos revolucionarios en Bolivia, Cuba y Nicaragua. Estos episodios tan llamativos, sin embargo, no deberían ser considerados como «ideal-típicos» de las formaciones latinoamericanas: también han existido estados que consiguieron preservar un gobierno democrático estable en periodos de inestabilidad y que mantuvieron un cierto nivel de bienestar para sus poblaciones. Venezuela y Costa Rica se cuentan entre ellos.

A pesar de esta diversidad política, al filo del siglo XXI América Latina parece haber alcanzado un consenso acerca de los valores políticos fundamentales. Las cumbres regionales de la Organización de Estados Americanos (OEA) han reafirmado reiteradamente su compromiso con la democracia y el liberalismo económico. Pero los sistemas políticos de la región CEPAL no incluyen sólo democracias liberales, sino también nuevas formas de populismo de centro-derecha, coaliciones de centro-izquierda e incluso, en Cuba, un caso de socialismo estatista ⑤. Además, en muchos países el ejército ha continuado siendo una fuerza a considerar y en algunos, incluso, una amenaza para el gobierno democrático.

Esta diversidad política se combina con contrastes sorprendentes en cuanto a tamaño de la población e indicadores económicos. En un extremo hay países de 5 millones de habitantes (o menos), como los centroamericanos y Uruguay, y en el otro los gigantes de la región, Brasil y México, con poblaciones de más de 150 y de 80 millones respectivamente. La renta per cápita oscila entre 1.997 \$ en Nicaragua y 12.730 \$ en Chile, que se sitúan en el puesto 121 y 34, respectivamente, del Índice de Desarrollo Humano ⑥. Queda claro que, como se suele decir, no hay una única «América Latina», sino una amplia gama de formaciones heterogéneas. En un continente aparentemente unido por una historia común que arranca del colonialismo ibérico, las huellas dejadas por éste varían ampliamente. Los sectores más adversamente afectados por el sistema de exclusión étnica perpetuado por el poder colonial, las poblaciones indígenas y negras, se vieron confrontados a legados muy diferentes en el plano de los derechos y las atribuciones. Sólo en las últimas décadas los países con importantes contingentes amerindios y afroamericanos han empezado a hacerse eco de la aspiración de estas poblaciones a ser incluidas como iguales en el plano moral en el estado. Sólo recientemente ha empezado a ser reconocido el carácter multicultural de las sociedades de América Latina ⑦.

Entre principios y mediados de los años de 1990, después de la «Década Perdida de la Deuda y el Ajuste», América Latina inició la recuperación; la mayoría de países registraron tasas de crecimiento positivas. Pero la inestabilidad económica internacional, que se manifestó en la crisis asiática de 1997, se hizo notar y la tasa media de crecimiento de América Latina en esta década quedó

⑤ La CEPAL es la Comisión Económica para América Latina de la ONU.

⑥ Estas cifras se refieren a PNB per cápita. Según los datos de UNDP para los países de América Latina, Chile, Argentina, Costa Rica y Uruguay se sitúan en el grupo de «elevado desarrollo humano», mientras que los otros quince se clasifican en un nivel medio. Hay peores diferencias significativas de niveles de vida en este estrato medio, que engloba a países como México y Venezuela, con más de 8.000 \$ de PNB per cápita, y a países como El Salvador, Bolivia, Honduras y Nicaragua, con menos de 3.000 \$ (UNDP, 1999, cuadro 1).

⑦ Para una consideración de los movimientos en defensa de los derechos de los pueblos indígenas en América Latina, véase Bryske (2000). Sobre la relación entre los pueblos indígenas y la reforma del estado, véase Assies et al (2000) y para una discusión conceptual de los derechos de los indígenas, Stavenhagen (1996).

por debajo del 4 por ciento. La pobreza es un rasgo persistente de una región marcada por desigualdades de renta enormes y, a menudo, crecientes. El deseo de un cambio radical se tradujo en algunos casos en resultados electorales sorprendentes, con la llegada al poder de personajes independientes, desconocidos y sin experiencia anterior. La desconfianza hacia los partidos políticos y el gobierno alimentaba el desencanto de los votantes, con una participación baja y en declive en bastantes países de la región ⑥. En algunos lugares, especialmente en México, este contexto llevó a que finalmente se abriese un sistema político aquejado de esclerosis.

Este marco social y político permite definir de dos maneras el terreno en el que se desenvuelven los movimientos de mujeres latinoamericanas. En primer lugar, sus programas no pueden ignorar la penosa realidad del agravamiento de las desigualdades socioeconómicas y las escasas perspectivas que ofrecen, para corregirlas, las políticas neoliberales. Los gobiernos se ven atrapados entre los imperativos combinados de promover el crecimiento económico y de sumarse a una política económica que limita su capacidad redistributiva y su contribución al bienestar social. Pero en foros regionales e internacionales las ONG de mujeres reivindican de manera regular una mayor atención a la desigualdad social, no en último término por el hecho de que las mujeres tienen una presencia más que proporcional en el colectivo de pobres y desempleados de la región ⑥. Así, el retorno a un gobierno civil y al sistema democrático restauró los derechos políticos y civiles, pero ha erosionado los derechos sociales, que son asociados a los regímenes desarrollistas y populistas. Para muchas activistas del movimiento en favor de los derechos de las mujeres, estos derechos son indivisibles y no pueden ser disociados.

En segundo lugar, la democracia está lejos de haberse consolidado en la región. Tras un periodo inicial de optimismo, ha aumentado la preocupación acerca del carácter de las «nuevas» democracias. Muchas de estas democracias, en proceso de «consolidación» desde los años 80 y 90, son consideradas deficientes: si en general se respetan los procesos electorales, las diversas formas de corrupción y clientelismo han seguido atentando contra el «buen gobierno». En algunos países las acusaciones de fraude electoral socavan la legitimidad del gobierno; en otros, los mandatarios hacen caso omiso a los límites constitucionalmente fijados a la permanencia en el cargo, las acusaciones de corrupción han llevado a algunos gobiernos a la derrota electoral, y muchos han sido sistemáticamente incapaces de promover políticas adecuadas para subvenir a las crecientes necesidades sociales y a las expectativas populares. Cuestiones como los derechos de las mujeres –y, en definitiva, los derechos en general– no pueden separarse de la cuestión más amplia de la calidad y el carácter de la democracia. Esto, como veremos, sitúa a los movimientos de mujeres ante una serie de dilemas políticos.

Evolución internacional y movimientos de mujeres

Pero estas preocupaciones compartidas, regionales, se han abordado en un contexto internacional más amplio. Durante el periodo de gobiernos autoritarios, los movimientos latinoamericanos de mujeres, a la vez que participaban activamente en las luchas y debates nacionales que favorecían la vuelta a la democracia, se proyectaron también a un escenario internacional. La primera conferencia internacional de mujeres, celebrada en México en 1975, promovió la Década de la Mujer de la ONU (1976-85), un período durante el cual los movimientos latinoamericanos de mujeres se implicaron crecientemente en la formación de «redes transnacionales» (Keck y Sicking, 1998). Al mismo tiempo, el cambio de coordenadas geopolíticas a final del siglo XX confirió una nueva significación a las conferencias y acuerdos internacionales. Es decir, dejaron de ser un escenario más de

⑥ Comisión Andina de Juristas, 2000 a. Una encuesta en 17 países latinoamericanos ha mostrado que sólo el 37 % de los entrevistados estaba satisfecho con la manera como su democracia funcionaba en la práctica. Dos de cada tres personas confiaban poco o nada en sus políticos, partidos, parlamentos, fuerzas de policía o jueces (*The Economist*, 13-5-2000, pág. 66).

⑥ Es ilustrativo que en Chile, el país latinoamericano con el índice de desarrollo humano más alto, el PNB real per cápita de los varones sea de 19.749 \$ mientras que el de las mujeres es de 5.853 \$ (UNDP, 1999, cuadro 2, índice de desarrollo por género).

las jugadas de los dos grandes actores del mundo bipolar y pasaron a ser, al menos potencialmente, palancas para apoyar la democratización en muchas partes del mundo que habían sido actores secundarios, pero significativos, durante el conflicto de la Guerra Fría.

Las mujeres latinoamericanas han sido particularmente activas e influyentes en el terreno internacional. No es exagerado decir que el movimiento se internacionalizó más en las décadas de 1980 y 1990 que en toda su historia anterior¹⁰. Esto se hizo a través de cuatro vías principales. Primero, las activistas usaron plenamente las redes y foros internacionales e institucionales para reforzar la capacidad de organización del movimiento. Segundo, estas instancias fueron utilizadas para presionar a los gobiernos a fin de que tomaran en serio sus demandas. Tercero, estos instrumentos fueron utilizados en campañas de educación popular para informar a las mujeres, y a los varones, acerca de sus derechos y la forma de interpretarlos. Cuarto, los acuerdos internacionales permitían exigir responsabilidades a los gobiernos, y presionar para su concreción en medidas políticas.

Si este proceso situaba en un contexto internacional a los movimientos específicos, nacionales, no dejaba de ir acompañado asimismo de la crítica y la revisión de la orientación política existente, y de los derechos mismos. El movimiento internacional de derechos humanos surgió en la época inmediatamente posterior a la Segunda Guerra Mundial y sus declaraciones resonaron en aquel momento histórico, reflejando el horror ante los crímenes de guerra y el genocidio. Naciones Unidas ha sido el punto focal de estas declaraciones, si bien algunos instrumentos de derechos humanos se han desarrollado en foros regionales como la OEA. La Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 sigue siendo el punto de referencia de las convenciones posteriores sobre derechos y ella misma ha sido objeto de algunas revisiones. Durante la década de 1960, y con la finalidad de dar fuerza a los derechos humanos básicos, se asistió a un desplazamiento del centro de atención hacia conjuntos particulares de derechos y al desarrollo de nuevas declaraciones: los derechos políticos y civiles (ICCPR) y los derechos económicos y sociales (ICESCR). Los primeros incorporaban una perspectiva liberal-democrática en la que se daba prioridad a la democracia procedimental, mientras que los segundos ponían más énfasis en los derechos sociales y económicos, y no tanto en las libertades civiles, siendo promovidos por el bloque soviético. Ambas declaraciones fueron aprobadas y suscritas en 1966¹¹, aunque sólo entraron en vigor en 1976, y en todo caso no puede ocultarse que reflejan las limitaciones del momento en que fueron concebidas.

Pero la ampliación de los instrumentos sobre derechos fue acompañada por un cuestionamiento del lugar de las mujeres en ellos. Las feministas y otros críticos señalaban que si bien eran útiles, estos instrumentos internacionales de derechos humanos no tenían en cuenta en absoluto las necesidades específicas relacionadas con el género y la etnicidad. Algunas, inspirándose en teóricas feministas de la democracia como Pateman (1988) y Elshtain (1981), afirmaban que su inadvertencia hacia las cuestiones de género derivaba de premisas basadas en normas masculinas¹². Cuando se tenía presente la variable de género, generalmente se centraba en aspectos relacionados con la discriminación contra las mujeres, pero sin cuestionar la marginación estructural de que éstas eran objeto. Más aún, en su concepción original los derechos humanos no se aplicaban en la esfera «privada» de relaciones en el seno de la familia, de suerte que se ignoraba gran número de situaciones en las que las mujeres se exponían a la violencia y se les negaba la justicia.

Durante los años 60 y 70 el debate político internacional giraba menos en torno a los *derechos* de las mujeres que en torno a cómo incorporar a las mujeres al proceso de desarrollo. Inicialmente los esfuerzos de incorporación se limitaban a cuestiones de bienestar social, pero posteriormente la

¹⁰ Como ha mostrado Francesca Miller (1991), desde principios del siglo XX el movimiento feminista latinoamericano tuvo presencia en foros internacionales y creó sus propias organizaciones internacionales.

¹¹ La Unión Soviética se sumó a ambas el 16 de octubre de 1973, mientras que EEUU se sumó a la ICCPR en junio de 1992, siendo signatario de la ICESCR en 5 de octubre de 1977.

¹² Una crítica de los instrumentos legales internacionales desde una perspectiva de género en Charlesworth et al. (1991).

atención se desplazó a la integración de las mujeres en la economía moderna (Moser, 1989). La obra pionera de Ester Boserup (1970) sobre las mujeres en el proceso de desarrollo económico puso en cuestión muchos de los supuestos en los que se basaban estas políticas. Boserup subrayaba que las mujeres ya estaban «integradas», si bien el trabajo que hacían era muy frecuentemente trabajo no pagado y, en todo caso, infravalorado. Y llamaba la atención sobre la importancia de hacer visible el trabajo reproductivo, fuera de los circuitos monetarios y de subsistencia de las mujeres, a la vez que insistía en la exclusión de éstas de los procesos de toma de decisiones.

Este y otros avances teóricos en el campo de los estudios sobre género y desarrollo cuestionaron la manera cómo se veía tradicionalmente a las mujeres (y cómo se veían éstas a sí mismas), y coincidieron con la difusión de los movimientos e ideas feministas en todo el mundo. La Comisión de la ONU sobre la situación de la mujer (CSW) fue fruto de la nueva conciencia sobre la cuestión de género, y a la vez esta nueva conciencia fue promovida por dicha comisión de la ONU. Creada a principios de los años 70, la CSW era «la única institución internacional específicamente dedicada a atender cuestiones sobre justicia para las mujeres» (Freeman, 1999). La CSW fue responsable de la Década de la Mujer proclamada por la ONU y de cuatro conferencias mundiales. Asimismo, promovió la «Convención para la supresión de todas las formas de discriminación de la mujer», aprobada por la ONU en 1979. Como señala Freeman, la CSW se centró «en el análisis de temas sociales y económicos relacionados con las mujeres en los procesos de desarrollo y no tanto en la definición y promoción de cuestiones relacionadas con los derechos». Otros avances teóricos y metodológicos de esta época dejaban asimismo de lado los derechos. Yo misma propuse una distinción analítica (1985) centrada en los intereses estratégicos y prácticos de género y Caroline Moser (1989), apoyándose en este enfoque, distinguió entre tipos de *necesidades* ③, más que de derechos. Las conferencias internacionales abrían vías para que la atención se centrara en la mujer y su posición en la sociedad, ciertamente, pero sólo en la década de 1990 se planteó con fuerza la incorporación de los derechos en la discusión general del lugar de la mujer en las diferentes sociedades.

Fue durante esta década, con las cumbres de la ONU sobre medio ambiente, bienestar social, derechos humanos y población, cuando pasó a un primer plano el tema de los derechos ④. Tuvieron una importancia especial para las activistas del feminismo la Conferencia de Viena sobre derechos humanos (1993), la Conferencia de El Cairo sobre población (1994) y la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer celebrada en Pekín (1995). En Viena se dio un gran paso adelante al reconocer que los derechos de la mujer son derechos humanos; esto dio nueva fuerza a los discursos basados en los derechos como instrumento estratégico y, al mismo tiempo, situó la violencia contra la mujer en la agenda de los derechos humanos ⑤. En El Cairo se discutió la complicada cuestión de los derechos sexuales y reproductivos, que fue en parte integrada en las políticas de salud. Si esta conferencia no fue tan lejos como algunas habrían deseado en la cuestión del aborto, sí que clarificó, no obstante, muchas cuestiones y situó la opción reproductiva entre los derechos humanos, al afirmar el derecho de la mujer a decidir el número y el momento del nacimiento de sus hijos (Lyklama, en Nijeholt *et al.*, 1998). En 1994 se celebraron dos importantes conferencias en América Latina, que dieron lugar a desarrollos significativos pues abordaron el tema de la violencia contra la mujer (Mar del Plata, Argentina, y Belem do Pará, Brasil). La campaña mundial contra este tipo de violencia ha sido uno de los grandes éxitos de los años 90 y fue especialmente relevante y efectiva en América Latina.

La Conferencia de Pekín en 1995, a la que asistieron unas 30.000 mujeres (20.000 de las cuales participaron en el foro de las ONG), tuvo una especial relevancia en la consolidación del compromiso de asumir la cuestión de los derechos. Ratificó los acuerdos de El Cairo y avanzó en el reco-

③ Véase Molyneux (2000 a) para un análisis del debate necesidades / intereses.

④ Ya durante la década de 1980 se habían producido desarrollos en este sentido en el ámbito internacional, en relación a los derechos de los niños (CDN, 1989), la Convención contra la Tortura (1984) y la Convención de la OIT núm. 169 sobre derechos de las minorías y los grupos étnicos de 1989, que es el único instrumento legal internacional aplicable a los derechos de los indígenas.

⑤ Véase Keck y Sikkink (1998) para una discusión de las campañas sobre esta cuestión a escala mundial y, específicamente, en América Latina.

⑯ A pesar de algunos logros, que costaron mucho, en áreas como la preferencia sexual, los derechos económicos o el aborto, se consiguió menos de lo esperado, en gran parte a causa de la oposición conservadora de signo religioso.

⑰ En lo relativo a derechos de la mujer, informan a la Comisión para la Supresión de todas las formas de Discriminación de la Mujer; sobre derechos civiles y políticos (ICCPR), a la Comisión de Derechos Humanos; sobre derechos económicos y sociales (ICESCR), a la Comisión de Derechos Económicos y Sociales.

⑱ Un índice de la participación en estos temas lo ofrece, por ejemplo, el hecho de que 500 mujeres chilenas asistiesen a la conferencia «Pekín, un año después» en 1996.

⑲ La Comisión Interamericana de Mujeres es un comité permanente de la OEA en el que cada país miembro tiene un representante. El Comité está obligado a informar regularmente a la OEA sobre los progresos alcanzados en el cumplimiento de los compromisos suscritos a nivel regional.

nocimiento tácito de los derechos sexuales. Su documento final, la Plataforma de Acción, contenía un conjunto de recomendaciones que fueron asumidas por 189 países. Estas recomendaciones favorecieron en adelante el trabajo de las ONG ⑯. La ONU se comprometió a examinar en cinco años los avances conseguidos en la aplicación de las recomendaciones y, de hecho, en 2000 se dedicó una sesión especial de la Asamblea General de la ONU en Nueva York a ese examen. Estos acontecimientos regionales e internacionales fueron muy importantes para las activistas durante toda una serie de años. En primer lugar, los gobiernos se obligaban a elevar a los comités correspondientes informes acerca de sus actividades encaminadas a la aplicación de los acuerdos específicos ⑰. Tales informes son normalmente bianuales y fuerzan a los estados a dar cuenta de sus compromisos y de su actuación concreta. Cierto es que los gobiernos tratan de presentar sus actuaciones a la mejor luz posible, pero a esos informes se adjuntan análisis «alternativos» a cargo de las ONG y otros actores de la sociedad civil. Las ONG de mujeres han venido celebrando conferencias para vigilar el cumplimiento por parte de los gobiernos de los acuerdos alcanzados y a menudo han producido documentos fuertemente críticos ⑱. En segundo lugar, las conferencias y acuerdos internacionales han dado ocasión para que los grupos organizados de mujeres presionaran a los gobiernos, destacando puntos de relevancia especial. Cuanto más efectivas son las organizaciones de mujeres en la sociedad civil, mayor es su capacidad para aprovechar esas oportunidades para plantear sus demandas y ejercer presión sobre los gobiernos a fin de que cumplan sus compromisos.

El aumento en número de las convenciones internacionales ha coincidido, como hemos visto, con la consolidación de la democracia en América Latina. El debate y el intercambio entre gobiernos y activistas se vieron favorecidos por este nuevo clima creado por las convenciones internacionales, las reuniones de preparación y las de control posterior de cumplimiento de los acuerdos. Los países latinoamericanos participan en diversas instituciones encargadas de fijar los temas de discusión, todas las cuales han pasado a situar las cuestiones de género entre sus preocupaciones más amplias. La Organización de Estados Americanos (OEA) tiene su propia Comisión de la Mujer (CIM) ⑲. Existe también una Comisión Interamericana para los Derechos Humanos que se ha revitalizado en este periodo. La existencia de la CEPAL también es particularmente favorecedora. Todo esto ha reforzado la participación de América Latina en las deliberaciones de la ONU y ha contribuido a promover una visión regional de los procesos mundiales en curso.

Los cambios acaecidos en la década de 1990 han de valorarse a esta luz. Las campañas en favor de los derechos de las mujeres se vieron favorecidas por la interacción entre esta evolución internacional y la política latinoamericana. Las organizaciones de mujeres han tenido un papel capital a la hora de promover una concepción más inclusiva y social del desarrollo y de la ciudadanía, y a la vez los derechos humanos, y dentro de ellos los derechos de la mujer, han pasado a ser un elemento central de su estrategia. Dado que los gobiernos firmaban convenios internacionales que les comprometían a respetar los principios democráticos y los derechos humanos, los movimientos de mujeres se veían en condiciones de presionar a favor de la introducción de reformas, de suerte que cuestiones como la igualdad de oportunidades, la discriminación positiva y la representación femenina en los parlamentos se convirtieron en los ejes de diferentes campañas en la región. A través de la discusión y el debate públicos en las democracias postautoritarias, el derecho de las mujeres a ser tratadas como iguales morales pasó a ser, en palabras de un académico, «parte del sentido común de la región» (Blondet). Los movimientos de mujeres demostraron que eran capaces de adaptarse al nuevo contexto político y se convirtieron en una fuerza efectiva de reforma, dejando atrás su papel anterior de fuerza de oposición en pugna abierta con el estado.

Desarrollos nacionales y procesos internacionales

Pero estos progresos suscitaban también espinosas cuestiones acerca de los límites de la participación, un tema muy familiar para los movimientos feministas de todo el mundo. Como se ha indicado, el proceso muy desigual y en muchos casos parcial de democratización marcaba el horizonte de lo que se podía lograr a nivel político general y en las políticas concretas. Enfrentados a los dilemas del «déficit democrático», los movimientos sociales temían que la colaboración con democracias precarias pudiese servir para detener, y no para potenciar, el proceso general de reformas democráticas. Incluso en estados con resultados aceptables de gobernación en el periodo postransición, los movimientos de mujeres estaban divididos sobre si permanecer fuera del gobierno o entrar en la lucha de poder. Los que optaron por trabajar con los gobiernos se percataron de que no conocían bien el terreno de la política institucional, en el que era difícil navegar. La expresión «*de la protesta a la propuesta*» daba cuenta de este desafío, que requería nuevas estrategias para enfrentarse a una nueva realidad política. El estado, antes una fuerza hostil, se ofrecía ahora como un ámbito para la intervención. Muchas antiguas activistas de oposición se encontraron con la posibilidad de trabajar con el gobierno, e incluso en el gobierno, pues se fueron creando departamentos o institutos de la mujer y a veces ministerios de la mujer, en un nuevo espíritu favorable a las aspiraciones de las mujeres. Las tensiones entre las que eligieron trabajar con, o en el interior, del estado y las que seguían con el activismo en la sociedad civil fueron inevitables, y especialmente marcadas en Chile, México y Perú.

