



- ◆ Trabajo realizado por el equipo de la Biblioteca Digital de la Fundación Universitaria San Pablo-CEU
- ◆ Me comprometo a utilizar esta copia privada sin finalidad lucrativa, para fines de investigación y docencia, de acuerdo con el art. 37 del T.R.L.P.I. (Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual del 12 abril 1996)

X. NATURALEZA Y RAZÓN

1. *Forma de la racionalidad y modo de explicación*

¿Qué es ser racionalista? No puede ser lo mismo que pensar de modo racional porque, en ese caso, quienes no fueran racionalistas no pensarían racionalmente. Ser racional no puede ser lo mismo que ser racionalista, como ser emotivista no puede significar que, quien así se proclama, piense de sí que sea menos racional que los racionalistas, pues para salvar esa distancia y asegurarse ser tan racional como un racionalista puede exigir que deba serlo un emotivista, le bastaría afiliarse al racionalismo y, hoy por hoy, ese no es un obstáculo insalvable para un emotivista. Propongo distinguir, para eludir dificultades interpretativas, entre la *forma de la racionalidad* y los *modos de explicación racional*. Cuando los filósofos y los antropólogos dicen que todos los hombres son seres racionales presumiré que se refieren a que tenemos una misma forma de ser racional, incluidos los filósofos emotivistas¹. Pero cuando distinguimos entre racionalistas y emotivistas presumiré que nos referimos a modos distintos de explicación de nuestra forma racional de ser.

Según los emotivistas nuestra forma racional está separada de las emociones, y no hay modo de unir ambas cosas. El hombre podrá ser todo lo racional que quiera en su forma pero será irracional en su conducta. Según los racionalistas nuestras emociones están

¹ Propongo eventualmente entender por *forma de la racionalidad* que la especie *homo sapiens* está provista de un código genético innato diferencial.

supeditadas a nuestra forma racional y no hay modo de separarlas, de modo que el hombre puede sufrir todas las emociones que sienta que, al final, acabarán supeditadas a su razón. Hume sería, desde este punto de vista, un emotivista, mientras Spinoza sería, desde el mismo punto de vista, un racionalista. Pero ambos quedarían englobados por Aristóteles, no sé si para fortuna de Spinoza y para infortunio de Hume, o al contrario, entre los seres racionales por naturaleza.

Ahora habrá que buscar una diferencia entre racionalistas, emotivistas y aristotélicos. Naturalmente la diferencia tendrá que buscarse confrontando sus "modos de explicación", bien entendido que todos son modos igualmente racionales en la *forma* de serlo. Un aristotélico creo que diría que los emotivistas tienen razón cuando aseguran que nuestras emociones son independientes de las explicaciones racionales que ofrezcamos de ellas pero coincidiría con un racionalista en decir que, al final, están supeditadas a su razón. El matiz estribaría en que el aristotélico situaría una proposición en *debe* junto a una proposición de *probabilidad*: *el hombre debe sujetar las emociones a su razón pero no se sabe si lo hará*, donde el racionalista prescinde de la proposición en *debe* y sustituye la de probabilidad por una de *necesidad*: *el hombre es dueño de sujetar sus emociones a sus conveniencias por tanto las racionalizará*. Ahora podríamos jugar al juego de las adivinanzas: ¿quién es más racional de los tres? Como en los acertijos, la solución al final, bien entendido que, como somos piadosos con todas las representaciones humanamente filosóficas de la especie, la pregunta sobre "¿quién es más racional de los tres?" debe entenderse como que *modo de explicación es más racional*.

Lo que interesa de la distinción entre "forma de racionalidad" y "modo racional de explicación" es que permite descansar tranquilos a quienes no sean racionalistas de que se les perdone por no ser menos racionales que los racionalistas. Lo que se discute no es que seamos o no menos racionales, lo que se discute es qué tipo de propiedades discursivas ha de reunir una explicación para que sea *más explicativa* que otra (no "más racional" en cuanto a la forma de la racionalidad, sino más racional en cuanto a la exhaustividad de la

explicación: la explicación más *exhaustiva* es la más racional). Hay una cierta tendencia, en la modernidad, a creer que ambas cosas pueden ir unidas de manera que a veces se sospecha que quienes no son racionalistas estarían consintiendo en ser menos racionales de lo que deberían o podrían ser si fueran racionalistas. Y, francamente, no creo que sea para tanto. Veamos, por tanto, ahora el mismo asunto tratando el problema del *límite* de la razón. Eso llevará algo más de tiempo que el empleado para hacer la distinción entre forma de la racionalidad y modo de explicación racional porque conduce a distinguir, jugando un poco también festivamente con las palabras, entre *modo de explicación racional* y *modo racional de explicación*.