A pesar de estas diferencias, en el curso de los años 90 los movimientos de mujeres se centraron en afianzar las mejoras legales y de estatus político de las mujeres a través de una combinación de presión desde abajo y labor interna, en el estado. La consolidación democrática coincidió con el ascenso de las ONG, cada vez más reconocidas, con más responsabilidades y una financiación internacional más cuantiosa. Muchos movimientos de mujeres se beneficiaron de esta situación y pasaron a institucionalizarse, sometiéndose en el proceso a presiones encaminadas a que profesionalizaran su actividad y a que ajustasen sus metas y objetivos a los programas de los donantes. De esta manera, en América Latina no siempre ha habido una clara distinción entre movimiento de mujeres y ONG durante el periodo postransición, pues algunas ONG debían su existencia al movimiento de mujeres, estaban gestionadas por activistas del movimiento y mantenían estrechos vínculos con él.

Al mismo tiempo se ha desarrollado un nuevo espíritu de colaboración regional. Desde el principio, los movimientos de mujeres latinoamericanos han colaborado a nivel regional, creando redes muy sólidas, algunas de las cuales se forjaron en el exilio durante las dictaduras militares (Vargas, 1992) y se vieron reforzadas por las iniciativas internacionales que hemos analizado. Las ONG latinoamericanas son muy activas en los comités asesores y las conferencias de la ONU dedicadas a cuestiones de la mujer. El desarrollo de tales redes facilita que sus integrantes tengan mayor presencia, unifiquen criterios en cuestiones clave y se manifiesten con clara convicción en los ámbitos políticos nacionales e internacionales.

Esta labor no es sólo institucional, sino también un rasgo característico de la práctica de las organizaciones de la sociedad civil. Los *Encuentros* feministas regionales, que se han sucedido a una cadencia de uno cada 2-3 años desde 1981 (Sternbach *et al.*, 1992), han sido muy relevantes en este sentido. Fueron cruciales para el lanzamiento de campañas específicas, como por ejemplo la lucha por leyes de cuotas y la campaña contra la violencia doméstica, a partir del intercambio de ideas y experiencias y de la presión sobre los gobiernos para mantener vivas las cuestiones de género. Redes como CLADEM han sido muy efectivas a este respecto, potenciando el impacto de las iniciativas a escala nacio-

⑩ Existen también redes regionales sobre temas específicos (salud, mujeres y medios de comunicación, ciudadanía) que promueven asimismo el diálogo y estimulan la formulación de estrategias.

nal. Sin embargo, esas iniciativas regionales no están exentas de dificultades y su dinámica interna puede ser muy tensa, como se puso de manifiesto especialmente en la preparación de la Conferencia de Pekín en 1995 y en la organización del VI Encuentro Feminista en Chile al siguiente año.

Conclusiones Si bien América Latina comparte elementos comunes con otras partes del mundo, la historia reciente de la región, marcada por los regímenes autoritarios, ha dado una significación especial, un sello distintivo, a las luchas por la democracia, la ciudadanía y los derechos. Las cuestiones relacionadas con los derechos y la ciudadanía, aunque aparentemente universales y con un lugar tan central en las demandas de plena ciudadanía de las mujeres, se ven asociadas, sin embargo, a diferentes objetivos políticos, y son contestadas, reformuladas y reinterpretadas por las diferentes fuerzas políticas. En los años 80 y 90 los movimientos de mujeres trabajaron para promover y extender los derechos de las mujeres en las «democracias realmente existentes» de la región, pero también ayudaron a configurar, a través de una participación activa en toda una serie de foros, los instrumentos legales internacionales y regionales que se desarrollaron en ese periodo.

Más allá de los éxitos alcanzados en este terreno por el movimiento de mujeres, más allá de que muchos de ellos sigan comprometidos con la profundización y difusión del sentido y la eficacia real de los derechos, existe entre las activistas una clara conciencia de los peligros y limitaciones de las estrategias basadas en los derechos. Los instrumentos legales internacionales y nacionales pueden ser difíciles de manejar; trabajar con ellos requiere una inversión a largo plazo, sostenida, de tiempo y energía por parte de las activistas, así como un entorno político favorable. En sí mismos, esos instrumentos están aún lejos de cumplir los requisitos que se desprenden de los principios de igualdad y equidad exigidos por el movimiento feminista internacional (Charlesworth *et al.*, 1991). Además, como esos instrumentos han de ser aceptados por estados que mantienen diferencias muy fuertes, a menudo carecen de coherencia y se presentan a manera de «mínimo común denominador». Son vulnerables a ataques de diverso signo: en la reunión Pekín+5 celebrada en Perú en febrero de 2000, y en la reunión de Nueva York en junio, los adversarios de las recomendaciones de la Plataforma de Acción trataron de socavar el acuerdo, presionando en su contra y cuestionando la terminología y formulaciones del documento ①. Como señalan muchas participantes en esos foros, las recomendaciones que emanan de las conferencias internacionales deberían ser más claras, deberían fijar objetivos cuantificables y calendarios de aplicación explícitos para que pudieran pasar del papel a la política efectiva ②. En la práctica, además, esos instrumentos sólo son útiles si los derechos que reconocen están vigentes y tienen fuerza legal a nivel de los estados, y si sirven para promover cambios políticos que influyan positivamente en la vida de las mujeres. Con suma frecuencia, los gobiernos carecen de voluntad política para aplicar las medidas y allegar los recursos necesarios para que se cumplan de manera creíble. Sin la presión continuada, sostenida, de las activistas, la mayoría de los estados se limita a tratar esos acuerdos como una mera fachada decorativa ③. No por casualidad las activistas de las ONG se manifestaron ante el foro gubernamental de la ONU con camisetas y carteles en los que se leía «¡Basta de palabras, queremos hechos!» Por otra parte, aunque se está llevando a cabo un valioso e innovador trabajo de educación en cuestiones legales, en Brasil especialmente, la eficacia de ese trabajo se ve amenazada por la ausencia de un proceso más amplio de reformas legales.

Un segundo elenco de reservas se refiere a los riesgos de trabajar con agendas basadas en derechos. La reforma legal en materia de derechos de mujeres es a menudo un proceso altamente poli-

① La acción del Vaticano en la coordinación de la oposición católica conservadora durante la Conferencia de Pekín se analiza en Keck y Sikking (1998) y en Lyklama, en Nijehold *et al.* (1998).

② Entrevistas de Molyneaux con participantes en la reunión de la CEPAL en Perú y en la sesión especial de la ONU en Nueva York en 2000.

③ Véanse los informes de la Comisión Andina (2000 a y 2000 b) para un análisis crítico de la acción de los gobiernos.

tizado y las campañas pueden producir resultados imprevistos. Si a veces las campañas son positivas, otras veces pueden ser desnaturalizadas, rebajadas o asimiladas por los estados para sus propias finalidades. Los movimientos de mujeres en América Latina han de ser especialmente cautos en las relaciones con los estados a la vista de los peligros de cooptación y la consiguiente pérdida de autonomía. Más mujeres en el gobierno como resultado de una ley de cuotas es un paso hacia la igualdad, pero allí donde los gobiernos sirven a estados autoritarios o corruptos, las ganancias pueden ser mínimas o quedar anuladas. Muchas mujeres han entrado en la política institucional. Buena parte de ellas son antiguas activistas del movimiento feminista. Pueden influir positivamente en la legislación, la prestación de servicios y la definición de políticas, pero existe el peligro de que esta «institucionalización» se haga a expensas de reducir los vínculos con el movimiento y de la consiguiente burocratización de las cuestiones de la mujer. Las campañas por los derechos de las mujeres también pueden servir para movilizar la oposición conservadora y para crear penosas divisiones entre las mujeres mismas sobre intereses, tácticas y estrategia. Si bien es cierto que las coaliciones y redes de mujeres se han mostrado capaces de superar muchas diferencias sociales y políticas en la lucha por las reformas legales, también es verdad que a menudo se hacen notar los intereses creados. Es el caso de la incapacidad para abordar los derechos de las trabajadoras domésticas. También lo es la marginación de las voces de las mujeres indígenas en los debates políticos. Quedan en pie muchas cuestiones relativas a la virtualidad de los discursos universales sobre derechos a la hora de reconocer y respetar la diferencia. Los derechos de los indígenas y amerindios implican el reconocimiento de una historia de opresión colonial y de sistemas de inclusión y exclusión basados en la raza, un proceso que no ha hecho más que empezar en América Latina.

No hay duda de que el movimiento de las mujeres ha conseguido progresos considerables en el terreno de los derechos y de las políticas, pero esta estrategia tropieza también con grandes dificultades. El ritmo acelerado de la globalización en las dos últimas décadas ha tenido efectos contradictorios. Su lado positivo es la proliferación de foros políticos, convenciones y acuerdos internacionales que han dado fuerza a los derechos y han servido como palanca para las activistas. El tema de los derechos como foco ha aportado nuevas tácticas y estrategias al movimiento feminista y ha revertido en avances dignos de ser resaltados. Tres son los más significativos: la aprobación de leyes de cuotas en más de media docena de países (y hay más en trance de aprobar tales leyes); mayor protección a las mujeres frente a la violencia a través de medidas legales, formación de las fuerzas de policía y medidas de apoyo a las víctimas; y reformas legales y políticas tendentes a garantizar mayor igualdad en las familias y en el trabajo, a través de una mayor sensibilidad de género en la toma de decisiones políticas ²⁴.

Pero al mismo tiempo estos progresos son sólo una contribución mínima a la hora de paliar el coste humano de las políticas de ajuste ²⁵. Y sin una mejora sustancial en los resultados económicos, la pobreza y la desigualdad causan estragos en la región. El énfasis en los derechos como tema central ha hecho que los estados tengan que rendir cuentas, que sean controlables por muchas y diversas vías, pero incluso allí donde se han conseguido estos nuevos derechos o donde los derechos ya reconocidos han cobrado nuevo vigor, resulta imprescindible mantener las campañas y la movilización para que se entienda que los derechos de las mujeres son centrales –y no marginales respecto a los derechos humanos– y para que las mujeres tomen clara conciencia de sus derechos y puedan defenderlos si es necesario. Como se ha señalado, las activistas son muy escépticas ante el individualismo estrecho que pueden aparejar las definiciones normativas de derechos. En América Latina, donde todo lo relacionado con la política social cobra una urgencia extrema, la lucha por los

²⁴ Entre 1995 y 2000 se ha producido un aumento del 50 % de la participación de mujeres en las asambleas legislativas y un fuerte aumento del número de mujeres que ocupaban cargos ministeriales; once países latinoamericanos han promulgado leyes de cuotas y doce han aprobado leyes sobre la violencia contra las mujeres.

²⁵ En ECLAC (2000) se indica que sin la aportación de los movimientos de mujeres, la desigualdad y la pobreza serían mucho más graves en la región.

derechos debe responder no sólo a este orden de necesidades, sino también a las muy diversas demandas de las poblaciones indígenas. Si los derechos no se promueven de forma que sean accesibles y aceptables para los desfavorecidos, se quedarán en el parapeto de un grupo privilegiado. Los movimientos feministas han destacado la necesidad de radicalizar y popularizar las demandas de derechos, el carácter indivisible de éstos y la necesidad de garantías políticas para protegerlos y afianzarlos. La lucha por los derechos en sí mismos, desvinculados de las cuestiones más amplias de la democracia y la justicia social, tiene escaso sentido si no existen las condiciones que hacen posible exigirlos. Como decía Virginia Vargas (REPEM, 2000) en su mensaje al foro de ONG en la conferencia Pekín+5, celebrada en Nueva York en 2000, hablando en nombre de muchas mujeres de la región: «El siglo XXI será el “siglo de las mujeres” sólo si es también el siglo de la democracia, de la democracia entendida en sus aspectos políticos, sociales, económicos y culturales. Sólo con gobiernos democráticos que cumplan sus compromisos políticos y jurídicos y con sociedades civiles fuertes con capacidad para vigilar la gestión de los recursos públicos y de formular propuestas, estaremos en condiciones de hacer frente a los desafíos que plantea el nuevo milenio».

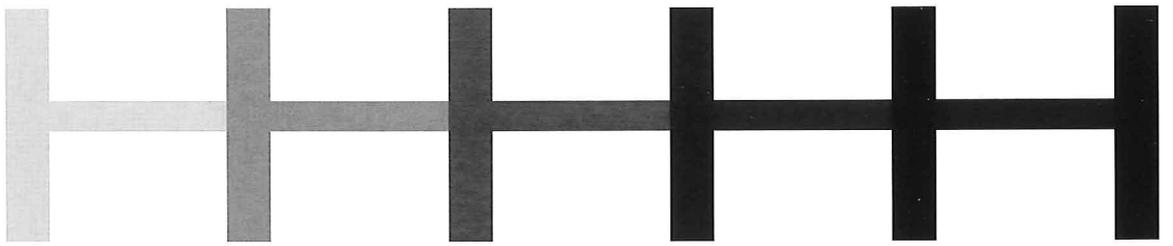


Obra de Henri Matisse
(1944)

Referencias bibliográficas

- ÁLVAREZ, SONIA (1990) *Engendering Democracy in Brazil*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- ÁLVAREZ, SONIA (1998) «Latin American Feminisms "Go Global": Trends of the 1990's and Challenges for the New Millenium», en Álvarez et al. (eds.): *Cultures of Politics / Politics of Cultures: Revisioning Latin American Social Movements*, Boulder, CO: Westview.
- ASSIES, WILLEM, VAN DER HAAR, GEMMA Y HOEKAMA, ANDRÉ, (eds.) (2000) *The Challenge of Diversity: indigenous people and reform of the state in Latin America*, Amsterdam: Thela Tesis.
- BAIERLE, SÉRGIO GREG (1998) «The explosion of experience: the emergence of a new ethical-political principle in popular movements in Porto Alegre, Brazil», en Álvarez ed. *Cultures of Politics/Politics of Cultures: Revisioning Latin American Social Movements* Boulder, CO: Westview
- BARRIG (1997) *De cal y arena: ONGs y movimientos de mujeres en Chile*, multicop.
- BARRIG, M. (1994) «The difficult equilibrium between bread and roses: women's organizations and democracy in Peru» en J. Jaquette (ed) *The Women's Movement in Latin America: participation and democracy*. Boulder: Westview, pp. 151-176.
- BOSERUP, ESTER (1970) *Woman's role in economic development* Londres: Allen & Unwin.
- BRYSCHE, ALISON (2000) *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin America* California: Stanford University Press.
- BULMER-THOMAS (ed.) (1996) *The New Economic Model in Latin America*, Londres: ILAS/Macmillan.
- CHARLESWORTH, HILARY, CHRISTINE CHINKIN and SHELLEY WRIGHT, (1991) «Feminist Approaches to International Law» *American Journal of International Law*, 85.
- Comisión Andina de Juristas 2000a: *Democracia en la Encrucijada*, Lima, Perú.
- Comisión Andina de Juristas 2000b: *Protección de los Derechos Humanos de la Mujer: Estándares Internacionales*, Lima, Perú.
- CORNIA, G.A., JOLLY, R. y STEWART, F. (1987) *Adjustment with a Human Face* Clarendon, Oxford.
- CRASKE, N. (2000) *Continuing the Challenge: the contemporary Latin American women's movement(s)* ILAS Research Paper #23, Liverpool: ILAS.
- CRASKE, NIKKI (1999) *Women and Politics in Latin America* Cambridge: Polity.
- DIAMOND, LARRY, HAMLYN, JONATHAN, LINZ, JUAN y LIPSET, SEYMOUR MARTIN (eds.) (1999) *Democracy in Developing Countries: Latin America* Boulder CO: Lynne Reinner.
- DORE, ELIZABETH y MAXINE MOLYNEAUX, eds. (2000) *Hidden Histories of Gender and the State in Latin America*, Duke University Press.
- DRAKE, PAUL W. y JAKSIÊ, IVÁN (eds.) (1991) *The Struggle for Democracy in Chile 1982-1990* Lincoln y Londres: Nebraska University Press.
- ECKSTEIN, SUSAN (ed.) (1989) *Power and Popular Protest in Latin America* Berkeley CA: University of California Press.
- ECLAC (1999) *Social Panorama of Latin America 1998* Santiago de Chile: ECLAC.
- ECLAC (2000) *The Challenge of Gender Equity and Human Rights on the Threshold of the Twenty-First Century* (Report on the VIII session of the Regional Conference on Women in Latin American and the Caribbean held in Lima, Perú, February). Publicado en Chile.
- ELSHTAIN, B. (1981) *Public Man, Private Woman* Princeton, NJ: Princeton University Press.
- ELSON, DIANE (ed.) (1991) *Male Bias in the Development Process*.
- ESCOBAR, ARTURO y ALVAREZ, SONIA (eds.) (1992) *The Making of Social Movements in Latin America* Boulder CO: Westview.
- FISHER, JO (1993) *Out of the Shadows: Women, Resistance and Politics in South America* Londres: Latin American Bureau.
- FLOWERAKER, JOE y CRAIG, ANN (eds.) (1990) *Popular Movements and Political Change in Mexico* Boulder CO: Lynne Reinner.
- FREEMAN, MARSHA (1999) 'International Institutions and Gendered Justice' *Journal of International Affairs*, 52, Núm. 2, pp. 513-532.
- GREEN, DUNCAN (1995) *Silent Revolution: the rise of market economics in Latin America* Londres: Cassell.
- JAQUETTE JANE, (ed.) (1994, 2ª. ed.) *The Women's Movement in Latin America*. Boulder CO: Westview Press.
- JAQUETTE, JANE y SHARON L. WOLCHIK (eds.) (1998) *Women and Democracy: Latin America and Central and Eastern Europe* Baltimore: Johns Hopkins Press.

- JELIN, E y ERIC HERSHBERG (1996) *Constructing Democracy: Human Rights, Citizenship, and Society in Latin America* Boulder y Oxford: Westview Press.
- JELIN, E. (ed.) (1990) *Women and Social Change in Latin America* Londres: Zed Books.
- KECK, MARGARET y K. SIKKING, (eds.) (1998) *Activists Beyond Borders: advocacy networks in international Politics* Ithaca, NY: Cornell University Press.
- LAVRIN, ASUNCION, (1996) *Women, Feminism and Social Change in Argentina, Chile and Uruguay 1890-1940*, Lincoln, University of Nebraska Press.
- LYCKLAMA, en: Nijeholt, Geertje, V. Vargas, y S. Wieringa (eds.) (1998) *Women's Movements and Public Policy in Europe, Latin America, and the Caribbean* Nueva York y Londres: Garland.
- MAINWARING, SCOTT y SHUGART, MATTHEW SHUGART (eds.) (1997) *Presidentialism and Democracy in Latin America* Cambridge: Cambridge University Press.
- MILLER, FRANCESCA (1991) *Latin American Women and the Search for Social Justice* Hanover: University Press of New England.
- MOLYNEUX, M. (1985) «Mobilisation without Emancipation? Women's Interests, State and Revolution in Nicaragua» *Feminist Studies*, Vol. II, Núm. 2, 1985, pp. 227-254.
- MOLYNEUX, M. y LAZAR, S. (2001) *Rights Citizenship and Participatory Development in Latin America* Londres: ILAS Discussion Paper.
- MOLYNEUX, M. (2000a) *Women's Movements in International Perspective* Londres: ILAS/Macmillan.
- MOLYNEUX, M. (2000b) «State Formations in Latin America» en Elizabeth Dore and M. Molyneux eds. *Hidden Histories of Gender and the State in Latin America* Durham y Londres: Duke University Press.
- MOLYNEUX, M. (2000c) «Gender and Citizenship in Comparative Perspective» en J. Cook, J. Roberts and G. Waylen, *Towards a Gendered Political Economy* Basingstoke: Macmillan.
- MOSER, CAROLINE (1989) «Gender Planning in the Third World: Meeting Practical and Strategic Needs» *World Development*, Vol. 1, Núm. 11, pp. 1.799-825.
- O'DONNELL, GUILLERMO, SCHMITTER, PHILIPPE y WHITEHEAD, LAURANCE (eds.) (1986) *Transition from Authoritarian Rule* (4 vols.) Blatimore MD: Johns Hopkins University Press.
- PATEMAN, CAROL (1988) *The Sexual Contract* Cambridge: Polity Press.
- RAI, SHIRIN (ed.) (2000) *International Perspectives on Gender and democratization* Basingstoke: Macmillan.
- REPEM (2000) *Second Report Beijing + 5: Women* (<http://www.repem2@chasque.apc.org>).
- SCHILD, VERONICA (1998) «New Subjects of Rights? Women's Movements and the Construction of Citizenship in the "New Democracies"» en S. Alvarez, E. Dagnino y A. Escobar (eds.): *Cultures of Politics/Politics of Cultures: Revisioning Latin American Social Movements* Boulder, CO: Westview Press, pp. 93-115.
- STAVENHAGEN, R. (1996) «Indigenous Rights: Some Conceptual Problems» en E. Jelin y E. Hershberg (eds.) *Constructing Democracy*.
- STONER, C. LYNNE (1988) *From the House to the Streets: The Cuban Women's Movement for Legal Reform* Durham, NC: Duke University Press.
- UNDP (1999) *Globalization with a Human Face: Human Development Report*, www.undp.org/hdro/99.htm.
- UNRISD (2000a) *Visible Hands: taking responsibility for social development* Ginebra: UNRISD.
- UNRISD (2000b) *Gender Justice, Development and Rights: Substantiating Rights in a Disabling Environment* Report of the UNRISD Workshop, Nueva York, 3 junio.
- VALDÉS, T. y MARISA WEINSTEIN (u.d.) «Corriendo y descorriendo tupidos velos» FLACSO multicop.
- VALDÉS, TERESA (1998) «El control ciudadano de la Plataforma de Beijing: Un proceso social en construcción» en *Entre la II Cumbre y la detención de Pinochet* Flacso, Chile.
- VARGAS, V. (1998) *Caminos a Beijing*, Lima: Flora Tristán.
- VARGAS, VIRGINIA (1992) «The feminist movement in Latin America: between hope and disenchantment» en *Development and Change*, Vol. 23, Núm. 3, pp. 195-214.
- WAYLEN, GEORGINA (1996) *Gender in Third World Politics* Open University Press, Milton Keynes.
- WAYLEN, GEORGINA (1996) «Democratization, Feminism and the State in Chile: the establishment of SERNAM» en Shirin Rai y G. Lievesley, (eds.) *Women and the State: International Perspectives*, Londres: Taylor and Francis.



¿Cómo hace la historia al historiador?

Antoine Prost

Esta lección es para ustedes la última del curso. Para mí, es además la última de mi carrera.

Ello justifica una reflexión algo diferente, de orden epistemológico, que se refiere al oficio de historiador, más que sobre el tema del curso. Querría, en esta circunstancia, abordar la cuestión de la cultura profesional del historiador. Todo oficio acaba por marcar con su impronta a quien lo ejerce. ¿La historia es un oficio lo bastante absorbente como para hacer inevitable que se plantee la cuestión de su impronta en el historiador? ¿De qué modo el hecho de dedicarse a la historia acaba por condicionar, por modelar el modo de ver, la manera de ser, la personalidad del historiador? ¿Cómo hace la historia al historiador?

Me esforzaré en responder a esta pregunta más a la manera de un análisis reflexivo que a la de un testimonio. La cuestión sólo es válida por su generalidad, y desde ese ángulo la abordaré.

LA HISTORIA, ACEPTACIÓN DEL TIEMPO

Una estructuración de la temporalidad

La primera lección de la historia, la que los historiadores aprenden incluso sin darse cuenta de ello, es que las cosas tienen un principio, un medio y un final. Se inscriben en una trayectoria temporal que ciertamente no tiene la regularidad del metrónomo o del reloj, que se acelera en algunos momentos y se ralentiza hasta el punto de parecer inmóvil en otros, pero que asegura una continuidad del pasado al futuro. El historiador se mueve con naturalidad en una temporalidad que él divide en períodos, que remonta y por la que desciende a su aire: el tiempo, como continuidad, de ritmo desigual pero inexorable; el tiempo, que no podemos detener ni hacer retroceder ni desandar. El historiador sabe que hay momentos oportunos, y otros que lo son menos, que no sirve para nada tener razón demasiado pronto y que una vez ha pasado el momento, las ocasiones perdidas no se vuelven a presentar.

El comportamiento de los estudiantes en mayo-junio de 1968 manifiesta, sobre este punto, la originalidad de los historiadores. Las asambleas generales se organizaban por grandes disciplinas. Los historiadores sabían, sin que nadie se lo explicase, que las revoluciones tienen siempre un final, que el orden acaba siempre por volver, en una forma a veces inédita, pero que se impone, y que todos los «acontecimientos» se inscriben en una trayectoria de desarrollo implacable. Ellos se preocuparon muy pronto, pues, de reorganizar sus estudios y sus exámenes, así como sus estructuras internas, con la idea simple pero robusta de aprovechar el momento en que la relación de fuerzas les sería favorable con el fin de capitalizar el máximo de reformas posibles y de crear algo irreversible para el día inevitable en que la policía hiciese evacuar la Sorbona. Los literatos y los filósofos encontraban esta actitud demasiado razonable, pequeñoburguesa en fin, y se negaban a preguntarse sobre el mañana que suponían aún muy lejano y del que querían esperar lo imposible.

La práctica del oficio implica esta estructuración del tiempo como continuidad, que es la temporalidad misma del relato. Ella obliga al historiador a una especie de aceptación del tiempo.

Profesor emérito en la Universidad de París I-Panteón-Sorbona, Antoine Prost es miembro del consejo de redacción de *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*. El texto aquí ofrecido es consecuencia y prolongación de sus *Douze leçons sur l'histoire (Paris, Le Seuil, 1976)* (trad. cast.: *Doce lecciones sobre la historia, Cátedra-Universitat de València, 2002*) y corresponde a la última lección impartida por Antoine Prost ante sus estudiantes de la Sorbona en 1998. El texto se publicó en *Vingtième Siècle*, 65, 2000.

Él sabe que el pasado no vuelve nunca y que la historia no se repite, aun cuando a veces vacile: eso le enseña la vanidad de las nostalgias y de las añoranzas. Sabe que el presente pasa irremediablemente y saca de ello la convicción de que es inútil intentar impedirle que cambie, aun cuando algunos, a veces, puedan orientar ese cambio. Esa temporalidad, en efecto, es también la del proyecto, y singularmente la del proyecto colectivo, de la vida política. Al inscribir el presente en la continuación del pasado, apela a buscar simultáneamente en ese presente las premisas de un porvenir cuya trayectoria debe ser identificable, al menos en sus grandes líneas. La comprensión del presente mediante la historia es preámbulo para una propuesta para el futuro...

Esta temporalidad del relato y del proyecto está hoy día en conflicto con una forma nueva de temporalidad que construye el tiempo como una sucesión de momentos discontinuos, cada uno de los cuales debe ser apreciado, saboreado o criticado en sus particularidades propias, y no situado en una continuidad que es denunciada como ficticia.

Yo por mi parte he comprobado las primeras manifestaciones de esa temporalidad discontinua a raíz de la huelga de 1976. Fue una huelga muy larga y muy dura, que no se detuvo más que ante la amenaza de suprimir los exámenes. Después de quince días de huelga, cuando no se veía venir ningún desenlace, en una discusión con unos estudiantes, yo les planteaba la cuestión del término. ¿Adónde querían llegar? ¿Qué querían conquistar o ganar? Se recusó la pregunta, en nombre de la fuerza creadora de cada nueva jornada. Si nos hubiéramos planteado esa cuestión, respondían ellos en sustancia, nuestro movimiento no se habría desarrollado como lo ha hecho. Hay que plantear cada día los problemas del día, y no los de mañana, ésa es la mejor manera de llevar adelante nuestra acción...

El paso mismo de una temporalidad continua a una temporalidad discontinua es un fenómeno histórico de primera importancia, pues afecta a uno de los marcos que estructuran nuestra experiencia colectiva. Los modos de vida, los sentimientos, los discursos triviales o sabios dependen, por una parte, de la manera en que nos representamos el tiempo. Ahí está lo que Michel Foucault habría llamado un zócalo epistemológico. Si no se tiene en cuenta la emergencia de una temporalidad discontinua, no se entiende qué tienen en común, que las acerca y explica su simultaneidad, unas evoluciones tan diferentes como las crisis del matrimonio y la del compromiso político. El resquebrajamiento de la temporalidad del proyecto vuelve difíciles los grandes designios.

¿Quiere ello decir que la historia misma sea compromiso? No, sin duda, como disciplina culta. Con seguridad, en cambio, tanto en su significación como en su papel de cara a la sociedad.

Deber de historia No se tienen suficientemente en cuenta, en efecto, los nuevos rostros de la historia. Nuestros contemporáneos invocan en toda ocasión un «deber de memoria» que puede pasar por un triunfo de la historia. Solicitados sin cesar por múltiples conmemoraciones, los historiadores se quedan a veces con el sentimiento halagador de una mayor utilidad social, de una importancia y un prestigio acrecentados. Según parece, nunca ha sido tan fuerte la demanda de historia.

Sin embargo, la demanda de memoria dista mucho de ser una demanda de historia. Por cuatro razones.

La demanda de memoria, de entrada, se refiere siempre a un hecho preciso, a un acontecimiento. Ocurrió algo cuyo recuerdo debe seguir vivo. Hoy es el edicto de Nantes, ayer fue el bautismo de Clovis o el aniversario de los Capetos, etc. El deber de memoria extrae siempre lo que quiere retener del contexto más amplio en que hubiera corrido el riesgo de disolverse, lo aísla para

mejor ponerlo en evidencia. El historiador, requerido por la sociedad para esa obra conmemorativa, se esfuerza, por el contrario, en situar el acontecimiento conmemorado en una trama histórica más amplia, precisamente para hacerlo inteligible. Lucha contra el cerco conmemorativo poniéndose a contar una historia. A riesgo de decepcionar o de irritar. Pero no tiene importancia, pues lo que dice cuenta menos que su participación: su presencia atestigua la legitimidad de la conmemoración aun cuando sus comentarios socavasen la justificación de la misma. Se afirma así en nuestra sociedad, mediante la sucesión de las conmemoraciones, una representación del pasado hecha de momentos, de hechos privilegiados, como otros tantos flashes que jalonan una evolución desprovista de sentido por su continuidad misma. La adición de los deberes de memoria no conduce a la historia, la disgrega.

En segundo lugar, el deber de memoria parece proscribir el olvido. No hay acontecimiento, por mínimo que sea, del que no se pueda decretar que es necesario salvar el recuerdo. Ahora bien, una yuxtaposición de hechos rememorados no constituye una historia en mayor medida que una colección de sellos constituye una geografía. La historia es construcción de un relato que da coherencia a los hechos en su encadenamiento, y de este modo crea sentido, inteligibilidad. El deber de memoria lleva, o bien a la acumulación de referencias yuxtapuestas como unas palabras extraídas de un diccionario sin que se hayan hecho frases con ellas, o bien al amontonamiento interminable e imposible de todo el pasado entero. La historia, por el contrario, escribe Lucien Febvre en un texto célebre, es la llamada a «no dejarse aplastar por esa acumulación inhumana de hechos heredados. Por esa presión irresistible de los muertos aplastando a los vivos –laminando bajo su peso la delgada capa del presente hasta quitarle toda fuerza de resistencia». Es «un medio de organizar el pasado para impedirle que pese demasiado a hombros de los hombres». Interroga a la muerte en función de la vida. En esas reorganizaciones sucesivas, ciertos hechos pasan a segundo plano, ciertos acontecimientos se apartan: la historia ordena el olvido, selectivo pero ineluctable.

Tercera contradicción: la del corazón y la razón. La demanda de memoria comporta siempre una dimensión afectiva: lo que pasó, cuya memoria se ha de guardar, es a menudo una prueba, un drama, una tragedia. Las cicatrices no se han cerrado del todo y la herida sigue viva. Evocar entonces un deber de memoria es invitar a la colectividad entera a compartir una indignación, una revuelta o un duelo, y a transformarlos en resolución. En otros casos –pienso en las innumerables manifestaciones a que ha dado lugar el bicentenario de la Revolución– es una invitación más serena a inclinarse sobre el pasado, pero no está exenta de ese enternecimiento nostálgico que se experimenta al hojear un álbum de fotos de familia. Una cierta emoción es obligada entonces. La historia, por su parte, está del lado del conocimiento, del saber; es distanciamiento, racionalización, voluntad de entender y de explicar, lo cual no siempre es compatible con la memoria viva.

El caso Lewis es un buen ejemplo de ello. Profesor en Princeton, Bernard Lewis es un historiador del Medio Oriente de reputación mundial. En unas declaraciones a *Le Monde*, discutió el empleo del término «genocidio» para designar la matanza de al menos 600.000 armenios por los turcos en 1915-1916. No se trataba aquí de un negacionismo, pues de ningún modo ponía en duda la realidad de esa matanza ni su carácter masivo; la discusión se dirigía al término de «genocidio». Para Lewis, ese término implicaba una decisión deliberada de aniquilar al pueblo armenio como tal, decisión que no le parecía establecida por los documentos. Podemos juzgar esta definición del término «genocidio» pertinente o demasiado rigurosa, ése es otro debate. Lo interesante para nuestro propósito es que la definición de Bernard Lewis fue acogida como una afrenta por las asociaciones armenias, que lo atacaron judicialmente por «falta generadora de un atentado muy grave al

recuerdo fiel, al respeto y a la compasión debidos a los sobrevivientes y a sus familias». Lewis fue condenado. El deber de memoria entra aquí en conflicto con el trabajo de la historia: en ciertos momentos, y en ciertas circunstancias, todo ocurre como si la condena de un hecho prohibiese su discusión. Tan difíciles son de conciliar las exigencias de la razón y del conocimiento con las del juicio moral y del corazón.

Llegamos así a la última contradicción: la de lo particular y lo universal. El deber de memoria coincide generalmente con una afirmación identitaria; se fija en un acontecimiento considerado como fundador por un grupo. Por eso mismo, excluye potencialmente aquellos que no le conciernen directamente. En el horizonte del deber de memoria se esboza la posibilidad de un repliegue del grupo sobre sí mismo, con la prohibición a los demás de expresar nada que no sea una aceptación, o la afirmación de que es imposible a los demás entrar en esa memoria: «Vosotros no sois esto o aquello, por lo tanto no podéis entender».

Esta tendencia no es sólo lógicamente contradictoria con el deber de memoria mismo, que postula la comprensión posible de un pasado por parte de hombres presentes, tanto más diferentes cuanto más se aleja ese pasado. Me parece también cargada de peligros para la cohesión social. Antes de aplaudir todos los esfuerzos por cultivar las identidades particulares –y el deber de memoria es uno de sus componentes principales–, convendría reflexionar sobre la significación de esas identidades. Hablamos de nuestras raíces y nuestros valores. Pero pasar de las raíces a los valores es una monstruosidad lógica. Las raíces son particulares, pero los valores son universales, o no son valores. Son esos ideales a cuyo alrededor puede el conjunto de la humanidad congregarse y encontrar su unidad. Adjuntar un posesivo «mis», «nuestros», «vuestrros», «sus», al término «valores» es un abuso de lenguaje y basta para demostrar que aquello de que se habla no es precisamente un valor... ¡Pienso aquí en la increíble defensa de una novatada degradante y atentatoria contra la dignidad humana por parte de los antiguos *quartzarts* en nombre de «sus valores»! En nombre de los pretendidos «valores» de un grupo, es decir, de aquello que lo particulariza, se pretende justificar atentados inadmisibles a la dignidad de las personas. Esas licencias de lenguaje conducen a expresiones anonadantes; un día me encontré, en un manuscrito, con la expresión «los valores del nazismo (nacionalismo, antisemitismo)», mientras el autor denegaba claramente todo valor al nazismo. Por otra parte, en nombre de los «valores» identitarios o históricos de un grupo, se apela a la guerra civil y a la limpieza étnica. Desde ese punto de vista, el recurso identitario a la memoria, a una memoria mortificada, herida, está cargado de divisiones duraderas. El triángulo violeta de los departamentos anexados, que desorillaba el ángulo noreste del Hexágono en los mapas de la escuela republicana, preparó el Osario de Douaumont...

LA HISTORIA, ESCUELA DE CIVISMO

Causas y condiciones La historia no consiste en cultivar el recuerdo de un pasado cargado de resentimientos o de identidades que separan irremediamente; es esfuerzo por entender lo que pasó, y por qué pasó. Está del lado de la búsqueda de las explicaciones; busca identificar las causas y las consecuencias, y para ello abarca necesariamente un tiempo más largo que el del acontecimiento.

Esta búsqueda es más fácil si el historiador desciende por el tiempo y si se pregunta por las consecuencias, más que sobre las causas. Dado un acontecimiento, se puede identificar sus consecuencias: se ven bien, sean cuales sean los acontecimientos considerados. Ya se trate de la creación de los ferro-

carriles en el siglo XIX, de la guerra de 1914, o de unas elecciones, es relativamente fácil para los historiadores describir sus consecuencias. En realidad, esos «acontecimientos» han sido erigidos como acontecimientos «históricos» precisamente en razón de su fecundidad, y los historiadores que vienen después de haberse producido se aprovechan de una posición privilegiada que les facilita la tarea.

Es más difícil remontarse en el tiempo, e identificar las causas de un acontecimiento. Tomaré el ejemplo de 1968. El historiador se esfuerza en jerarquizar las causas de aquellos acontecimientos, y de ordinario distingue unas causas profundas y unas causas inmediatas. Entre las causas profundas, señala los progresos de la escolarización, que trajeron un crecimiento masivo del número de estudiantes en unos pocos años; el desarrollo de movimientos contestatarios anarquistas y marxistas, ligados a las luchas de independencia nacional en el Tercer Mundo y a la guerra del Vietnam; la persistencia de un estilo de gobierno muy marcado por la tradición autoritaria de la administración y la debilidad de la oposición, y que contrasta con la liberalización creciente de las prácticas educativas, etc. Está claro que si esos elementos no se hubieran reunido, la explosión de 1968 no se hubiera podido producir.

Sin embargo, no constituyen más que las condiciones de posibilidad de la explosión misma; no explican por qué se produjo ésta y no la hacían inevitable. Para explicarla, hacen falta causas más inmediatas, que el historiador identifica, por una parte, en la reforma de los estudios superiores de

1966, que engendró unas fuertes tensiones en la Universidad, con dificultades inminentes para hacer pasar los exámenes en junio, y la decisión anunciada de una selección a la vuelta de las vacaciones de 1968; por otra parte, en el comportamiento de las autoridades universitarias frente a la contestación en Nanterre y más en concreto en

su comportamiento en la Sorbona el 3 de mayo. Es, en cierto modo, la chispa que prende fuego a la pólvora, por repetir una comparación ya formulada por Seignobos en 1901, por Simiand en 1903, y por Marc Bloch en su *Apologie pour l'histoire*.

Para explicar la historia, el historiador se ve así conducido a identificar causas y condiciones múltiples, a jerarquizarlas, a sopesarlas en cierto modo. Su lógica raramente es lineal; por lo general, entrecruza series diferentes, de temporalidades desiguales. ¿El hábito profesional de tal conducta tiene consecuencias para el historiador? ¿Cuál es su alcance existencial?

La responsabilidad constreñida

Al examinarlo con más atención, el peso de las causas, que es lo cotidiano del oficio de historiador, se ordena a menudo en función de un criterio decisivo: la influencia que los actores puedan tener en las situaciones. En uno de los extremos de esta jerarquía, las tendencias pesadas, los factores masivos, aquellos en que los actores no pueden nada, que los sufren sin poder modificarlos. En el otro extremo, los que dependen directamente de su intervención. De un lado, las constricciones, del otro la decisión. Entre ambos, un continuo en que los actores individuales se mueven en el seno de colectivos, donde su intervención pasa por mediaciones complejas, con inercias, pesadeces y efectos perversos. Si tomamos el ejemplo de las manifestaciones de 1968, está claro que ni las autoridades ni los líderes del movimiento estaban en condiciones de pensar en la amplitud de la movilización estudiantil sino indirectamente y por mediación de los intermediarios políticos, sindicales y mediáticos, que conservaban su autonomía; la dificultad principal del gobierno fue precisamente la de encontrar un medio

de reorientar la opinión pública y volverla a su favor, lo cual conseguiría finalmente, con la dramatización de la desaparición del general de Gaulle. En cambio, si los enfrentamientos parisinos no provocaron más que una víctima, se debió claramente al prefecto de policía, Maurice Grimaud, y a las consignas que dio a las fuerzas de policía puestas a sus órdenes.

El historiador, evidentemente, no puede fundar su explicación exclusivamente en las tendencias pasadas o en las intervenciones de los actores; está obligado a cruzarlas unas con otras y a desentrañar, hasta donde pueda, sus imbricaciones recíprocas. Lo que quiere decir que construye un universo de responsabilidades condicionadas, en que está excluida la fatalidad, pero la libertad nunca es completa.

Según el tipo de historia que hacen, los historiadores son más sensibles al peso de las constricciones o al papel de los actores. La historia económica o social se inclina más bien del lado de las constricciones. En el análisis de las crisis, de las grandes mutaciones como la industrialización o la urbanización, o de las corrientes de pensamiento como las Luces, pone el acento en la lógica de las evoluciones, en la fuerza de las cosas. Desde su punto de vista, el margen de iniciativa de los actores aparece en gran parte como ilusorio: son como remeros que descienden por un río en una balsa y se felicitan por la eficacia de sus golpes de remo, mientras que tendrían mucha dificultad para remontar la corriente. Y sin embargo, no es inútil que remen para evitar los escollos o para alcanzar la orilla... No hay crisis sin banqueros o sin ministros de Finanzas, ni huelgas sin sindicatos, ni corrientes de pensamiento sin escritores. Inversamente, la historia política, la de los errores y los éxitos de los gobiernos, la de los partidos, la de las revoluciones y los golpes de Estado, se inclina más bien del lado de los actores; pone el acento en las decisiones que han variado el curso de las cosas, que han cambiado la situación. El ejemplo último de esta historia hecha del lado de «los que deciden», como se dice hoy, es la historia militar: es conocida la célebre respuesta de Joffre a alguien que preguntaba si pensaba él que había ganado la batalla del Marne: «No sé quién la ha ganado, ¡pero sé muy bien quién la habría perdido!».

Este vaivén entre la fuerza de las cosas y la responsabilidad de los actores comporta, me parece a mí, consecuencias políticas. En una célebre conferencia de 1907, Seignobos desarrolló este argumento para justificar la enseñanza de la historia en la secundaria como un instrumento de educación política. Para este republicano dreyfusiano de Cévennes, la historia despliega una actitud de progreso, tan alejada del conservadurismo como de las utopías revolucionarias:

El hombre instruido por la historia ha visto en el pasado tal cantidad de transformaciones, e incluso de revoluciones, que ya no se espanta cuando ve una en el presente. Ha visto a sociedades diversas sufrir cambios profundos, de aquellos que las personas competentes declaraban mortales, y que no por ello les va peor.

Eso basta para curarlo del miedo al cambio y del conservadurismo pertinaz a la manera de los *tories* ingleses. [...] El estudio de las transformaciones nos libera de dos sentimientos inversos, pero igualmente peligrosos para la actividad. Uno es la impresión de que un individuo es impotente para mover esa masa enorme de hombres que forman una sociedad: es un sentimiento de impotencia que lleva al desánimo y a la inacción. El otro es la impresión de que la masa humana evoluciona sola, de que el progreso es inevitable: de donde se deduce la conclusión de que el individuo no tiene necesidad de ocuparse de ello; el resultado es el quietismo social y la inacción.