¿Qué quiere decir que el hombre es racional? Lo que se quiere decir es que su *forma* de razonar es universal, la misma para todos. Y que sea para todos la misma es algo que tiene que ver, probablemente, con la diferencia entre su específico código genético y el de otros seres con los que no hay posibilidad de intertraducibilidad genética, si se me permite la horrisona expresión. Entiendo por "intertraducibilidad genética" algo muy parecido a lo que Leonardo Polo entiende en su *Ética* por "interfecundidad". Una especie es interfecunda entre sus miembros, pero no lo es con los miembros de otra especie. Entenderé por "intertraducibilidad genética" la propiedad de poder reproducir el mismo código genético por los miembros de una especie. Esto significaría que la *forma de razonar* es universal porque pertenece a nuestro código genético. Por ello es también genéticamente intertraducible y no traducible con otras especies que poseen un código genético diferente. Ahora, podemos dar una versión actualizada de la definición de Aristóteles del hombre como animal racional por naturaleza. Podemos decir el hombre es racional porque así lo determina su código genético, y como el código genético es universal todos los hombres poseen *naturalmente* una misma *forma* racional. Hemos sustituido el modo de explicación aristotélico por un modo no aristotélico de explicación para decir algo parecido a lo que decía Aristóteles. Ambos son modos de explicación racional que coinciden en explicar lo mismo de diferente modo racional.

Se puede intentar probar que la afirmación de que la “forma de razonar está genéticamente inscrita” es algo más que una mera conjetura. En primer lugar porque los antropólogos han coincidido, en general, en afirmar que el “pensamiento salvaje” no es menos racional que el científico. En segundo lugar, porque el lenguaje, que es el instrumento que sirve de expresión al pensamiento, es, según los lingüistas, tan universal que se puede considerar la descripción y enumeración de “universales lingüísticos” como una propuesta científica. Si hay reglas del lenguaje universalmente comunes, si todo lo que se puede decir de una manera mediante una lengua puede ser dicho, aunque de una manera distinta, por otra, si las diferencias entre los modos de decir de lenguas distintas dependen de aspectos contingentes de su evolución histórica y no de incompatibilidad entre lo expresable por una y lo expresable por otra, si es posible la intertraducibilidad de las lenguas, entonces las lenguas comparten, como expresiones de la racionalidad humana, propiedades universales y diferenciales. La hipótesis de Chomsky de que las reglas que gobiernan el lenguaje natural no pueden explicarse si no se postula su innatismo puede traerse a colación por quien guste. Obsérvese que, de esta manera, el aparentemente cartesiano Chomsky puede resultar, acaso inesperadamente para ambos, un útil aliado al aristotélico.

Aunque la lengua de un pueblo salvaje pueda incorporar desarrollos de lenguas ajenas que la permitan exponer científicamente un pensamiento sin alterar sus estructuras internas, es obvio, sin embargo, que no son lo mismo el pensamiento salvaje que el científico. Así que, delimitada las coincidencias, tendremos que encontrar las propiedades que pueden distinguir uno de otro. Estas propiedades no pueden pertenecer a lo que he llamado, tal vez algo caprichosamente a falta de término consensuado en la comunidad científica, “forma de la racionalidad”, por lo tanto tendrán que ubicarse entre “los modos de explicación racional”. Una misma “forma de la racionalidad” generará distintos “modos de explicación racional”. Ahora la cosa cambia porque el que todos poseamos la misma “forma de la racionalidad” no asegura que todos los “modos de explicación racional” sean igualmente racionales (explicativos).