Al contrario, el hombre instruido por la historia sabe que la sociedad puede ser transformada por la opinión pública, que la opinión pública no se modificará sola y que un solo individuo es impotente para cambiarla. Pero sabe que varios hombres, actuando juntos en la misma dirección, pueden modificar la opinión pública. Este conocimiento le hace sentir su propio poder, le da la conciencia de su deber y la regla de su actividad, que es la de ayudar a la transformación de la sociedad en el sentido que él considere más ventajoso. Le enseña el procedimiento más eficaz, que es entenderse con otros hombres animados por las mismas intenciones para trabajar de consuno en transformar la opinión pública.

La argumentación de Seignobos se enfrenta a ejemplos en contra. Le da igual que los historiadores sean todos reformistas. Algunos convocan a la historia en apoyo de la tradición en nombre de las lecciones de la experiencia, como es el caso de Jacques Bainville. Inversamente, los comunistas han buscado en la historia una escuela de lucha de clases y ejemplos de sociedad nueva alumbrada en la revolución violenta. Me parece, con todo, que en esas familias políticas opuestas los historiadores han conservado una cierta medida. En el campo tradicionalista, han soñado menos que otros con el retorno al pasado: la historia no remonta su curso. En este sentido, los historiadores conservadores no pueden ser totalmente reaccionarios. En el campo revolucionario, han conservado mejor que otros, más voluntaristas, el sentido de lo posible, el de las fuerzas y las condiciones indispensables para el éxito de todo movimiento, y, en fin, el de las continuidades que suturan todos los desgarros. Lo cierto es que, en conjunto, la historia me parece que por sí misma, simultáneamente, prepara para el cambio que es su objeto, su trama y su esencia, pero también le hace a uno consciente de las constricciones que atenazan a toda acción política. Dos límites que definen el espacio, ampliamente abierto, del reformismo. La historia lleva así a rechazar la fatalidad sin creer por ello que la voluntad política basta para superar los obstáculos. El historiador, mejor que otros, sabe que no mandamos en las gravitaciones históricas sino obedeciéndolas, y que no hay progreso en la sociedad que no pase por compromisos.

HISTORIA Y CONSTRUCCIÓN DEL HISTORIADOR

La historia es, sin embargo, más que una escuela de civismo republicano. Contribuye a modelar al historiador que la hace. Michelet. Lo ha dicho Michelet, en un prefacio que se cita a menudo:

La historia, en el progreso del tiempo, hace al historiador mucho más de lo que es hecha por él. Mi libro me ha creado. Soy yo quien ha sido obra suya. Este hijo ha hecho a su padre... Si nos parecemos, está bien. Los rasgos que tiene de mí son en gran parte los que yo le debía, los que obtuve de él.

Pero una vez planteada esta afirmación fuerte, queda por entender cómo, por qué caminos, la práctica del oficio conforma la personalidad. Intentaré explicarlo siguiendo dos líneas complementarias.

Lo universal Cada vez que el historiador aborda un nuevo tema, está obligado, para hacerlo, a re-pensarlo en primera persona. Necesita revivir, poniéndose en su lugar, lo que los hombres a quienes estudia han vivido, sentido y pensado. Acumulando los indicios, pone en cierto modo sus pasos en los de ellos; reconstruye su modo de vida, su habitación, su vestimenta, su alimentación, su trabajo, los objetos de que se servían, lo que intercambiaban; reconstruye su universo mental, su percepción del mundo, sus deseos, sus aspiraciones, su religión, etc. Es una especie de experiencia por mediación de huellas.

Así he vibrado con Mauriac y Bernanos ante el drama de la guerra civil española, y he acogido en Francia a las corales vascas, portavoz de los católicos del Frente Popular. He sido obrero en las fábricas ocupadas en 1936; he dormido al lado de las máquinas enormes, por una vez silenciosas y amigas, pero también en tierra, al lado de los canapés de los grandes almacenes, con las vendedo-

* «Barbudo»: soldado francés de la primera guerra mundial. [N. del T.]

ras en huelga. He desfilado el 14 de julio de 1936 en medio de la euforia compartida. He sido *poilu** en las trincheras de 1916; he sufrido los bombardeos en los hoyos de obús de Verdun, y he esperado durante toda la noche, atontado, tendido y angustiado a la vez, la llegada inminente de la próxima salva de marmitas. Oigo aún a compañeros heridos agonizar entre las sábanas. He conocido también el inmenso alivio de estar vivo, al regreso de las líneas, de lavarse, de comer bien y de dormir. He sido criado a principios de siglo en una extensa granja en Beauce, donde esperábamos a que el dueño hubiera abierto su navaja para empezar a comer en la mesa común, mientras las mujeres servían; pero he sido también pequeño propietario en Limousin, viviendo en una granja de tierra batida, mojando en la misma sopa cada día con una corteza de tocino, trabajando duro para devolver el préstamo acordado para aumentar mi propiedad en varias decenas de áreas. He sido minero cuando la catástrofe de Courrières (1906) y antes he conocido las vagonetas que había que empujar, y después el frente del tajo; he vivido en el barrio minero, y cuando era un chaval he tendido alambres al través de la calle para hacer caer a los caballos de las tropas llamadas para reprimir la huelga. Yo estaba al lado de Jules Ferry, cuando batallaba en la Cámara para que se aprobasen las grandes leyes escolares de 1881 y 1882, y preparé con él sus discursos. He estado también, es cierto, en el Senado, al lado de Jules Simon, que las combatía, e incluso, en la Cámara, al lado de Monseñor Freppel, el principal adversario del ministro. Pero también he dado clase en una escuela de pueblo, donde teníamos 15 o 16 grados en invierno, y donde todo estaba por hacer. He sido regente de colegio bajo el Segundo Imperio, exponiendo las reglas de la gramática latina en Lhomond, corrigiendo los temas, las versiones y los discursos latinos... He conocido el desastre y la Ocupación; he aplaudido al mariscal Pétain en 1941 en las calles de Clermont o de Moulins; pero también he vivido en la clandestinidad y el maquis, y he tomado el poder en las fábricas liberadas...

He tenido también la suerte, gracias a la historia, de vivir varias vidas, y de adquirir una experiencia multiforme. He frecuentado a los hombres más diversos, y he vivido, con ellos, las situaciones más variadas. En la imaginación, es verdad, y de pensamiento: Collingwood, un profesor de filosofía de Oxford que escribió también un volumen de la *Cambridge Ancient History of England*, lo dijo, antes que yo y mejor que yo: la historia son «experiences to be lived through in his own mind», experiencias que vivir hasta el final en la cabeza de uno.

Esta experiencia de una prodigiosa riqueza moviliza y desarrolla diversas actitudes. Supone un trabajo de imaginación, y una simpatía curiosa y atenta, que de algún modo se deja guiar por los temas mismos. Pero el historiador no es un novelista, y no deja trabajar libremente a su imaginación. No le basta imaginar a los hombres en las situaciones que estudia, necesita verificar que lo que imagina es exacto, y encontrar en la documentación rastros, indicios, pruebas que confirmen sus palabras. La historia es imaginación y control de la imaginación por la erudición. Es a la vez simpatía y vigilancia.

Lo personal Viviendo así la experiencia de otras vidas, en otras condiciones, el historiador descubre finalmente que el hombre está ahí. Citemos, sobre esto, una vez más a Collingwood:

Al repensar lo que algún otro ha pensado, el historiador lo piensa él mismo. Sabiendo que algún otro lo ha pensado, sabe que él mismo es capaz de pensarlo. Y descubrir lo que él es capaz de hacer es descubrir qué clase de

hombre es. Si es capaz de entender, repensándolos, los pensamientos de muchas clases diferentes de hombres, se sigue de ello que él debe de ser muchas clases de hombres. Debe de ser, de hecho, un microcosmos de toda la historia que puede conocer. Su propio conocimiento de sí mismo es, pues, simultáneamente el conocimiento del mundo de los asuntos humanos.

Pero descubrir así cuántos hombres diferentes se habría podido ser sin dejar de ser uno mismo es una experiencia paradójica. Permite medir hasta qué punto el hombre depende de condiciones históricas concretas: no existe sino aquí y allá, en un tiempo dado, en unas sociedades determinadas. Lo que los filósofos han analizado desde hace mucho tiempo: el hombre como ser-en-el-mundo. Pero yo añadiría: como ser-en-el-tiempo. Reconozco aquí, pero en un sentido diferente, el tema sobre el que comencé este curso. La historia remite al historiador a la historicidad de la condición humana y a la suya propia.

Descubre éste entonces que está comprometido. Preso en la historia, definido por ella, no puede escapar de ella. O bien elige desinteresarse de ella: eso es dejar que los otros cambien el rumbo del devenir colectivo en que él está preso, pero esa retirada misma es una elección, el ejercicio de una responsabilidad. O bien rechaza la posición del que sufre pasivamente, e intenta orientar, mediante una acción modesta, es cierto, pero coherente, a largo plazo, el devenir de la sociedad. Es la opción del compromiso, que implica aceptar las solidaridades y las constricciones de una acción colectiva.

Fundado en la práctica de la historia, el compromiso amplía la experiencia histórica del historiador y le permite a cambio profundizar su comprensión de la historia que escribe. Le hace entender desde dentro las lógicas de la acción colectiva. Las dificultades y los fracasos, y también los éxitos, de la acción que lleva a cabo con otros le enseñan las trampas y los rodeos de la historia, y también el papel del tiempo: lo que parece justo y necesario raramente triunfa sin demora. Mide la pesadez de la opinión pública, la resistencia de los hábitos, la dureza de los intereses enfrentados. Comprende la necesidad de dar tiempo al tiempo y de esperar el momento oportuno.

Pero el compromiso comporta riesgos contra los que la historia sigue siendo el mejor antídoto. El hombre comprometido, así sea un historiador, se arriesga, en efecto, a perderse en sus compromisos, a convertirse en prisionero de los múltiples vínculos mediante los cuales se ha asumido como ser-en-el-mundo, como ser histórico. El retorno a la historia como práctica intelectual es, para él, una manera de seguir consciente de la relatividad de su propio compromiso. El compromiso pasa por tiempos fuertes, vividos en el calor de la pasión. La historia es una manera de conservar la cabeza fría. Es un momento de conocimiento, de elucidación, de toma de distancias; es razón. Ésa es, como se ha visto, su gran diferencia con la memoria. Se ha dicho a menudo que, para escribir historia, hacía falta un cierto distanciamiento. Eso es tomar el efecto por la causa: la historia no supone una distancia previa, la crea. Creer que basta dejar pasar los años para tomar distancia es equivocarse: hay que hacer la historia de lo que ha pasado para crear distancia. Por eso la historia es indispensable para el hombre comprometido.

La historia me permite entender los problemas de todos los órdenes en que vivo, pues vivir es siempre vivir unos problemas: la historia nos lo enseña, que no nos muestra nunca hombres o socie-

dades sin problemas. Lo que se indica a veces diciendo: «Las personas felices no tienen historia.» La historia permite entender esos problemas como el juego cruzado de restricciones que nos superan y de responsabilidades, de elecciones que nos incumben. Nos evita ser sumergidos por la vivencia contemporánea, ya que, al entenderla, la explicamos y, en cierta manera, nos adueñamos de ella.

Desde ese punto de vista, la historia es algo más que la formación del ciudadano. Es construcción, permanentemente inacabada, de la humanidad en cada hombre.

Probablemente se podría decir eso mismo de toda disciplina reflexiva: de la filosofía, de la sociología, de la antropología, y quizá más aún de la literatura. La historia, sin embargo, aporta algo más que esos procedimientos: algo que es del orden de la dinámica, del movimiento, de la evolución.

Porque el hombre es un ser histórico, porque su historicidad es constitutiva de su persona, no puede construirse a sí mismo sin una labor de historia. Se dice a menudo que mientras haya hombres habrá historia, y se entiende por ello como un mito la idea de un fin de la historia. Pero ese lugar común merece ser invertido: mientras haya historia, habrá hombres. La historia es trabajo por humanizar a la humanidad en todos y cada uno. Trabajo incesantemente recommencado e incesantemente necesario; trabajo reemprendido sin cesar sobre nuevas bases, a partir de preguntas nuevas. Pero trabajo sin el cual esta realidad frágil y emocionante que son los hombres en sociedad es acechada por una barbarie siempre posible.

■ Traducción de E. J. Verger



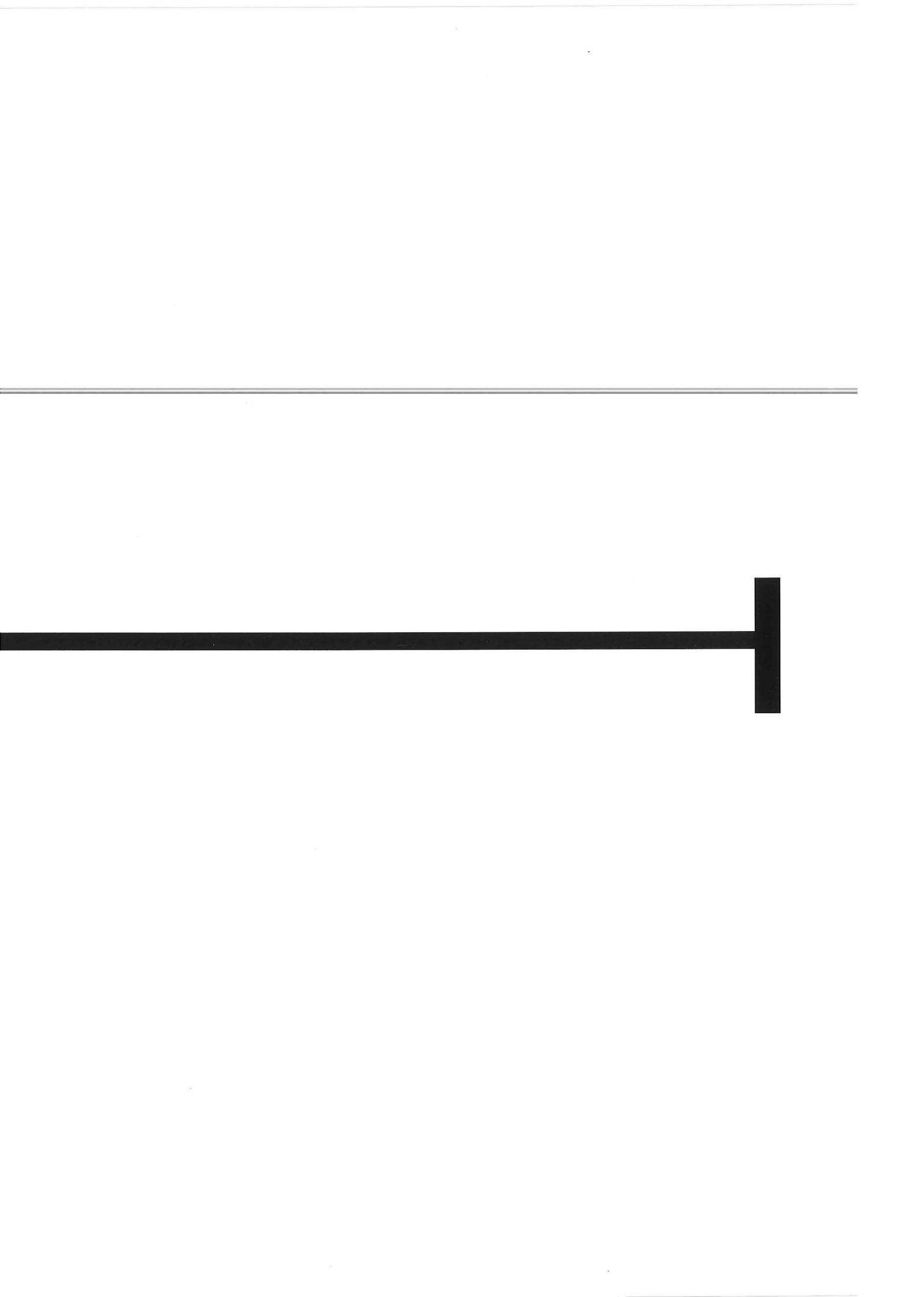
Referencias bibliográficas

ROBIN GEORGE COLLINGWOOD, *An Autobiography*. Oxford, Oxford University Press, 1939, págs. 114-115.

LUCIEN FEBVRE, «Vers une autre histoire», *Combats pour l'histoire*. París, Armand Colin, 1953, pág. 437.

CHARLES SEIGNOBOS, *L'enseignement de l'histoire comme instrument d'éducation politique*, citado por Antoine Prost, *Douze leçons sur l'histoire*, París, Le Seuil, 1996, págs. 296-297.

Prefacio de *Histoire de France*, ed. de 1869, en J. Ehrard, G. Palmade, *L'histoire*, París, Armand Colin, 1964, pág. 265.



Collage de Jean Dubuffet



Imaginación, memoria e historia

Pedro Ruiz Torres

Poco conocido en España, Krzysztof Pomian es hoy en día una de las figuras más importantes en el terreno de la reflexión sobre la historia. El filósofo Paul Ricoeur, en su respuesta a las cuestiones formuladas por Roger

Chartier ^①, Alexandre Escudier, Pierre Nora y el propio Krzysztof Pomian en la revista *Le Débat* ^②, menciona la deuda de su libro *La mémoire, l'histoire, l'oubli* con la obra de este último *L'ordre du temps*. El texto del historiador de origen polaco, en la actualidad director de investigaciones en la École d'Hautes Études de París, se publicó en francés en 1984 y estaba dedicado a la «materia prima del historiador», el tiempo en sus diversas formas, ese tiempo al que Marc Bloch se refería como «el plasma mismo donde están sumergidos los fenómenos y (que) es como el lugar de su inteligibilidad» ^③. Fue traducido al castellano hace más de una década ^④, pero ha tenido entre nosotros mucho menos eco del que merece. Ni siquiera han seguido ese camino otros estudios del citado historiador, que permanecen por desgracia inéditos en lengua castellana. Entre ellos su *L'Europe et ses nations*, una inteligente y bien trabada visión de conjunto acerca de esa Europa que el autor reencontró en abril o mayo de 1946 «en un convoy de vagones de carga animal adaptado a humanos que atravesaba el Volga proveniente de Kazajstan del Norte» ^⑤. *Sur l'histoire* es una selección de trabajos publicados entre 1975 y 1999. Los primeros tratan de la historia de la ciencia y de la historia de la historia, del pasado que dejó de ser materia de fe para

convertirse en objeto de conocimiento, de la comparación en la historiografía. Los últimos ponen de relieve cómo la actual reflexión historiográfica ha dirigido su atención en las dos últimas décadas hacia las relaciones entre historia y ficción, la historia cultural, la historia como parte de la memoria y la memoria en tanto que objeto de la historia o la irreductible pluralidad de la historia.

Uno de los rasgos, en efecto, de la actual coyuntura historiográfica, tal y como queda claro en *Sur l'histoire* y en especial en los capítulos

«L'histoire au xxe siècle: de la science morale à l'ordinateur» y «L'irréductible pluralité de l'histoire» ^⑥, es el reconocimiento y el énfasis puesto en la pluralidad de formas de representación del pasado. Diversidad que comprende desde los ejercicios literarios y las investigaciones científicas, los trabajos periodísticos y de erudición, las memorias en primera persona y los tratados que buscan la objetividad, hasta las variaciones en el tiempo: Herodoto, una crónica medieval, una obra reciente llena de cifras y gráficos.

Incluso si nos limitamos a la disciplina universitaria, la historia se ramifica hasta el infinito según las aproximaciones, las épocas, las lenguas, los espacios, los países, los dominios, los documentos y los monumentos que estudia. ¿Hay en todo ello algo que permita distinguir a la historia de las otras formas de representación del pasado? Todas esas distintas maneras de «hacer historia», de ejercer lo que Marc Bloch llamó el «oficio de historiador», tienen en común —nos dice Pomian en «Histoire et fiction» ^⑦ el objetivo de dar cuenta de hechos ciertos, verdaderos, ocurridos en el pasado y que se distinguen de los hechos de ficción, de la fabulación, de los hechos inventados o fabricados como objeto artístico, mitológico, irreal. Ninguna historia merece tal nombre sin conciencia de que existe una frontera entre el reino de



Krzysztof Pomian
Sur l'histoire
Gallimard, París, 1999, 410 págs.

^① Vid. Roger Chartier, «El pasado en el presente (Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*)», *Pasajes*, núm. 9 (otoño 2002), págs. 144-150.

^② *Le Débat*, núm. 122, noviembre-diciembre 2002, «Autour de *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli* de Paul Ricoeur», el artículo de Paul Ricoeur en págs. 41-62.

^③ Publicados respectivamente en *Diogenes*, núm. 185 (1999), págs. 41-60 (versión abreviada) y en *Le Débat*, núm. 104 (1999), págs. 111-178, recogidos en *Sur l'histoire*, París, Gallimard, 1999, págs. 345-404.

^④ Marc Bloch, *Apología para la historia o el oficio de historiador*. Edición crítica preparada por Étienne Bloch, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, págs. 140-141.

^⑤ Krzysztof Pomian, *El orden del tiempo*, Gijón, Júcar Universidad, 1990.

^⑥ «Histoire et fiction», publicada en versión abreviada en *Le Débat*, núm. 54 (1989) pp. 114-137 y en *Rivista di storia della storiografia moderna*, núm. 3 (1993), págs. 423-466, recogido en *Sur l'histoire*, op. cit. págs. 15-78.

^⑦ K. Pomian, *L'Europe et ses nations*, París, Gallimard, 1990, págs. 7-9.

la realidad y el de la fantasía. Frontera móvil, sin duda, de trazos difíciles de establecer con claridad, pero que impone una atención vigilante y obliga a un reforzamiento constante de las defensas porque, para Pomian, si la historia acabara convirtiéndose, privada de identidad, en una provincia subalterna del imperio de las letras, de la literatura de ficción, los resultados serían deplorables.

La definición de la historia como unida de forma consustancial a la verdad y opuesta a la fábula recorre –según Pomian– la disciplina en Occidente al menos desde Isidoro de Sevilla a Voltaire y culmina cuando se le atribuye en el siglo XIX la condición de ciencia moderna. Sin embargo esa constante ha sido puesta de nuevo en entredicho a partir de los años 60 por una «escuela filosófico-sociológico-psicoanalítico-literaria» que trata de borrar la frontera entre historia y ficción para así hacer desaparecer la identidad de la historia, como si ésta no pudiera diferenciarse de la ficción, como si sólo fuera una rama de la retórica y tuviera una única dimensión, la de la escritura. La tesis no es nueva, nos dice Pomian, pero hoy se une al destino de la historia como saber o ciencia, objeto de maniobras análogas que quieren mostrar que las afirmaciones de la historia son producciones sociales al servicio del poder de sus autores. Esas «deconstrucciones» deslegitiman la idea misma de verdad. Si la historia no es otra cosa que una fábula y la ciencia un medio de dominar a los hombres, no hay lugar para la verdad en tanto que adecuación del saber a lo real y la idea de verdad, así entendida, aparece como la mistificación por excelencia.

Para combatir este intento, viejo como la historia misma, amenazador y de desastrosas consecuencias en nuestros días –¿no han existido las cámaras de gas?–, Pomian desarrolla el siguiente argumento a partir de las características de la novela histórica. La novela histórica carece de «marcas tipográficas de his-

toricidad» que permitan verificar, comprobar, reproducir los actos cognitivos en los que se fundamentan las afirmaciones del autor, en definitiva un control de adecuación a la realidad extra-textual pretérita de que trata la investigación histórica. He aquí la diferencia principal. Una narración que se da por histórica, para que sea reconocida como tal, debe programar operaciones de control que puedan ser efectivamente ejecutadas por todo lector competente, a menos que resulte imposible por causas ajenas a la voluntad del autor –destrucción de archivos, pérdida, robo o cualquier otro accidente–. Esas operaciones de control, a que se presta el historiador, son destacadas por Pomian, que las considera posibles porque remiten a una realidad extratextual. Podríamos añadir que también son factibles por razones internas al discurso histórico, por el modo mismo en que este se constituye y crea un espacio propio. Es lo que Paul Ricoeur, en *La memoria, la historia y el olvido* ⑧, ha llamado, al igual que hizo antes Michel de Certeau, «la operación historiográfica». Las tres fases interrelacionadas de esa «operación historiográfica» –la documental, la explicación/compreensión y la representación por medio de la escritura– responden según Paul Ricoeur a la pretensión de verdad del discurso histórico, a la intención del historiador de acreditar lo que dice, de no traicionar la expectativa del lector de un libro de historia de entrar en un mundo de acontecimientos que sucedieron realmente, guiado por la solidez de los archivos. Y sin embargo... ⑨

Sin embargo, como señala Pomian, hay que tener en cuenta dos cosas que tienden a unir más la novela histórica y el relato de historia de lo que a veces piensan los historiadores. La mayoría de las novelas históricas presuponen un saber histórico. Tratan de un pasado que intentan recrear, de un espacio y de un tiempo distintos del presente en los que sitúan los hechos. El autor debe hacer verosímil la novela histórica a tra-

⑧ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, París, Seuil, 2000. La traducción al castellano, en Madrid, Trotta, 2003, tiene varios y sorprendentes despistes que deben ser imputados a una falta de esmero en la revisión. Pondré sólo algunos ejemplos: «La rememoración [cuando en el original es «memorización»], en cambio consiste en maneras de aprender que tienen como objeto saberes, destrezas...» (pág. 83); «...la historia más reciente de las prácticas y de las representaciones ha elaborado un tratamiento más cuantitativo [«cualitativo» en el original] de las duraciones...» (pág. 243); «Es así como la forma [«historiografía» en el original] repite, en su fase final, el enigma planteado por la memoria en su fase inicial» (pág. 250); etc.

⑨ *Ibidem*, págs. 348, 367-368 de la edición en castellano.

vés de paisajes y usos de un pretérito lejano que sean reconocibles como tales por los lectores ubicados en un tiempo distinto. Obra de ficción, inscribe los héroes y la intriga en la historia y el autor está obligado por ello a establecer un compromiso en función de sus objetivos: los personajes no hablan en la lengua de entonces –el arcaísmo haría incomprendible la novela–, pero se utilizan expresiones, alusiones, evocaciones para suscitar el sentimiento de la diferencia, también en el modo de vida, en las instituciones, poniendo la psicología de los personajes en conformidad con la época donde han vivido. Todo ello requiere un saber histórico, un placer por la historia, un cierto conocimiento del pasado en el que la novela se desarrolla. Presupone también un saber histórico por parte de los lectores. Es imposible hablar del pasado sin recurrir antes a ese saber. La fábula tiene necesidad de la historia, la imaginación remite al conocimiento, la ficción a la verdad.

También en sentido recíproco. Pomian insiste en el deber del historiador de hacer que sus trabajos interesen no sólo a otros historiadores sino a un amplio público. Por ello, además de reconstruir científicamente los hechos, ha de intentar representar la dimensión visible y la dimensión vivida, para lo cual no bastan los documentos sino que es preciso elaborar narraciones con el fin de reconstruir el pasado de manera satisfactoria. Es aquí donde, según Pomian, encontramos la ficción en la historia, pues resulta imposible reconstruir la dimensión visible del pasado y su dimensión vivida sin recurrir a ella. La historia, después de todo, es un conocimiento indirecto, a través de vestigios que hacen de intermediarios, aquí y ahora, con el fin de representar el pasado. El estudio del pasado es un estudio por medio de trazos, huellas, restos del mismo en el presente, objetos en definitiva con unas características visibles y observables que hoy se convierten en signos de su relación con el pasado, interpretados como tales por los historiadores, que acceden así al con-

tenido latente a partir del manifiesto, a condición de plantearse preguntas que muchas veces los autores de esos objetos no se hicieron. Ahora bien, toda representación del pasado, para ser satisfactoria, no debe limitarse sólo a reconstruir el pasado a partir de trazos, ni sus diferentes dimensiones latentes –social, religiosa, institucional, política, cultural, intelectual...–.

Es preciso también hacer sentir el pasado, reconstruirlo en su dimensión visible –si es posible– y en su dimensión vivida –descripción de estados afectivos– y ello requiere narraciones. Eso no significa que los contenidos de esas narraciones no puedan ser sometidos a una crítica de verificación, pero tampoco elimina una dificultad de principio y que procede de la naturaleza misma del pasado. El pasado, como acabamos de afirmar, da origen a un conocimiento por medio de vestigios que lo representan ante nosotros y por ello es siempre fragmentario, «lagunar», descontextualizado. La reconstrucción de su aspecto visible no puede hacerse sin la aportación de la imaginación. Con más razón si se trata de la dimensión vivida con su multiplicidad de estados afectivos.

«Faire savoir, faire comprendre, faire sentir», nos dice Pomian, así interiorizan los historiadores las exigencias de su público e introducen en sus trabajos diversas incrustaciones ficticias en la textura misma de las narraciones históricas: explicitan contenidos latentes, crean entidades o cualidades invisibles promovidas al rango de actores, objetos ficticios como si fueran reales. A ello se añaden determinados efectos de la misma narración, que confieren al sujeto de toda obra histórica una cierta individualidad, le asignan un principio y un fin, trazan una frontera alrededor de él, eliminan todo lo que no se relaciona con él, crean una apariencia de continuidad. Las ficciones no son instrumentos inertes de los que la historia pueda desprenderse mediante la crítica, sino que juegan un papel heurístico al dar origen a nuevos conocimientos, a nuevas cues-

tiones. Las ficciones suscitan controversias que pueden ser fecundas, impulsan la investigación y son especialmente importantes en la búsqueda de la inteligibilidad. Por ello la historia no puede pasar de las ficciones como la construcción de un inmueble lo hace con el andamiaje una vez acabado el trabajo.

Paul Ricoeur trata en su último libro el problema en un sentido parecido al de Pomian, pero establece una triple distinción. Por un lado tendríamos la representación imaginaria del pasado en tanto que realidad anterior –presencia de una cosa ausente pero que existió antes, que tuvo existencia, aunque ahora no^⑩– y por otro la imaginación completamente libre, dirigida hacia lo fantástico, la ficción, lo irreal, lo posible, lo utópico. A su vez en la representación del pasado hemos de diferenciar la «operación historiográfica» –que combina la fase documental a partir de la «memoria archivada», la «explicación/compreensión» y la «representación historiadora» o «escrituraria»– de la memoria individual o colectiva. En la última fase o segmento de la «operación historiográfica» –fase que no debe entenderse en sentido cronológico– surgen todas las exigencias y las aporías vinculadas a la intención de los historiadores y a la expectativa de los lectores de conseguir una representación del pasado acorde con lo que realmente ocurrió. Es precisamente entonces cuando vuelve con fuerza la resistencia que la forma literaria opone a la «exteriorización en lo extratextual», el juego de las figuras de estilo que hace imprecisa la frontera entre ficción y realidad, la crítica al realismo ingenuo desarrollada por Hayden White de forma mucho más inteligente de lo que a veces piensan los historiadores^⑪. El realismo crítico profesado por Ricoeur busca una vía que distancie su postura de cualquier reducción del discurso de la historia a su vertiente narrativa y para ello necesita salir del momento de la «representación literaria» con el fin de articularse en torno a las tres fases de la «operación historiográfica» y reivindicar

en especial la «dimensión testimonial del documento». En palabras de Paul Ricoeur: «no tenemos nada mejor que el testimonio y la crítica del testimonio para acreditar la representación histórica del pasado», una representación en historia que es «representación-suplencia» o «representancia», orientada en beneficio de la dimensión crítica de la historia y «la manera menos mala de rendir homenaje al único enfoque reconstructivo disponible al servicio de la verdad en historia»^⑫.

El camino recorrido en la reciente reflexión consagrada a la epistemología del conocimiento histórico parece verse obligado a utilizar como salvavidas de la verdad la bien conocida práctica de la investigación histórica profesional y resulta por ello un tanto decepcionante. En la «fase documental» Ricoeur se limita a poner de relieve la relación de complementariedad entre la lógica del método crítico del historiador profesional, tal y como aparece expuesta de forma ejemplar en la *Apología* de Marc Bloch, y el «paradigma indiciario» de Carlo Ginzburg. Sin embargo es precisamente aquí, en esta fase, donde, desde que la historia adquiere el moderno estatuto de disciplina universitaria, con mayor claridad se muestra la especificidad de la relación a que aludía Michel de Certeau^⑬ entre la esfera social y la práctica de «hacer historia». En función de este nuevo emplazamiento se instauró hace un par de siglos el método crítico de la historia, al que ahora recurren como instancia salvadora todos aquellos que siguen creyendo en la posibilidad de reivindicar una representación verídica del pasado. Me parece un acierto que el objeto de reflexión sea la práctica de los historiadores y el conjunto de operaciones que caracteriza a esa práctica, como pedía Michel de Certeau, y no sólo la «fase escrituraria». Sin embargo, ello nos debería llevar a profundizar mucho más en los procedimientos de análisis crítico de ese cada vez más amplio y heterogéneo conjunto de «huellas» del pasado que

^⑫ Paul Ricoeur, *La memoria... op. cit.*, págs. 177-376 de la edición castellana; las citas en págs. 366-376.

^⑩ *Ibidem*, págs. 21-80 de la edición en castellano.

^⑬ Michel de Certeau, «La operación histórica», en Jacques Le Goff y Pierre Nora, *Hacer la historia. I. Nuevos problemas*, Barcelona, Laia, 1974, págs. 15-54.

^⑪ Hayden White, *El texto histórico como artefacto literario*. Introducción de Verónica Tozzi, Barcelona-México-Buenos Aires, Paidós/I.C.E.-U.A.B., 2003; *El contenido de la forma. Narratividad, discurso y representación histórica en la Europa del siglo XIX*, Barcelona, Paidós, 1992; *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

fundamenta una representación del mismo más verídica que la de la memoria. Después de todo es aquí donde, como coinciden Pomian y Ricoeur, se encuentra la gran diferencia entre historia y memoria.

Pomian, en «De l'histoire, partie de la mémoire, à la mémoire, objet d'histoire»¹⁴ muestra el proceso de separación de la historia respecto de la memoria y resalta los aspectos que distinguen a la una de la otra. Toda memoria, nos dice, es memoria de una persona determinada y constituye una suerte de doble invisible que le confiere su identidad y le permite reconocerse como tal persona. La memoria humana es tributaria de las experiencias vividas. Privilegia la forma sobre el fondo, la ruptura sobre la uniformidad, la aparición y desaparición en vez de la presencia constante e invariable, lo singular en vez de lo regular, y en general todo lo que es impactante, espectacular, extraordinario, extravagante, excepcional, capaz de atraer y fijar la atención. La memoria humana es por naturaleza «événementielle», cualitativa, selectiva, no se deja separar de pensamientos, creencias, actitudes interiorizadas por el individuo en el curso de su socialización al punto de integrarse en su identidad misma. La memoria humana es parcial e incompleta, apreciativa y egocéntrica, autosuficiente y no administra pruebas. Por ello el conflicto de memorias resulta insoluble y sólo se resuelve si damos una superioridad a unas sobre otras por las cualidades personales, la posición social o recurriendo a una tercera memoria superior o a una instancia que dispone de otros medios que la memoria para adquirir un saber sobre el pasado en litigio. Si eso es así, como piensa Pomian, y si la historia ha ido emancipándose de las distintas clases de memoria colectiva para poner todo su énfasis en la dimensión cognitiva, frente a la memoria religiosa, artística, jurídica o política, si en definitiva la historia deviene crítica de la memoria y se independiza de los testimonios, ¿por qué

se desvaloriza hoy tanto la pretensión de hacer ciencia de la historia? ¿A qué se debe esa «explosión» contemporánea de los «discursos de la memoria» mientras se habla tanto de la «crisis de la historia»? Pomian no entra a fondo en dicha cuestión, pero algunas de sus ideas ayudan a plantear el problema.

La palabra «historia», nos dice, designa un conjunto epistemológico de prácticas cognitivas, que van desde los dominios más tradicionales a las técnicas punteras, y un conjunto estilístico heterogéneo de prácticas de escritura, que van desde el relato literario a las ecuaciones de un modelo econométrico retrospectivo. Esta heterogeneidad manifiesta la historicidad misma de la historia, una sucesión milenaria de sedimentaciones en la que cada una ha dejado tras de sí un estrato de cuestiones, de procedimientos, de documentos y de monumentos exhumados y obras escritas por los historiadores con el resultado de una superposición de esos estratos, los unos sobre los otros, los posteriores modificando la significación, cuando no la apariencia misma, de los anteriores. Hablar de historia, sin tener en cuenta su historicidad, es condenarse a no entender nada de ella, como bien afirma Pomian.

Sin embargo, toda esa enorme riqueza y gran heterogeneidad de prácticas cognitivas de la historia que, a diferencia de lo que piensa Pomian, comprenden en el caso de Paul Ricoeur también la «representación escrituraria» y por tanto las tres fases de la «operación historiográfica», ¿hasta qué punto son prácticas cognitivas específicas de la historia? Si tenemos en cuenta que han surgido a lo largo de siglos de intercambio con otras pretensiones de conocimiento y más recientemente con otras disciplinas científicas, creo que podemos entender mejor la dificultad a la hora de hablar de «métodos de la historia» y en consecuencia la crisis de identidad de la historia como saber. En una época en que el conocimiento indirecto, el pasado y la invisibilidad están a la orden del día en muchas otras ciencias y actividades profesionales,

¹⁴ Publicado en la *Revue de métaphysique et de morale*, núm. I (1998), págs. 63-110, recogido en *Sur l'histoire*, op. cit., págs. 263-342.

desde la astronomía hasta el ámbito jurídico, las distintas formas de uso de la razón crítica desplegadas de un modo colectivo en esas profesiones y disciplinas dibujan hoy un complejo panorama en el que el «oficio de historiador» debería probablemente experimentar una reconsideración radical. Ello no significa una renuncia a la mejor manera que tenemos de conocer el mundo real, de un modo científico, también en el caso de los hechos históricos, cualquiera que sea el tipo de objetos y fuentes disponibles. Todo lo contrario. A menos, desde luego, que exista la intención de desmembrar la famosa «operación historiográfica» y privilegiar sólo dos de los tres segmentos de la práctica cognitiva de la historia, bien para reducir al historiador a la condición de experto en el análisis crítico de la memoria archivada o para convertirlo en escritor preocupado sólo por representar el pasado de una manera verídica. Así la historia perdería su carácter de investigación acerca de cierta clase de hechos con vistas a proporcionar un conocimiento mejor y más objetivo que el de la memoria en cualquiera de sus formas.

La confusión entre historia y memoria parece ser un rasgo característico de nuestra época en detrimento de la anterior y mucho más amplia dimensión cognitiva de la historia. Pomian¹⁶ nos dice que las diferencias entre una y otra se reducen al mínimo cuando el pasado está próximo al historiador y es asunto de individuos. Pero incluso en el estudio del tiempo presente, que hoy se ha convertido en una corriente hegemónica, el respeto de la exigencia de abordarlo por intermedio de fuentes y con procesos codificados y reproducibles es lo que «constituye el tiempo presente en pasado sobrepasando la propensión al egocentrismo» y, podríamos también añadir, lo que va más allá del «trabajo de memoria». Para Pomian la historia se extiende entre dos polos, uno constituido por la memoria colectiva y el otro por el conocimiento mediato, dos maneras de establecer

un lazo con el pasado, aunque de carácter diferente. Además la historia alimenta a la memoria colectiva de manera continua: redacción de manuales escolares y libros para el gran público, participación en la programación de conmemoraciones y emisiones de radio o televisión, todo un conjunto de actividades que se sitúan en un espacio que pertenece tanto a la historia como a la memoria, como a ambas a la vez. Estas actividades, que hoy los historiadores llaman «usos públicos de la historia», no gozaron de gran relieve –en opinión de Pomian– hasta hace poco en la *histoire savante*, interesada en especial por todo aquello que le acercara a la ciencia –la economía, las ecuaciones, las curvas–, pero en las últimas décadas el centro de gravedad se ha desplazado hacia lo político y lo cultural. Una coyuntura nueva, resultado en gran medida de la revolución en los medios de comunicación, ha hecho que los historiadores se preocupen por las actitudes frente al pasado, su supervivencia en el presente y la influencia que todo ello ejerce sobre el comportamiento de los individuos, de las instituciones, de los grupos. De ahí el interés por la memoria colectiva, los testimonios, el patrimonio cultural, la fiebre de museos y exposiciones, las controversias de los historiadores que apasionan a un amplio público y a los medios de comunicación en torno a episodios dolorosos del pasado reciente –el Tercer Reich, el fascismo, Vichy, el Holocausto, los regímenes comunistas–, los libros consagrados a un inventario crítico de la memoria nacional –los *Lieux de mémoire* de Pierre Nora–, a la experiencia atroz de la Segunda Guerra Mundial, del nazismo, del fascismo, del estalinismo, así como el deseo de preservar y dar a conocer los testimonios de quienes vivieron dicha época. Abordar todo ello, concluye Pomian, ha llevado a «focalizar» las investigaciones en torno a la historia misma y a la memoria misma. Se asiste a la promoción de la memoria colectiva a la dignidad de objeto de la historia. Se estudia los portadores, los lugares don-

¹⁶ Atento siempre a los cambios en la producción historiográfica, Juan José Carreras ha titulado su ponencia al IV Congreso de Historia de Aragón celebrado a principios de julio de 2003 «¿Por qué hablamos de memoria cuando queremos decir historia?».

de se inscribe, los mecanismos de transmisión, sus efectos en la producción cultural, en la vida social, en la vida política, pero se estudia a través de fuentes que hacen de intermediarios y que son tomadas en toda su diversidad y analizadas con los métodos del conocimiento mediado. Estos estudios están en sus comienzos, dado que la utilización de ordenadores abre una nueva época en nuestras relaciones con la memoria virtual registrada de diferentes maneras y sobre diferentes soportes, y permite explorarla con una exhaustividad y un rigor que hasta ahora parecían imposibles.

Sin duda Pomian tiene razón cuando destaca la conversión de la memoria en uno de los nuevos y más prometedores objetos de la historia en la actual coyuntura. La memoria y la propia historia, sus respectivas dimensiones públicas y en especial políticas, los usos y abusos de la historia y de la memoria, son temas hoy de interés preferente. Pero corremos el riesgo de que a fuerza de tanto hablar de historia o de memoria colectiva indistintamente, para modos muy diversos de relación del presente con el pasado, perdamos de vista el problema de fondo y lo convirtamos en un cajón de sastre donde cabe cualquier cosa, como ocurrió con el uso y abuso de la palabra «mentalidades». Ese problema es menos el de proponer nuevos objetos y nuevos enfoques en el estudio del pasado, como el de la historia en tanto que investigación acerca de los seres humanos y su evolución en el tiempo, y no sólo como una forma de memoria o representación del pasado. Máxime si esa investigación comprende hoy a la propia historia y su relación con la memoria, concebidas ambas como una práctica social con orientaciones y usos distintos.