He hecho un juego de palabras que puede resultar capcioso, pero espero compensar ese efecto. Se trata de que el valor de la palabra "racional" cambia cuando se la usa para referirse a la "forma de ser" de cuando se la usa para referirse al "modo de explicación". La cuestión que se discute cuando se plantea el problema de los límites de la razón es el de si los "modos de explicación racional" tienen, por expresar una misma "forma de ser racional", el mismo valor para la razón. Y mi respuesta es que no seríamos justos con Aristóteles si dijéramos que sí, porque entonces el modo de explicación aristotélico tendría que tener el mismo valor para un aristotélico que el mítico, por lo que no valdría la pena ser aristotélico. Pero si hemos de ser imparciales tal vez habría que decir, entonces, que el "modo de explicación" aristotélico puede no tener el mismo valor que "el modo" científico de explicación.

Concluimos que hay distintos "modos de explicación racional" por ejemplo, la explicación mítica es distinta de la religiosa, y ésta, de la poética y la científica. En cuanto al problema del límite de la racionalidad podría ocurrir que distintos modos de explicación tuvieran distintos límites explicativos. También se podría objetar otra cosa. Por ejemplo, un neopositivista podría decir que estoy abusando, con razón, de la palabra "explicación" porque a su juicio la aplico para designar modos de razonar que no explican nada. Pero un neopositivista pertenece al gremio especial de los filósofos y los más suspicaces habrán advertido que excluí a la "filosofía" de entre los "modos de explicación racional". Si algún filósofo piensa que fue una provocación deliberada confirmaré que tiene motivos para ofenderse. A mi modo de ver el sentido de la explicación filosófica está en su destino, y su destino es convertirse en explicación científica. Y esta conclusión es paradójica porque exactamente eso es lo que me reprocharía el neopositivista si me advirtiera de que estoy abusando de la palabra "explicación". Así que todos podemos darnos por ofendidos por mi "explicación", empezando por mí mismo. O lo que es lo mismo, el destino de la explicación filosófica es convertirse en científica, pero no hay modo de convertir en científicas todas las explicaciones filosóficas. Y esto sí creo que tiene que ver con los límites de la razón y con el sentido de la filosofía.

Voy a introducir ahora un nuevo ingrediente con objeto de impedir que el juego de palabras al que he recurrido para distinguir entre “modo de explicación racional” y “modo racional de explicación” se convierta en una dificultad en lugar de en una ayuda para aclarar la distinción implícita. Los modos de explicación son manifestaciones o expresiones de la forma subyacente, codificada o innata, de la racionalidad. En tanto manifestaciones de la razón tienen que poder reconocerse, apreciarse, distinguirse por poseer alguna propiedad. Creo que no suscitará dificultades, al menos no entre los lingüistas, si la identificamos mediante las palabras “inteligibilidad” o “coherencia”. La *coherencia* es la propiedad común a todas las manifestaciones inteligibles del lenguaje que permite distinguir las de las no inteligibles: la manifestación de la condición intrínseca de la comprensión mediante la lengua. La coherencia se construye al producir el mensaje lingüístico. Pero, considerado como instrumento de manifestación de la coherencia, el lenguaje es un instrumento muy especial que se distingue de todo tipo de instrumento. Es a la vez poético y pragmático. Vamos a ver qué significa esto.

2. *La tarea emancipatoria del homo faber*

Los griegos distinguieron dos tipos de praxis o de actividad humana. la poética y la pragmática. La actividad poética humana transforma lo exterior al hombre, no al hombre mismo, que es lo propio de la actividad pragmática. Lo característico de la *poiesis* es que el objeto producido queda fuera del hombre y se distingue del instrumento: la obra realizada se segrega del artefacto que se utiliza para hacerla. En ese paulatino distanciamiento consiste la progresión técnica del hombre, transformación que se mide a partir del hombre mismo, ya que él es su *origen* y su *destino naturales*. Su primer instrumento es su mano, su ojo, su boca, su pie. El destinatario de los instrumentos son su mano, su ojo, su pie. El hombre, como *homo faber*, hace cosas utilizando instrumentos para hacerlas. En última referencia *él mismo es el instrumento y el destinatario natural* de las cosas que hace, por eso es origen y destino.

En efecto, podríamos decir que las manos son el instrumento que usa el hombre para hacer el hacha de sílex, y que la piedra pulida es el instrumento que usan sus manos para cazar dinosaurios, (aunque no creo que cazaran muchos con tales instrumentos). Así que, en un sentido originario, *el primer instrumento que nos ofrece la naturaleza para hacer cosas somos nosotros mismos*. El hombre es *naturalmente* un instrumento de sus planes. En sentido derivado el instrumento es lo que usa el hombre para hacer cosas. Digamos que convierte por aplicación de sus planes a la naturaleza en arteficio natural. El *homo faber* hace instrumentos con sus manos para hacer instrumentos. Hacer instrumentos con instrumentos que sirvan de instrumento para una función instrumental caracteriza a la actividad poiética.