Las relaciones entre la memoria y la historia resultan sin duda un asunto muy complejo. Pomian rechaza la idea de que la memoria juegue el papel de «matriz de la historia» y ésta se convierta en una provincia de la primera ¹⁶. La frontera entre las diversas clases de memo-

ria, por un lado, y los distintos tipos de historia, por otro, es para Pomian la que separa el conocimiento por medio de fuentes, del reencuentro del pasado a través del recuerdo, que reactualizándolo, crea el sentimiento de que el pasado permanece en una suerte de cara a cara, en una relación inmediata. La historia excluye toda identificación del historiador con su objeto, crea una distancia temporal y espacial que los separa, mientras la memoria está fundada precisamente en la identificación de sus portadores presentes con ellos mismos tales como fueron en el pasado y eso vale tanto para la memoria individual como para la colectiva. La memoria se exterioriza en los relatos, en tanto la historia deviene el teatro de una controversia. Paul Ricoeur le contesta a Pomian que es preciso distinguir entre «la» memoria como capacidad fundamental de rememoración y «las» memorias que ejercen esa capacidad en condiciones efectivamente históricas y se expresan en múltiples historias de vida, tanto colectivas como personales. Esa capacidad de recordar, de traer al presente un ausente designado como anterior, es el resultado de una «investigación» suscitada por la distancia temporal y el alejamiento creciente de la impresión primera. Trabajo de memoria y trabajo de historia son pues en ese sentido muy similares, pero el problema de la relación entre historia y memoria comienza cuando colectividades designadas como un «nosotros», sujeto colectivo de atribución del fenómeno mnemónico, ven la presunta fidelidad de su rememoración confrontada a la verdad también presunta, pero ahora sobre una base crítica, defendida por el discurso de los historiadores. De nuevo también en el caso de la historia, como en el de la memoria, es preciso declinar los términos en plural. Además, si hablamos de historia del tiempo presente, resulta muy difícil mantener separados al memorialista y al historiador. Ante acontecimientos traumáticos del pasado que siguen incidiendo en el presente, el historiador

¹⁶ K. Pomian, «Sur les rapports de la mémoire et de l'histoire», *Le Débat*, núm. 122 (2002), págs. 1-39.

habla en tercera persona como sabio profesional y en primera en tanto que intelectual crítico. Para Ricoeur la historia, como saber crítico a partir de la memoria archivada, se ha alejado de una memoria puesta por escrito o de una historia tallada por el patrón de la memoria y nutrida por los datos que ella le proporciona, pero no ha dejado por ello de romper con la capacidad de la memoria de evocar la presencia de un ausente designado como anterior, aunque lo haga ahora de otro modo.

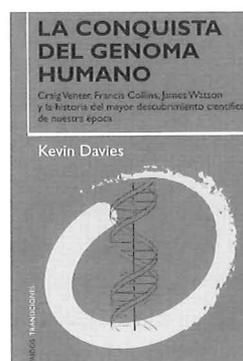
Sin embargo, según pienso, habría que ampliar la reflexión más allá de las relaciones entre historia y memoria, del papel matricial de la memoria ejercido sobre la historia o del proceso de independencia de la historia en relación con la memoria. Desde el principio mismo del uso público del término historia –recuérdese a Herodoto– ésta fue concebida, además de como una forma de representación puesta por escrito de ciertos acontecimientos pretéritos dignos de ser recordados, como un trabajo de indagación, de investigación, acerca de hechos que tuvieron una existencia real, pero a los que no podemos acceder como no sea a partir de «huellas», «restos» o «testimonios» que actúan en el presente a modo de intermediarios. Por ese motivo, ¿hasta qué punto no deberíamos también referirnos a ese otro aspecto de la historia que, en vez de estar unido a la representación del pasado y salir en cierto modo de la matriz de la memoria, acabó convirtiéndose a su vez en matriz de todas las demás formas de conocimiento por medio de «huellas», «restos», «testimonios», «indicios»? Es una pregunta que ni Pomian ni Ricoeur plantean, pero que merecería la pena convertirla en objeto de una reflexión a ser posible tan clarificadora como la que ellos han hecho a propósito de las semejanzas y diferencias entre imaginación, memoria e historia.

Pedro Ruiz Torres es catedrático de Historia Contemporánea de la Universitat de València

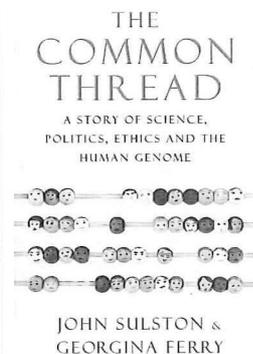
¿Tras el genoma, qué?

Juli Peretó

En los últimos años hay un interés creciente por los resultados científicos, especialmente aquellos que pueden afectarnos más directamente porque influyen en nuestro bienestar, la salud o la calidad del ambiente que habitamos. Las noticias sobre epidemias nuevas o las enfermedades que nos afligen nos pueden interesar por ra-



Kevin Davies
La conquista del genoma humano. Craig Venter, Francis Collins, James Watson y la historia del mayor descubrimiento científico de nuestra época
Paidós, Barcelona, 2001
355 págs.



John Sulston y Georgina Ferry
The Common Thread. A Story of Science, Politics, Ethics and the Human Genome
Bantam Press, Londres, 2002
310 págs.
(en preparación, Siglo XXI, Madrid, 2003)

zones obvias. En un ámbito muy relacionado, debido a su aplicación potencial en las ciencias de la salud, los estudios sobre el genoma humano han despertado la atención de los medios. Hay muchas facetas desde las que podríamos tratar el genoma y su estudio. En particular resulta llamativo cómo este proyecto científico internacional sin precedentes ha cambiado la manera de hacer ciencia y ha hecho eclosionar multitud de tensiones y debates sobre cómo gestionar la investigación y la información valiosa que resulta de ella. Todo eso sin olvidar las discusiones y reflexiones sobre el alcance de este conocimiento, cómo afectará a las futuras generaciones, si alterará el curso de la evolución

de nuestra especie o las relaciones entre personas e instituciones, si llegará, en fin, a modificar el mismo concepto de naturaleza humana.

La genómica y sus aplicaciones también se ha hecho un hueco notable entre los libros publicados en los últimos años. Los escritos por Kevin Davies, por un lado, y John Sulston y Georgina Ferry por otro, tienen la particularidad de introducirnos en los entresijos de la gestión del proyecto genoma, las vicisitudes de su desarrollo y, en especial, la discusión sobre el uso público de la información que se deriva. En primer lugar, Davies fue el fundador de la revista *Nature Genetics*, una ramificación del prestigioso semanario británico que desde 1869 informa de los avances más fronterizos del conocimiento humano. Así *La conquista del genoma humano* es un libro escrito por un testigo de primera línea que ha tenido en sus manos la decisión de lo que se consagra en las páginas de una de las revistas científicas más influyentes del mundo y ha organizado múltiples encuentros, reuniones y debates alrededor del genoma. Por otro lado John Sulston (premio Nobel de Fisiología o Medicina de 2002) ha sido entre 1993 y 2000 el director del Sanger Center, Cambridge, una de las columnas robustas de la alianza pública internacional del proyecto genoma. Ayudado por la periodista científica Georgina Ferry, Sulston ha concebido *The Common Thread* como una narración interna, a veces íntima, contada por uno de los principales protagonistas aportando todo lujo de detalles sobre las batallas libradas en el proyecto genoma. El énfasis se pone como es lógico en aquello en lo que Sulston se ha distinguido y por lo que se le reconoce unánimemente: ser el defensor acérrimo e incansable del carácter público de la información generada. Esta actitud de honestidad insobornable es el eje de su libro, como se refleja en el amplio resumen que publicó *Le Monde Diplomatique* en su número de enero de 2003 ^①. Cualquiera que desee conocer los detalles de este fascinante episodio de la historia

reciente de la ciencia encontrará unas crónicas detalladas y bien documentadas, con visiones complementarias, en los libros de Davies y de Sulston y Ferry.

De la magnitud proyecto genoma humano en sí

Según Kevin Davies, la propuesta para obtener la secuencia de los tres mil millones de letras de nuestro genoma que hizo desde las páginas de *Science* en 1986 Renato Dulbecco, premio Nobel y presidente del Salk Institute, fue un verdadero revulsivo para la comunidad científica. Su idea era que esta sería una forma muy eficaz de avanzar en la lucha contra el cáncer y, de paso, desvelar infinidad de incógnitas sobre la salud y la enfermedad. Los científicos podrían llegar a identificar los 100.000 genes que entonces se creía que contenían nuestros cromosomas ^② y esto nos acercaría a la «realidad de nuestra especie». Todo se aceleró a partir de entonces. Un año después en el santuario de la biología molecular en Long Island, el laboratorio de Cold Spring Harbor, y bajo los auspicios de su director James Watson, se discutió en una reunión de especialistas en DNA la posibilidad de lanzar ese proyecto de secuenciación, a la sombra de los rumores de que el DOE (departamento federal de energía) estaba decidido a iniciarlo por su cuenta. La primera idea (del premio Nobel Walter Gilbert) era privatizar el proyecto de forma que la venta de la información obtenida permitiese autofinanciarlo. El rechazo fue absoluto. En 1988 Watson aceptaba el cargo de director del proyecto del genoma humano, una iniciativa federal puesta en marcha oficialmente con un generoso presupuesto a finales de 1990. Al mismo tiempo se levantaban las críticas, las dudas y los temores: el elevado coste para tan poco beneficio científico, la propiedad sobre los valores comerciales que se deriven o los riesgos desmesurados del mal uso de la información genética de los individuos.

El proyecto se concibió como un consorcio de universidades y centros públicos estadounidenses, coordinados desde el Instituto Na-

^② Uno de los aspectos más curiosos del revelado de la información genómica es que el número de genes humanos ha descendido de forma espectacular: las estimaciones más recientes rondan los 25.000. A lo que se ve, ni siquiera contar genes es una tarea trivial.

^① Sulston, J. (2003): «El genoma humano, dominio público por excelencia». *Le Monde Diplomatique* (edición española), núm. 87, enero, pág. 1 y págs. 8 y 9.

③ Declaraciones de Venter al *Washington Post* citadas por Davies (pág. 96).

cional de la Salud (NIH), aliados con los mejores organismos de investigación genética de Gran Bretaña, Francia, Alemania y Japón. Sin embargo, las tensiones se sucedieron de inmediato. Como nos cuenta Davies, el debate sobre la patentabilidad de secuencias de genes de funciones todavía desconocidas enzarzó a la directora del NIH Bernadine Healy en una polémica con Watson que acabó con la renuncia de éste en 1992. El escándalo estaba servido y su origen era la tremenda agresividad y audacia con que manejaba la cuestión de las patentes el científico del NIH Craig Venter. Lo que era más difícil de predecir en ese momento era la salida de Venter del NIH, tras empeñarse en usar métodos de trabajo completamente nuevos y tratar de imponerlos a todo el consorcio público, y la consecuente creación de su primera empresa dedicada de lleno a la secuenciación (The Institute for Genome Research, TIGR). En retrospectiva ahora vemos hasta qué punto las nuevas metodologías de Venter y su presión ejercida desde el sector privado han sido catalizadores potentísimos del proyecto genoma en su conjunto. La verdadera carrera contra-reloj se iniciaría en 1995 cuando TIGR publica el genoma completo de una bacteria patógena, *Haemophilus influenzae*, para demostrar la potencia de sus ideas y de su empresa.

Davies dedica el segundo capítulo de su libro a explicarnos la importancia de saber leer e interpretar un texto tan aburrido como el del genoma, algo en lo que emplearemos todavía muchos años de estudio. Y a continuación, capítulo tras capítulo, recorre los acontecimientos científicos, políticos y empresariales de los últimos diez años en relación con la consecución de la secuencia del genoma humano. La introducción de una estrategia metodológica nueva que permitiese llegar antes al resultado y ponerse a la altura de las velocidades de secuenciación que alcanzaban ya los equipamientos robotizados y la polémica de las patentes fueron el prelude de las ofertas de Wallace Steinberg,

inventor del cepillo de dientes Reach y financiador de docenas de empresas biotecnológicas. Venter aceptó su ofrecimiento de fundar un centro genómico sin ánimo de lucro, TIGR: «es el sueño de cualquier científico, tener un benefactor que invierta en tus ideas, tus sueños y tus capacidades» ③. En lo que había sido una fábrica de cerámicas, Venter instaló los secuenciadores y todo el equipamiento controlado por un potente ordenador y convirtió a TIGR en un centro de referencia. Sin embargo, tras su tránsito de científico respetado en el NIH a empresario con éxito y fortuna, Venter fue el blanco de críticas, insultos, chistes y demás manifestaciones de celos por parte de muchos científicos, empezando por el propio Watson. Mientras tanto las riendas del consorcio público las tomaba Francis Collins, un científico muy respetado que había participado activamente en la explosión de descubrimientos de genes causantes de enfermedades humanas.

¿A quién pertenece el hilo de la vida?

De todos los aspectos que se pueden tratar en una crónica reciente de la aventura genómica, uno de los más apasionantes es el relacionado con la defensa del carácter público de la información. Davies lo trata en diversos pasajes de su libro (por ejemplo, págs. 123 y ss., pág. 130, pág. 201 o pág. 276). Sin embargo la obra de Sulston y Ferry nos ofrece un relato pormenorizado, en primera persona, de los hechos. Es una narración emocionada y emocionante de las inmensas tensiones y amenazas que sufrió la libre circulación de la información y de los resultados obtenidos en el proyecto genoma humano. El villano de la historia es, como era de esperar, Venter. La intensa influencia de Venter y sus empresas (primero TIGR, que quedó en manos de su esposa, la genetista Claire Fraser, y luego Celera) se refleja en la anécdota protagonizada por Tony Blair en su comparecencia conjunta con Bill Clinton en junio de 2000 para presentar el primer borrador

del genoma. Blair se refirió al papel de Celera en el proyecto y no mencionó al Sanger Center, protagonista británico principal del drama (Sulston y Ferry, pág. 188). Sin embargo, el Sanger Center, que toma el nombre de Frederick Sanger doble premio Nobel de Química, inventor de diversos métodos de secuenciación de proteínas y DNA, es un centro de referencia ineludible en la genómica y no sólo desde el punto de vista científico. El apoyo financiero de la Wellcome Trust (la institución médica con más recursos del mundo) al Sanger Center tuvo un papel equilibrador dentro del balance público-privado del consorcio internacional, en especial entre 1998 y 2000. Michael Morgan, director del programa de genética de la Wellcome Trust, decía en 1998: «Dejar todo en manos de una empresa privada cuyo objetivo es ganar dinero me parece una absoluta y solemne estupidez» ④. El generoso soporte económico de la Wellcome se convirtió también en apoyo moral al conjunto del proyecto público.

La influencia política de la Wellcome se dejaba sentir además en otro ámbito sensible. Fue en 1996 cuando esta fundación organizó en las islas Bermudas el primer congreso estratégico sobre la secuenciación cuyo resultado principal fue el llamado «acuerdo de las Bermudas». Sulston reproduce en su libro la transparencia manuscrita con el esquema de la declaración. En ella se proponía un compromiso de todos los participantes en el proyecto basado en tres puntos: (i) publicación automática de los ensamblajes de secuencias de más de mil letras (preferentemente cada día); (ii) envío inmediato para su publicación de la secuencia anotada acabada; (iii) disposición gratuita y en el dominio público de todas las secuencias tanto para investigación como desarrollo, para maximizar el beneficio social. Cualquier país o institución que quisiese incorporarse a esta aventura debería comprometerse con estos principios. Precisamente, los centros genómicos franceses, alemanes y japoneses tardaron en convencer a sus

respectivos gobiernos para que financiasen los proyectos de secuenciación sobre estas bases, mientras que el Sanger Center ya tenía detrás el sólido apoyo económico de la Wellcome. Pero la entrada de esos grupos en el consorcio internacional era fundamental, en opinión de Sulston, puesto que la capacidad de secuenciación de Celera estaba superando, ella sola, a la del Sanger Center y la Universidad de Saint Louis (el grupo dirigido por Robert Waterson), los mayores centros públicos ⑤.

El libro de Davies termina con la presentación conjunta de Clinton y Blair del primer borrador de genoma en junio de 2000. El de Sulston y Ferry llega un poco más allá y les permite relatar con detalle algunos episodios clave de la historia posterior, como cuando se estaba negociando a varias bandas (Collins con Venter, los directores de *Science* y *Nature* entre sí) sobre cómo publicar los resultados del genoma humano completo y si los resultados de todos estarían reunidos y serían de libre acceso en su totalidad. «Se trataba de un tema que iba más allá del antagonismo entre los proyectos genoma público y privado: era una cuestión fundamental para la práctica de la ciencia» (pág. 229). La inclinación de la dirección de *Science* a ceder ante Venter, que se resistía a depositar toda su información en una base de datos pública, provocó una airada reacción de la comunidad científica, incluyendo las opiniones desfavorables de Aaron Klug (Royal Society), Bruce Alberts (National Academy of Sciences) y Harold Varmus (exdirector del NIH). «El punto central de los datos de secuencias es que no son simplemente material en crudo de apoyo a la sustancia del artículo, sino que *son* la sustancia del artículo [...]. Si se quiere hacer un análisis serio del genoma [...] se necesita un acceso a todos los datos a la vez. Si Celera argüía que sus datos se podían mantener separados, otros harían lo mismo, con lo cual acabaríamos “balcanizando” la secuencia genómica y echando abajo su carácter de herramienta para el descubrimiento» (págs. 229-330).

⑤ Participaban también otros centros de secuenciación como el del Instituto Withehead del MIT (dirigido por Eric Lander) o el del Baylor College of Medicine de Houston (dirigido por Richard Gibbs). Por su parte el DOE seguía financiando generosamente su Joint Genome Institute.

④ Declaraciones al *New York Times* citadas por Davies (pág. 205).

La crónica de la publicación de los resultados y la actitud de la revista *Science* es alucinante e instructiva. Es material de estudio muy succulento para sociólogos. La posición conjunta de Sulston, Lander, Collins y Waterson en contra del acuerdo alcanzado entre *Science* y Celera sobre la accesibilidad a los datos, hizo que el artículo de los centros públicos británico y estadounidenses fuese a parar a manos de *Nature*. Aunque ambas revistas mantuvieron el acuerdo de publicar los trabajos de Celera y los del consorcio público la misma semana, pues no estaban dispuestas a renunciar al efecto multiplicador que esto suponría en los medios de comunicación. «Adoptamos una postura a favor de la libertad de información y la integridad de las publicaciones científicas. La comunidad científica tenía que conocer que lo que *Science* había hecho nos parecía inaceptable, así como a nuestros directores y (esperábamos) a la mayoría de nuestros colegas» (pág. 235). Sin embargo, Sulston confiesa que en aquellos momentos se sintió asaltado por pensamientos deprimentes: «¿Es una fantasía que se pueda llegar a ser bastante poderoso simplemente siendo honesto?» (pág. 236).

La siguiente etapa fue la decisión de la fecha de publicación y, algo muy relevante en nuestros días, el modo en que se iba a presentar a los periodistas científicos de ambos lados del Atlántico los logros respectivos. El aparato de propaganda de Celera estaba bien engrasado, mientras que los autores del proyecto internacional sólo tuvieron acceso al artículo de Celera para *Science* en vísperas de la rueda de prensa. Con rapidez, Sulston, Lander y otros científicos se dieron cuenta de que el artículo de Celera recurría más a los datos del consorcio público que a los propios y no hacía el énfasis necesario de que aquello que se presentaba no era más que un borrador del genoma. Después vendría la violación del embargo de la información por parte de *Science*, las oscuras maniobras de Robin McKie del *Observer* y las irresponsables declaraciones de Venter:

«[Los humanos] no tenemos bastantes genes como para justificar ninguna idea de determinismo biológico», lo que un hiperbólico McKie calificó como «una ruptura en nuestra comprensión del comportamiento humano» (pág. 243). Al final, pocos medios de comunicación (Sulston y Ferry sólo señalan *Los Angeles Times* y *New Scientist*) reconocieron que el principio de libre circulación de la información era para el consorcio público un imperativo moral, no sólo una alternativa igualmente válida a la contraria. Más materia de reflexión, en este caso sobre la profesión periodística y su tremenda responsabilidad a la hora de presentar al público una determinada forma de hacer ciencia.

Sulston y Ferry terminan con una consideración entre preocupante y esperanzada: «En las sociedades occidentales estamos asistiendo a un periodo de confianza creciente en la propiedad privada en detrimento del bien público. A través de la mundialización estas creencias se extienden por todo el planeta. Pero no sólo a través de las empresas: las propias naciones son incapaces de tomar decisiones colectivas sensatas si las únicas reglas conocidas para negociar son las de la avaricia competitiva. No hay derecho a que las guerras que se desarrollan actualmente en algunos de los países más pobres se basen en el uso de armas vendidas por los países más ricos, incluyendo el mío. Mientras tanto los EE.UU. se niegan a firmar el tratado de Kyoto [...]. La misma avaricia casi consiguió privatizar el genoma humano, nuestro propio código y, de hecho, todavía es una amenaza. Pero el proyecto del genoma humano ha alcanzado su primer objetivo, disponer del borrador accesible para todos y esto es una victoria espléndida [...]. La lucha por el genoma era necesaria y las cosas no serían hoy igual sin la firmeza del proyecto público». (pág. 278-279).

En abril de 2003 se presentó el genoma humano acabado en un 99.99%, coincidiendo con la celebración del cincuenta aniversario del

⑥ Pennisi, E. (2003): «Reaching their goal early, sequencing labs celebrate». *Science*, 300, pág. 409.

modelo de doble hélice del DNA propuesto por Watson y Crick ⑥. Si usted gusta, el genoma humano es suyo y lo puede encontrar en www.sanger.ac.uk/HGP/ o en www.ncbi.nlm.nih.gov/genome/guide/human/

De la irrelevancia del genoma en sí

«Decir que esto es un formidable logro científico es una absoluta tontería. Es un logro empresarial, un gran logro en el campo de la gestión, pero no hay ninguna novedad científica en él» ⑦. En efecto, disponer de la secuencia del genoma completo de un organismo es irrelevante en sí mismo. Desde el punto de vista científico la obtención de las secuencias genómicas es trivial y no ha supuesto ningún adelanto relevante. De hecho en 1995 se publicó el primer genoma completo de una bacteria y desde entonces se han añadido a la lista más de cien genomas de organismos unicelulares y pluricelulares, accesibles de forma gratuita a través de Internet. No se ha producido ninguna revolución conceptual ni de otro tipo, más allá de la necesaria revisión de nuestros conocimientos más básicos. ¿Qué es un gen?, ¿cómo se relaciona el contenido genético con la complejidad biológica?, ¿cómo, a partir de un contenido modesto de genes, se puede hacer frente a una multiplicidad de funciones finamente reguladas? ¿cómo, en fin, con un número mínimo de genes se puede ir por la vida?... y un larguísimo etcétera de preguntas viejas se enfrentan a un alud de información nueva ⑧. Las paradojas clásicas se iluminan desde otros ángulos: ahora podemos reinterpretar en clave molecular lo que Nietzsche expresó con una belleza cruda: «Has hecho tu camino de gusano a hombre y todavía eres sobre todo gusano». Desde luego seguimos sin ponernos de acuerdo en una definición de vida y aún nos falta mucho para saber fabricarla. Pero no «à la Frankenstein» como pretenden Venter y su socio el Nobel Hamilton Smith, que piensan sintetizar un genoma mínimo artificial e introducirlo en una célula sin genoma, sino

partiendo de principios fundamentales y su implementación química en el laboratorio.

Lo que sí han hecho las secuencias de genomas es cuantificar nuestra ignorancia y la distancia que nos separa del conocimiento de los elementos más básicos de la maquinaria biológica: de entre un 30 y un 60 %, según los casos, de los genes identificados en un genoma no tenemos ni la menor idea de lo que son ni para qué sirven. De los otros solemos tener hipótesis funcionales más o menos sólidas. Los genomas completos nos han vuelto a enfrentar con la cuestión de la redundancia de genes, que como dijo Brenner «siembra el miedo en el corazón de los genetistas», y su papel en el desarrollo del individuo. Nos ponen, en fin, delante del problema ya clásico de para qué hay un material genético aparentemente inservible, que unos llaman despectivamente DNA «basura» y otros prefieren referirse a él como «chatarra», aludiendo al carácter chapucero y de bricolaje que François Jacob dio al proceder de la evolución.

La proclividad con que se empezaron a aplicar al genoma humano metáforas exageradas, como «el gril de la genética humana» (Gilbert en 1986) o la extensión de la idea de que el genoma es como un «plano» o un «mapa», desató numerosas críticas. Por un lado, para el lúcido genetista de Harvard Richard Lewontin el DNA estaba siendo transformado de la molécula que por sí misma «no hace nada» en el nuevo mapa del determinismo ⑨. Jack Cohen ha sido especialmente clarificador en su crítica a la idea de un DNA como único portador de las instrucciones para construir un organismo ⑩. En su rechazo a la metáfora del «mapa bidimensional», Matt Ridley se decanta por la más adecuada del «libro» ⑪. En todo caso lo que no deja de ser cierto es que la obtención de una secuencia genómica es sólo «el principio de lo que hay que saber». Después de la genómica «estructural» viene la genómica «funcional» o «el uso del genoma para comprender la biología» (Sulston y Ferry, pág. 236). Lewontin lo

⑦ Sydney Brenner citado por Davies (pág. 325).

⑧ En su libro *El siglo del gen. Cien años de pensamiento genético* (Barcelona, Península, 2002), Evelyn Fox Keller analiza el concepto de gen y cómo a través de los avances de la biología molecular y del desarrollo éste se ve superado (aunque por diversas y buenas razones, no anulado).

⑨ Lewontin, R. (2001) *El sueño del genoma humano y otras ilusiones*, Barcelona, Paidós

⑩ Cohen, J. (1996): «¿Quién tiene la culpa de lo que somos?» en: *Así son las cosas. De los orígenes al cosmos; de la evolución a la mente; del pasado al futuro*. Madrid, Temas de Debate.

⑪ Ridley, M. (2000): *Genoma. La autobiografía de una especie en 23 capítulos*. Madrid, Taurus.

expresa así: «Una vez concluida la fase *strictu sensu* del proyecto del genoma [humano], empieza realmente lo divertido, pues habrá que dar una explicación biológica, si es posible, a la escalofriante secuencia de tres mil millones de A, T, C y G. ¿Qué nos dirá todo eso sobre la salud y la enfermedad, sobre la felicidad y la desgracia, sobre el sentido de la existencia humana?»¹³ Se diría que en esta frase Lewontin exagera. De un lado es de prever que en el futuro el conocimiento genómico influya en la medicina, de modo que poco a poco lo que es una refinada fontanería de éxitos más que notables acabe pareciéndose a una ciencia con capacidad de predicción. Las promesas de los avances revolucionarios en medicina aún tienen que plasmarse en algo concreto. El significado oculto del genoma es como un tesoro a desenterrar y su secuencia es sólo el pico y la pala. Y como ha defendido con vehemencia y convicción Sulston, las herramientas han de ser de todos. El genoma humano es patrimonio de la humanidad.

Lo que es más que dudoso, sin embargo, es que la secuencia del genoma humano nos vaya a dar las claves de «nuestro sentido» —en términos biológicos, no culturales claro— más allá de lo que ya sabemos (y nos resistimos a admitir) desde Darwin¹⁴: que en nosotros persiste la «huella indeleble de nuestro humilde origen». De cualquier modo y dentro de muy poco, en cuanto dispongamos de la secuencia completa del genoma del chimpancé y nos podamos comparar con todo lujo de detalles, al mismo tiempo que intentaremos comprender qué nos hace diferentes a ellos, se hundirán aún más en la miseria intelectual aquellos que niegan la naturaleza natural de los humanos. Ya lo dijo Darwin en 1871, «con lo que sabemos podemos reconocer nuestro parentesco sin avergonzarnos, a menos que tozudamente cerremos los ojos».

Juli Peretó es profesor de bioquímica y biología molecular de la Universitat de València y miembro numerario del Institut d'Estudis Catalans

La Edad de Plata en femenino

Marcia Castillo Martín

En los últimos cinco años, y en parte al calor de los «fastos» del 98, han aparecido numerosas reinterpretaciones de la cultura española del cambio de siglo. El fruto más evidente de esta reinterpretación ha sido la superación definitiva de la dicotomía modernismo/noventyocho y la incorporación de la cultura española del primer tercio del siglo XX a la corriente más amplia y abarcadora del Modernismo Europeo, cuya ventaja más significativa consiste en desacreditar la pretendida insularidad de la cultura española y en recuperar la complejidad intelectual de aquel periodo que conocemos



Susan Kirkpatrick
Mujer, modernismo y vanguardia en España (1898-1931)
Traducción de Jacqueline Cruz
Cátedra-Universitat de València-
Instituto de la Mujer
Madrid, 2003, 322 págs.

como la Edad de Plata. Ampliadas sus fronteras alrededor de 1898 y 1930, el Modernismo se entiende ya como un periodo histórico de crisis de la Modernidad que comparte, más allá de las diferentes escuelas o movimientos, similares estados espirituales con plurales recursos estéticos.

La segunda conquista de esta reinterpretación ha sido el rescate de algunas figuras y la reedición de numerosas obras, del 98 a la vanguardia, que durante años quedaron en un segundo plano. Las memorias de Cansinos Assens o de Corpus Barga, las *Obras Completas* de Ramón Gómez de la Serna o reediciones como las de Alejandro Sawa, Antonio Espina, Benjamín Jarnés o el «vanguardista» Azorín de *Superrealismo* son muestra de ello.

¹³ Lewontin, R. (2001): *op. cit.*, pág. 134.

¹⁴ Peretó, J. G. (2002): «Cent cinquanta anys seran suficients? Perquè l'evolucióisme il·lumine el pensament contemporani», *L'Espill* núm. 11, págs. 56-65.

① Concepción Núñez Rey, (1989): Introducción a *La Flor de la Playa y otras novelas cortas*. Madrid: Castalia-Instituto de la Mujer; Paloma Castañeda (1994): *Carmen de Burgos, «Colombine»*. Madrid: Horas y Horas; Helena Establier Pérez (2000): *Mujer y feminismo en la obra de Carmen de Burgos «Colombine»*. S.l.: Instituto de Estudios Almerienses y Diputación de Almería; Amparo Hurtado (1998): «Prólogo» a *Memorias de una mujer de la generación del 98*. Por Carmen Baroja y Nessi. Madrid: Tusquets; Alda Blanco (1998): «Introducción» a *Gregoria y yo, medio siglo de colaboración*. Por María Martínez Sierra. Valencia: Pre-Textos; y (1999): *María Martínez Sierra (1874-1974)*. Madrid: Ediciones del Orto; Antonina Rodrigo (1992): *María Lejárraga, una mujer en la sombra*. Barcelona: Círculo de lectores; Emilio Miró (1999): «Introducción» a *Antología de poetisas del 27*. Madrid: Castalia; Shirley Mangini, (2001): *Las modernas de Madrid*. Madrid: Península.

② «Novelas mandan. Blasco Ibáñez y la musa realista de la Modernidad». En Joan Oleza y Javier Lluch eds.: *Vicente Blasco Ibáñez, 1898-1998. La vuelta al siglo de un novelista*. Valencia: Generalitat Valenciana, 2001, 19-51.

③ José Carlos Mainer: «Cuatro novelas que cumplen cien años». *ABC Cultural*, 13/4/2002, 4-5.

④ Muchos autores, desde los estudios pioneros de Juan Ramón Jiménez en *El modernismo. Notas de un curso* (1953) han insistido en la conveniencia de entender el Modernismo como una particular sensibilidad epocal más que como una vía única de experimentación formal. Una sensibilidad a la que le es dado expresarse con múltiples recursos formales, a veces alternativos. La confusión terminológica entre el Modernismo en su sentido hispanoamericano –que en otros ámbitos se corresponde con el *Art Nouveau* o *Jugendstil*– y el Modernismo anglosajón –identificado frecuentemente con las vanguardias– dificultó aún más la normalización de la nueva etiqueta. El debate, que por lo demás está lejos de resolverse con acuerdo general, fue retomado explícitamente –con algún que otro exceso– para la literatura española por la miscelánea de R. Cardwell y B. MacGuirk: *¿Qué es el modernismo? Nueva encuesta. Nuevas lecturas*. Boulder: U. of Colorado, 1993, y ha regresado desde entonces a la palestra una y otra vez en distintas obras.

Queda pues por concluir una tercera fase de la que el libro de Susan Kirkpatrick es un buen ejemplo: la necesaria recuperación de las escritoras y artistas tradicionalmente marginadas de los estudios canónicos. Algo se había hecho ya en este sentido, pues en los últimos años son varios los estudios que se han ocupado de autoras marginadas: Concepción Núñez Rey, Paloma Castañeda y Helena Establier se han interesado por Carmen de Burgos; Amparo Hurtado nos ha dado a conocer a una olvidada Carmen Baroja que reivindicaba su lugar en el 98; Alda Blanco y Antonina Rodrigo han hecho no poco por la memoria de María de la O Lejárraga; Emilio Miró por la de las poetisas del 27; o Shirley Mangini por la de las intelectuales de la vanguardia ①.

La profesora de la Universidad de California, Susan Kirkpatrick, que nos era conocida por su ya clásico estudio sobre la subjetividad de la escritora decimonónica, *Las románticas* (1989), y por su más reciente *Antología poética de escritoras del XIX* (1992), nos sorprende ahora con un libro que puede entenderse como la continuación de su vindicación de las escritoras españolas de los dos siglos anteriores, y con una propuesta de gran actualidad por su concepto de lo moderno, en *Mujer, modernismo y vanguardia en España (1898-1931)* que publica la colección *Feminismos de Cátedra*. La obra explora «el modo en que las mujeres españolas descubrieron en la producción estética un instrumento de participación en la modernización» (10) por medio del estudio de una serie de escritoras y artistas seleccionadas como especialmente representativas entre las tres generaciones del periodo 1898-1930.

Lo moderno: ampliación de una categoría

Para su objetivo principal era ineludible una reconsideración de lo que se entiende por Modernismo y Modernidad estética, así como de la nómina de los movimientos y tendencias que se insertan en ella. Kirkpatrick, en sintonía con las últimas tendencias críticas, considera que lo moderno no es únicamente lo simbolista o lo vanguardista, sino que hay que tener en cuenta otros caminos plurales para entender la complejidad de la Modernidad estética. Consecuen-

temente, habrá que tener cuidado con las raquílicas etiquetas estéticas que se manejaban hace algunas décadas, ya cada vez más desacreditadas, y que sirvieron para marginar de «lo moderno» a autores que optaron por otras expresiones que las simbolistas/vanguardistas y que pueden ser ahora, desde esta renovadora perspectiva, reintegrados en el canon «moderno».

En el mismo sentido señaló Joan Oleza al respecto de su reinterpretación de la obra de Blasco Ibáñez la necesidad de superar una «concepción de la modernidad demasiado angosta y demasiado unilateral, la que identifica Modernidad con Modernismo» (2001: 96) ②. Blasco se convertía así, para el profesor Oleza, en el enlace necesario y pionero entre el naturalismo decimonónico y el realismo social del siglo XX. Ampliar en este sentido la idea de modernidad permite a la crítica una comprensión más ajustada del periodo finisecular, sin excluir a autores que parecen, desde la otra perspectiva, epígonos rezagados de una tendencia ya liquidada. Se puede así explicar, como señala el profesor Mainer, la convivencia de las renovadoras novelas de 1902 con la publicación, ese mismo año, de *Cañas y barro* o de algunos Episodios galdosianos ③. De igual modo, señala Kirkpatrick, al ampliar la categoría se puede reintegrar a Carmen de Burgos –buena amiga de Blasco, por otra parte– desde su contexto regeneracionista y noventayochista en la cultura artística de los inicios del siglo; como se puede recuperar el sentimentalismo idealista de María Martínez Sierra para el modernismo ④.

Pero además, para la cuestión de las mujeres artistas esta reconsideración es aún más problemática, por poco que se tenga en cuenta la arraigada metáfora de género que manejaban los contemporáneos en su consideración del arte «moderno»: viril era el arte elevado, afeminado lo sentimental, lo popular, o el «ramoniano» cursi. Como nos dice Kirkpatrick, la heterogeneidad de la participación femenina en la cultura alteró en su momento la categoría de feminidad, tanto como altera actualmente la de modernidad. Partiendo de la famosa dicotomía entre un noventa-yocho masculino y un modernismo femenino cu-

yo mayor valedor fue Díaz Plaja, se excluyó irremediablemente del canon a figuras tan relevantes como Carmen de Burgos María Martínez Sierra o Concha Espina. Como señala la autora, ¿cómo explicar en este paradigma el regeneracionismo de Colombine (21)?, ¿dónde situar el mundo rural en vías de modernización de la escritora Concha Espina?, a pesar de que sus obras fueron acogidas con admiración por el muy militantemente modernista Cansinos Assens. Kirkpatrick postula precisamente que esta exclusión de lo femenino de la producción artística elevada fue sutilmente contestada, con diferentes estrategias, por algunas artistas modernistas que lograron insertarse en la cultura de su época.

Para esta nueva lectura de la categoría de lo moderno Kirkpatrick reivindica, como decíamos, por una parte el paradigma interpretativo del concepto de *modernism* anglosajón. Por otro, la metodología de los Estudios Culturales con la ampliación consecuente del abanico textual considerado: relatos y novelas, pero también textos extraliterarios como las memorias personales, la narrativa popular, las entrevistas, los libros de autoayuda y las prácticas sociales que conforman las identidades personales. De esta forma se garantiza una visión más acertada de la participación femenina en la modernidad, aceptando que obras tan dispares como el esbozo de unas memorias o un manual para la decoración del hogar pueden formar parte de la reinterpretación del concurso femenino en lo moderno.

Mujeres modernas y modernidad femenina

Desde estos planteamientos, Kirkpatrick organiza su libro en torno al estudio detallado de cinco figuras sobresalientes de la cultura española del cambio de siglo: Emilia Pardo Bazán, María Martínez Sierra, Carmen de Burgos, Rosa Chacel y Maruja Mallo. Con el análisis de su experiencia artística la autora muestra las distintas prácticas por medio de las cuales las mujeres trabajaron por «la emergencia de nuevas identidades femeninas a principios del siglo anterior» (28), prácticas que por otra parte coinciden con la mayoría de las líneas maestras de un periodo estéticamente plural: el Espiritualismo y la re-

lectura decadentista en la Emilia Pardo Bazán de principios del xx, el Modernismo en María Martínez Sierra, la prensa y la literatura popular en Carmen de Burgos, la experiencia vanguardista en Maruja Mallo, la novela deshumanizada y el ensayo en Rosa Chacel. De este modo se desmiente la idea de una participación marginal y específica de las mujeres en el arte finisecular; fueron menos en número por razones obvias, pero las que fueron estaban donde debían.

El primer capítulo establece el marco sociocultural y discursivo en el que se movieron las artistas mediante los relatos autobiográficos de Carmen Baroja y de Rosa Chacel —éste ficcionalizado en su novela *Barrio de Maravillas*. Éstos nos dan la medida de la vigencia de la norma decimonónica que exigía de las mujeres ser la encarnación del ángel del hogar y una idea del esfuerzo personal de las autoras necesario para sobreponerse al dictado social.

A continuación, Kirkpatrick reivindica el carácter precursor de Emilia Pardo Bazán, quien pertenece a una generación anterior a la modernista pero que fue indudablemente un modelo admirado por sus herederas literarias. En sus novelas de principios del siglo xx, supo aprovechar las estéticas finiseculares, especialmente misóginas por otra parte, para la construcción de un sujeto femenino alternativo al ángel del hogar. La mujer fatal, la esteta, o la mujer espiritual —la cosmopolita Espina Porcel en *La Quimera* o la *dandy* Lina Mascareñas de *Dulce dueño*— se construye a sí misma como objeto artístico y postula sutilmente la posibilidad de una mujer *artista*. Pardo Bazán aparece como la importante precursora de las artistas finiseculares, modelo apreciado y reconocido por ellas. En este sentido, tras el análisis de algunas de las novelas espiritualistas de la autora gallega, el libro repasa los comentarios de María Martínez Sierra al respecto y una entusiasta entrevista de Carmen de Burgos con Emilia Pardo Bazán publicada en *El Liberal* en 1911. Curiosamente, no todas las mujeres que la tuvieron por modelo y que la siguieron temporalmente en la práctica artística ostentaban una convicción tan clara del ejercicio literario

y del feminismo. Así, la contradictoria María Martínez Sierra, cuya obra estudia el capítulo siguiente, se integra en el Modernismo dentro del proyecto conjunto con su marido Gregorio y el grupo editorial de Helios y Renacimiento, pero siempre limitada por la invisibilidad de lo que ha llamado la «razón social» Gregorio Martínez Sierra. Carmen de Burgos por su parte, desde el periodismo y la práctica de una literatura para el gran público, no rechazó la cultura de masas como impropia del artista, sino que aprovechó la recepción de sus obras por el gran público como foro para la divulgación de sus ideas estéticas y políticas. Su defensa del arte y la libertad –que fueron divisa de la *Revista Crítica* que dirigió entre 1906 y 1909– la sitúan en un espacio modernista muy definido: el que se pregunta por el papel del arte en la sociedad contemporánea. Las tres autoras mencionadas forman así un grupo heterogéneo pero no por ello menos vinculado históricamente. Sus experiencias y sus prácticas artísticas son divergentes, pero equiparable su papel en la historia de un modernismo femenino.

Los capítulos finales se detienen en dos artistas vanguardistas: Maruja Mallo y Rosa Chacel. Mallo reúne, tanto en lo personal como en lo estético, las características del artista de vanguardia: activismo antiburgués, voluntad de participación en movimientos articulados, evolución desde la modernolatría de los «felices veinte» a la crisis intelectual de los «hoscros treinta». Paralelamente, su pintura pasa por las etapas propias de la vanguardia española y es en este sentido una magnífica representante de la tendencia: exaltación de los tópicos cosmopolitas en su primera fase, reinterpretación de lo neopopular después y, a partir de 1928, malestar por la deshumanización moderna. Además, su participación en la vida de la generación del 27, casi como la única camarada totalmente aceptada, la inserta plenamente en el vanguardismo. Lo que no fue posible para Carmen de Burgos ni para María Martínez Sierra, y en parte tampoco para Rosa Chacel, lo consiguió Maruja Mallo.

Chacel por su parte, construye su identidad artística desde la «semimarginación del

círculo mágico vanguardista» pues ni se aceptó su novela *Estación. Ida y vuelta para Nova Novorum* (la colección insignia del vanguardismo) ni se sintió arropada por el equipo de *Revista de Occidente*, a pesar de que su estilo concordaba estrechamente con los postulados orteguianos de *La deshumanización del arte*. En consecuencia, en «Esquema de los problemas prácticos y actuales del amor» desarrolló una lúcida y combativa crítica del pensamiento excluyente de Simmel y Jung –dos de los autores cuyas ideas sobre la mujer más influyeron en los círculos vanguardistas– que fue publicada en *Revista de Occidente*, y en la que contesta que el género pueda constituirse en una categoría diferenciadora, y más aún, negadora de la capacidad artística. Como señala Kirkpatrick, «al proponer que el género es un constructo cultural más que un hecho natural [...] Chacel introdujo una noción radicalmente nueva en el discurso español sobre la mujer, la modernidad y el arte»(283).

La recuperación de las artistas del modernismo y de la vanguardia española, la relectura de sus obras y la consecuente recuperación canónica de sus aportaciones son méritos indudables del trabajo de Kirkpatrick. Pero desde nuestro punto de vista es aún más importante la significativa unidad del libro conseguida por las referencias cruzadas entre sus distintos análisis, de modo que se ponen de manifiesto los puntos de contacto de las, en principio, muy particulares experiencias de cada una de las autoras. El libro, por tanto, no es un catálogo de «claras mujeres», de figuras excepcionales y aisladas, sino que insiste en el principio de una normalización de la participación de las mujeres en la cultura española, una normalización que, como recuerda Kirkpatrick, estuvo guiada en formas distintas por dos impulsos: «uno para redefinir la identidad femenina y otro para entender y renovar la identidad española» (294).

Marcia Castillo Martín es Doctora en Filología por la Universitat de València, autora de *Las convidadas de papel. Mujer, memoria y literatura en la España de los años veinte (Alcalá de Henares, 2001)*.

Anatomía de un pensamiento

Gabriel Aizpuru Tomás

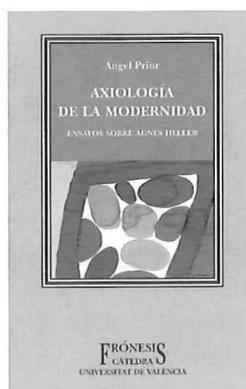
La obra de Ágnes Heller ha sido profusamente traducida al castellano desde sus inicios. *Historia y vida cotidiana* así como *Hipótesis para una teoría marxista de los valores* fueron traducidas por Sacristán, quien destacaba en ella la «desinhibición metodológica». La «desinhibición» de A. Heller era en torno a una cuestión que estaba «ahogando» al marxismo en el momento en que había como una especie de resurrección. Su maestro, Lukács, tenía que precisar en su *Estética*, ¿qué partes eran «materialismo dialéctico» y lo que debería ser «materialismo histórico». En Italia, Della Volpe intentaba elaborar una lógica positiva para el marxismo. En Francia, Althusser proclamaba que Marx había descubierto el «continente» de la historia y hacía «ciencia» en ese continente, reduciendo su obra

a unas cuantas páginas y arrancando aquellas que tenían que ver con algo así como humanismo, alienación, valores, ética... En los países anglosajones se practicaba una buena historia y se discutía sobre la economía de Marx, pero sin efecto práctico alguno. Heller vino a representar una especie de «aire fresco». Mientras que su maestro, Lukács, le daba vueltas a los valores y a la génesis de la estructura de la vida cotidiana, la discípula cortaba por lo sano y escribió *Hipótesis para una teoría marxista de los valores*, dando así respuesta a lo que para ella era el escándalo del marxismo: que no había aún sido capaz de elaborar una ética; y decía: axioma número uno: el valor máximo es la libertad; axioma número dos: la ri-

queza humana, el despliegue de todas sus potencialidades, disposiciones y capacidades; y nos ofrecía un claro esquema de la vida cotidiana que en la obra de Lukács carecía de perfiles nítidos y se perdía disperso en la *Estética* explicando su génesis, y de la que tenía que derivar el arte, la ciencia... Heller, al mismo tiempo, nos ofrecía una interpretación personal de Marx, pero que arraigaba en las «necesidades» de una izquierda desorientada: «necesidades radicales», «vida cotidiana», «historia», «valores», que venían desde *Aristóteles y el mundo antiguo* a *El hombre del Renacimiento*. Mientras que en Aristóteles, la lógica del trabajo, entendido al modo lukacsiano como posición de fines resuelto causalmente, penetraba hasta el núcleo de la metafísica, en el Renacimiento, expuesto según la estructura de la vida cotidiana, había una proliferación de valores que tenía que ordenar y jerarquizar de algún modo.

El tiempo ha ido pasando y la obra de Heller no se ha detenido y las traducciones tampoco. Pero en A. Heller no se ha cumplido aquello de los mil ojos del partido, sino que desde el principio ha visto lo

que otros ya no podían ver, entre ellos Lukács. De ahí la oportunidad y, otra vez, la «necesidad» de un libro como el de Prior, que oriente al lector en la obra de una pensadora atenta a los vaivenes del péndulo de la modernidad, centrándolos en el debate actual entre comunitarismos, liberalismos, anarquismos... y que ese libro se llame *Axiología de la modernidad*, porque como nos recuerda su autor en una nota, en Alemania se huye de esa palabra como algo desgastado o perteneciente a otro tiempo; mientras que en el habla cotidiana no dejan de usarse cada vez más expresiones del tipo: «se han perdido los valores», «no tiene principios» (es decir, valores), «desde mi punto de vista (es decir, desde mis valores)», «sus



Ángel Prior

Axiología de la Modernidad.
Ensayos sobre Ágnes Heller
Presentación de Jacobo Muñoz
Cátedra-Universitat de València
Madrid, 2002, 174 págs.

valores no son los nuestros» (refiriéndose a los de afuera, a los inmigrantes... o a los de otras culturas) o «no tiene valor». (En España se ha acuñado eso de una «educación en valores» y, sin embargo, parece que, como el «tiempo» para S. Agustín, esa palabra la entiendo cuando no la digo y dejo de entenderla cuando me pregunto por lo que se quiere o quiero decir con ella). Es evidente que en cada una de las expresiones anteriores el significado de «valor» es diferente. Pues bien, en el libro de Prior se encontrará una respuesta clara y precisa, porque se centra justamente en esa cuestión. Prior titula su libro *Axiología de la modernidad* por un doble motivo. Primero porque en A. Heller la cuestión axiológica con independencia de «autores y temas (como Marx y la dinámica de la alienación y su superación) ha permanecido en su obra desde la década de los sesenta hasta la actualidad Y segundo porque Prior considera la axiología como característica de la modernidad y de las posiciones filosóficas ante la misma como puedan ser las de Marx, Kierkegaard o Habermas en cuanto que abren posibilidades de sentido (pág. 22; en págs. 26-31 y 127-136 hay una definición de qué sean valores).

Por otra parte, se encuentra en el libro de Prior una periodización fundamental para comprender la obra de A. Heller. La producción filosófica de A. Heller ha sido la de una constante relación con Marx al que considera o interpreta como un teórico de la libertad (absoluta) pero en sus diversas etapas ha ido cambiando la valoración de su obra y con ella de la libertad en Marx y en general (el lector puede leer o consultar el trabajo de Prior sobre *La libertad en el pensamiento de Marx*, así como la selección, comentario y cuestiones de los *Manuscritos* y el prólogo a la *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*). El propósito de Prior es el de analizar los cambios que se producen en la obra de A. Heller en relación con Marx y la libertad que en sus diversas etapas se va abriendo a otras corrientes del pensa-

miento. Se puede, convencionalmente, dividir la obra de A. Heller en tres etapas que coincidirían con los cambios de lugar en los que ha ido elaborando su obra.

La primera fase, aún bajo la influencia (relativa) de Lukács, se inicia en la década de los sesenta con libros como *Historia y vida cotidiana*, *Hipótesis para una teoría marxista de los valores*, *Sociología de la vida cotidiana*, *Teoría de las necesidades en Marx*, y el libro que Prior considera como «epílogo de esta etapa»: *Por una filosofía radical* (escrito hacia 1974 y publicado en 1977. Heller se mueve aún en un «reformismo comunista»).

La segunda etapa es la del exilio en 1977 y su estancia en Australia (en la Universidad de La Trobe, en Melbourne). Allí elabora su primer escrito autocrítico: *Teoría de la historia* y las reflexiones presentes en algunas partes de la *Crítica de la Ilustración* (1987). Del «reformismo comunista» de la etapa anterior, A. Heller en ésta habría pasado a una «revisión crítica del marxismo». Siendo *Más allá de la justicia* el texto en el que se confronta el concepto de libertad con el de justicia pasando a una valoración positiva de la libertad liberal desde las que se critica la concepción de la libertad autónoma o absoluta de Marx. Este libro es el que le sirvió de tarjeta de presentación en EE.UU. Otros libros serían: *El Hombre del Renacimiento* (1980), *Teoría de los sentimientos* (1980), *Instinto, agresividad y carácter* (1980), *Aristóteles y el mundo antiguo* (1983), *Sobre el pacifismo* junto con F. Fehér, su marido, (1985) y *Anatomía de la izquierda occidental*, con Fehér también (1985).

La tercera y última etapa se podría caracterizar por la aceptación de la filosofía de postmodernidad y la teoría del péndulo. Su consideración del marxismo es especialmente crítica como puede observarse ya en el título de una de las partes del *Péndulo de la modernidad*: «El marxismo como política: un obituario». En esta etapa aparece su trilogía moral: *General*

Ethics, A Philosophy of Morals y An Ethics of Personality y obras como *A Theory of Modernity; Una filosofía de la historia en fragmentos, Filosofía y futuro*, y con F. Fehér: *Biopolítica* (45-46 ; 31; 51).

El libro se divide en tres partes: 1ª. La emancipación y sus límites (Marx), 2ª. El lugar de la justicia (Habermas) y 3ª. El salto a la moralidad (Kierkegaard). En cada una de las partes se repasa la obra de Heller en sus diversas etapas. Con lo que se puede decir tópicamente: de Marx a Kierkegaard pasando por Habermas. Pero lo cierto es que cada uno de ellos queda «matizado» y trastocado en sus tópicos o en sus lecturas habituales y efectuales y puede decirse que ofrecen una nueva letra en la lectura crítica y pausada de Prior. No en balde la palabra que más va a encontrar el lector es la de «matización», y ya decía Sacristán que en filosofía la pérdida del matiz es la pérdida del concepto y con él de la misma filosofía.

En la obra de Heller hay como hilo secreto entre ella y sus comienzos o entre Marx y su obra pasando por Habermas. Ya en sus primeros escritos decía que cuando la humanidad adquiere un valor ya no renuncia nunca a él, refiriéndose a la solidaridad que hubo en la segunda guerra mundial entre gentes que, perteneciendo a países distintos, compartían el ideal de la libertad. Y ese ideal, junto al de la vida, son los que constituyen los valores supremos de la modernidad, la base o el fundamento de lo que sería una «justicia dinámica» que brota ya en sus principios preteóricamente del mundo de la vida.

Junto a ellos se encuentra la personalidad individual que se ha de elegir a sí misma entre un infinito de posibilidades que ofrece el mundo moderno, y entre ellas la de ser una «buena persona» o la de elegir en libertad no hacer el mal. De esos «universales empíricos» parte todo el desarrollo de Heller. Es decir, que desde una filosofía de la historia y unos valores derivados de Marx, hemos llegado, en

sus últimas obras, a la elección de un sujeto contingente inmerso en una historia también contingente e inescrutable.

Contingente doblemente: por azar nacemos con un código genético y por azar nos encontramos desde el nacimiento en una sociedad determinada (lo cual también lo podemos encontrar en la obra última de Lukács, sin que fuera coherente con ello). Y puede irse más lejos: por azar hay vida en el planeta Tierra (Darwin), y por azar el planeta es calentado e iluminado por el Sol (Nietzsche), y por azar ha surgido el cosmos y la apuesta de Pascal (otra vez Nietzsche y Heidegger). E inescrutable porque una vez se suprime el *telos* del devenir de la sociedad y se reconoce su complejidad y la relativa autonomía de sus esferas (objetivaciones) se torna opaca para sus participantes.

Pero se puede derivar de esa elección y de los valores en ella implicados el fundamento o la base de una «sociedad justa» más allá y más acá de los principios universalistas de la justicia de Habermas. Más acá, porque antes de entrar en el discurso cada uno ya se ha elegido a sí mismo y el discurso mismo en cuanto tal presupone esa elección del bien y la vida y el valor de la discusión plural. Y más allá, porque esos principios o esos valores son la condición de la justicia y de los problemas de la universalización (U y ED) de Habermas.

De este modo no hay que elegir entre Hegel o Kant, pues la eticidad hegeliana contiene ya el imperativo categórico como un «puntal» que no te hace bueno si ya no lo eres (165). De este modo, los «valores» hacen su entrada en un debate hasta ahora dominado por la contraposición entre liberalismo y comunitarismo. Y lo hace mediante una renuncia a los grandes relatos de la historia y un reconocimiento positivo del pluralismo. Las obras últimas de Heller culminan en una ética de la personalidad, lo que fue el ideal de Lukács hasta sus últimos años. Pero esa ética ya no es un discurso deductivamente trabado de razones,

sino un relato de múltiples voces que van desde Goethe hasta Nietzsche y Kierkegaard pasando por Marx y Lukács.

Y esas voces se despliegan desde el mundo de la vida a las objetivaciones de un mundo complejo, que arrastra al individuo a su disolución, a perderse a sí mismo entre las funciones y normas que involucran cada esfera de objetivación. Pero los valores penetran en las objetivaciones, de modo que ellas pueden ser también objeto de decisiones a favor o en contra. El *self*, el sí mismo, es la «elección absoluta» y las esferas o la esfera que se elige, la «elección fundamental» que cae bajo la categoría de la diferencia. Pero Heller, en esta cuestión, no está ni con Weber ni con el joven Lukács, y tanto menos con Luhman, sino en el lugar del «riesgo» y el «salto» que implica la decisión libre con su carácter de vacío y de nada, de donde todo puede ser posible, o desde donde lo real y lo necesario se hace posible. De ahí que el individuo sea un «universal singular» (como Sartre dijo de Kierkegaard).

La trayectoria que explica Prior de la pensadora húngara es la de la continuidad en la discontinuidad y en la que cada etapa deja un resto que se conserva en la superior: valores, vida cotidiana, personalidad, universalidad y singularidad, objetivaciones, historicidad... y todo ello bajo la metáfora del «péndulo de la modernidad» que cruza todas las esferas de objetivación del mundo moderno, en el que constantemente cambian las experiencias entre instituciones y mundo de la vida y que tiene como energía cinética la división funcional del trabajo (73) y que representa el *ethos* común, la *res pública*, de la modernidad (141).

Claro que a este planteamiento se le puede acusar de «decisionismo», pero habría que «matizar» lo siguiente: «Respecto a la cuestión del decisionismo, Heller constata que sorprendentemente la acusación de «decisionis-

ta» se ha convertido en una especie de demonio para el ultrarracionalismo moderno. Pero el decisionismo no puede ser tildado sin más de irracionalista y no carece de sentido. Las decisiones pueden ser justificadas por razones y también teleológicamente. Por ello pueden darse razones por las que el valor de la libertad es aceptado por los modernos como el valor sustantivo más alto: al representar la manifestación de la norma inherente al orden social de la reciprocidad simétrica, se convierte en la verdadera idea de valor constitutiva de la modernidad, precisamente por la que en una discusión se puede esperar llegar a un acuerdo, ya que todos los miembros participantes en el discurso pueden recurrir a una interpretación de ese valor, que todos han aceptado previamente como absoluto. En ese sentido, decisionismo no querría decir sino que los participantes en una discusión se refieren a un valor históricamente universal, un valor *a priori* histórico de la propia vida moderna. El problema histórico-político planteado es precisamente en qué condiciones puede sobrevivir la modernidad cuando ese *ethos* sea amenazado» (págs. 142-143; 23, 62, 77, 144 y 155).

Gabriel Aizpuru Tomás es doctor en Filosofía.

VIRIDIANA
Arts Gràfiques,38
46010 València

TIRANT LO BLANCH
Arts Gràfiques, 14
46010 València

TIRANT LO BLANCH III
Ramon Llull, 31
46021 València

LA TRACA
Enrique Navarro, 31
46020 València

VALDESKA
Mar, 47
46003 València

IZQUIERDO
Ferran el Catòlic, 12
46008 València

CORONA
Corona, 3
46003 València

NAU LLIBRES
Periodista Badia, 10
46010 València

CASA DEL LLIBRE
Passeig Russafa, 11
46002 València

PRIMADO
Av. Primat Reig, 102
46010 València

ULISES
Dr.Vicente Pallarés Irazo, 24
46021 València

BERNAT FENOLLAR
Bernat Fenollar, 10
46021 València

RAILOWSKI I
Gravador Esteve, 34
46005 València

TRES I QUATRE
Pérez Bayer, 11
46002 València

AULA
Matías Perelló, 38
46005 València

RAILOWSKI II
Sagunt, 48
46113 Montcada

BABEL
Guitarrista Tàrrega, 20
12003 Castelló

ARGOT
Sant Vicent, 16
12001 Castelló

LA FONIA
Puríssima, 25
46780 Oliva

AMBRA
Pl. Escoles Pies, 5
46700 Gandia

PUERTO
Camp de Morvedre, 151
46520 Puerto de Sagunto

LA COSTERA
Gregorio Molina, 17
46800 Xàtiva

LA LLAR DEL LLIBRE
Passeig de la Plaça Major, 34-38
08202 Sabadell

LA CENTRAL
Mallorca, 237
08008 Barcelona

ALIBRI LLIBRERIA
(Antigua Librería Herder)
Balmes, 26. 08007 Barcelona

LAIE PAU CLARIS
Pau Claris, 85
08010 Barcelona

LIBRERÍAS EN LAS QUE
SE PUEDE ENCONTRAR LA
COLECCIÓN COMPLETA
DE PASAJES



ÚLTIMOS NÚMEROS PUBLICADOS

8

LA NUEVA INSEGURIDAD

Antoni Segura / Del islam, el choque de civilizaciones y el 11 de septiembre.

John Keane / Miedo y democracia.

Claus Offe / La nueva definición de la seguridad.

Carlos Alonso Zaldivar / Seguridad para uno, incertidumbre para todos.

ENTREVISTA

Michael Walzer entrevistado por Francesc Bayarri. Si la izquierda actúa como una secta ideológica, será considerada como tal.

TEMAS

Felipe Zayas / La farsa elogiosa. Ante el centenario del nacimiento de Luis Cernuda.

Justo Serna / Pasados posibles. Memoria, ficción y vida en Antonio Muñoz Molina.

Enriqueta García Pascual / Amistad y androcentrismo.

Jeanne Chanet / Cuestiones de identidad: los indios de EEUU y el nuevo milenio.

Nicolás Sánchez Durá / El fantasma etnológico del arte contemporáneo.

LIBROS

Josep Maria Jordán / González versus Cebrián: diálogo generacional.

(F. González / J. L. Cebrián, El futuro no es lo que era).

Vanesa Vidal / Espacios de negación no tan negativos. (Pablo López, Espacios de negación. El legado crítico de Adorno y Horkheimer).

Andrés Moya / Dos filosofías sobre evolución biológica. (Juan Luis Arsuaga, El enigma de la esfinge; C. J. Cela Conde y Francisco J. Ayala, Senderos de la evolución humana).

9

¿PARA QUÉ LA HISTORIA?

Josep Fontana / ¿Qué historia enseñar?

Pedro Ruiz Torres / La historia en nuestro paradójico tiempo presente.

Pilar Maestro / Historiadores y profesores. Acerca de una enseñanza democrática de la historia.

Dolores Sánchez Durá / Ciudadanía y escuela: pasado y presente.

Roger Chartier / Privado / público. Reflexiones historiográficas sobre una dicotomía.

ENTREVISTA

Procopis Papastratis entrevistado por Nicolás Sánchez Durá y Pedro Ruiz Torres. Ningún historiador es objetivo, especialmente los que hacen profesión de serlo.

TEMAS

Perry Anderson / Tierra sin prejuicios.

Pablo Miravet / Notas sobre el espacio público y la nueva ágora.

Ricard Meneu / Juan Muñoz: las miradas de un narrador de historias. James Lingwood / Una conversación con Juan Muñoz.

LIBROS

Emèrit Bono / Una visión desmitificadora y crítica de la globalización. (Joseph Stiglitz, El malestar en la globalización).

Rafael Valls / Memoria, poder y enseñanza de la historia. (J. Sisinio Pérez Garzón, La gestión de la memoria; Carolyn P. Boyd, Historia patria. Política, historia e identidad nacional en España 1875-1975).

Roger Chartier / El pasado en el presente. (Paul Ricoeur, La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli).

10

INTERVENCIONES HUMANITARIAS, GUERRAS, DERECHOS HUMANOS

Ernesto Garzón Valdés / Guerra y derechos humanos.

Andreas Fischer-Lescano / Globalización de los derechos humanos.

Herfried Münkler / Filosofía moral en el sendero hacia la guerra.

ENTREVISTA

Ernesto Garzón Valdés entrevistado por Javier de Lucas y María José Añón. La esperanza de lograr una «paz perpetua» ha sido sustituida por la pesadilla de una «guerra perpetua»

TEMAS

Giovanni Levi / Los historiadores, el psicoanálisis y la verdad.

Juan Manuel Forte / Republicanismo: linajes y contornos.

Wassyla Tamzali / Mediterráneo: ¿qué está en juego para las mujeres?

LIBROS

Javier de Lucas / Antirracismo: de la ciencia a la ideología (Carles Laluz, Razas, racismo y diversidad).

Justo Serna / Por qué hay que leer a Clifford Geertz (Clifford Geertz, Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos).

Consuelo Ramón Chornet / La guerra como discurso político del imperio (Ignacio Ramonet, Guerras del siglo XXI. Nuevos miedos, nuevas amenazas).

Richard Rorty / En pos de altas tierras soleadas. (Bernard Williams, Truth and Truthfulness).

11

MEMORIA Y OLVIDO DEL FRANQUISMO

Enrique Moradiellos / Un incómodo espectro del pasado: Franco en la memoria de los españoles.

Paloma Aguilar Fernández / La presencia de la guerra civil y del franquismo en la democracia española.

Carme Molinero / Memoria de la represión y olvido del franquismo.

Encarna Nicolás / Por una historia crítica de la memoria.

Vicente Sánchez-Biosca / La memoria impuesta. Notas sobre el consumo actual de imágenes del franquismo.

Ismael Saz / Franquismo, el pasado que aún no puede pasar.

María Cruz Romeo / La cultura de la memoria.

ENTREVISTA

Carlos Castilla del Pino entrevistado por Justo Serna. ¿Juventud, egolatría?

TEMAS

Henry Rousso / ¿Juzgar el pasado? Justicia e historia en Francia.

François Dosse / Historia y psicoanálisis.

Hassan López / La pintura de George Catlin.

Salvador Vilata / Sobre el valor normativo de las decisiones judiciales.

LIBROS

Vicente Sanfélix / Varón y hembra los creó. Un ejemplo de historia crítica. (Isabel Morant, Discursos de la vida buena).

Javier Moreno Luzón / El silencio del Papa y otros pecados. (Daniel J. Goldhagen, La Iglesia Católica y el Holocausto).



Mètode

VNIVERSITAT DE VALÈNCIA

REVISTA DE DIVULGACIÓN CIENTÍFICA DE LA UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

Una de las prioridades de la Universitat de València es la difusión del conocimiento científico; especialmente, si dicha divulgación está realizada por los científicos que trabajan en los centros de investigación universitarios. En este nuevo anuario de Mètode se reúnen los cuatro monográficos publicados durante el año 2002 (relativos a la apicultura, al cambio global, al caos y la complejidad, y a las nuevas presencias en el mundo rural), los reportajes más interesantes y una selección de las reseñas bibliográficas aparecidas en la revista.

INFORMACIÓN Y SUBSCRIPCIONES A MÈTODE:

Jardín Botánico de la Universitat de València

C/ Quart, 80. 46008 València. Tel.: 96 315 68 28 - 96 386 41 15. Fax: 96 386 40 67

E-mail: marti.dominguez@uv.es

Precio (1 número): 3,60€. Suscripción anual (4 números al año): 12€ para España, 18€ para el extranjero

Precio anuario: 10€

Ya puedes visitar la web de Mètode <http://www.uv.es/metode>