El primer instrumento del hombre es la misma naturaleza corpórea del hombre, sus manos, principalmente². El segundo instrumento es un utensilio natural convertido en instrumento para realizar una función, el hacha de sílex. Pero esa función puede consistir en hacer un instrumento para otra función. Progresivamente el hombre va distanciándose como *homo faber* de sí mismo y en ese distanciarse de su condición natural consiste su progresión instrumental o tecnológica. Llamamos *artificio* al instrumento hecho por el hombre para realizar esa separación. Mediante el arteficio transforma la naturaleza adaptándola a sus necesidades para adaptarse al entorno, en lugar de aclimatarse resignadamente a las condiciones del entorno, como ocurre con el resto de los seres vivos que conviven *como* naturaleza³. Por eso puede decirse que la técnica permite

² Creo que esto no lo entendió bien la Ilustración, ni Hume ni Kant. Como postcartesianos, *la naturaleza era para ellos lo que no era el pensamiento*. No pensaron que si la facultad de pensar está codificada genéticamente forma parte de la naturaleza y no es una entidad segregable o separable de ella. En el § 61 de la *Crítica del juicio*, se refiere Kant a "la idea universal de la naturaleza como conjunto de los objetos de los sentidos", pero si afrontamos una "idea universal de la naturaleza", no hay motivo para *excluir a los sentidos* del conjunto de los objetos naturales, sean o no susceptibles de sensación, porque tener un "sentido" es inherente a tener un código genético capaz de percibir. Y el "código" o es naturaleza o es ficción.

³ Necesito aclarar el significado de la expresión "conviven *como* naturaleza". Podría haber escrito: "conviven *en* la naturaleza". Pero el *quid* de mi punto de vista

emancipar al hombre de las condiciones naturales inmediatas sustituyéndolas progresivamente por otras condiciones que el hombre produce a partir de la naturaleza que adapta a sus necesidades.

El distanciamiento instrumental es una *tarea emancipatoria* o liberadora, pero tiene un *principio*: *el hombre natural*. ¿De qué nos libera o emancipa? De las primarias condiciones que regulaban la relación natural entre el hombre y su entorno. ¿Cómo lo hace? Produciendo nuevas condiciones. ¿Hasta dónde llega esta transformación? Hasta que topa con la naturaleza del que hace la transformación. El hombre no se convierte en superhombre por mucho que progrese el cambio de su entorno. La naturaleza del hombre ni se crea ni se destruye ni se transforma, el hombre transforma la naturaleza que no es la suya. ¿Cuál es el límite de esta transformación? La propia naturaleza del hombre y de la naturaleza, porque la actividad transformadora puede ser tanto emancipadoramente constructiva como destructiva de la naturaleza con que ha de religarse: nada garantiza que el proceso de transformación emancipatoria no sea tan destructivo como constructivo, de aquí la inusitada preocupación por la ecología que ha irrumpido en la última fase de la modernidad. ¿Puede el hombre transformar *su naturaleza*? Es el mito de Frankenstein creado por Mary Shelley. Sí, porque pudiendo el sueño de la razón ser tanto constructivo como destructivo, a veces, no pocas, crea monstruos.

Esta constante separación de la naturaleza no constituye un *desprendimiento* ni de *su* condición ni de la de la naturaleza de la que se aleja. "Todo lo que descubre el ojo armado del telescopio (por ejemplo, en la luna) o del microscopio (en los animalitos infu-

consiste en considerar que "la naturaleza es *todo*", y que, aun siendo correcta, la expresión "conviven *en* la naturaleza" podría interpretarse "naturaleza" como algo distinto de los seres que conviven en ella, es decir, como hace Kant, como "objeto del sentido" con lo que se excluye el "sentido". Pero si la facultad de sentir está determinada genéticamente es empíricamente accesible, por lo que no puede ser excluida. pues ninguna ciencia empírica puede excluir de su objeto lo que es empíricamente accesible. Por tanto, no creo posible "convivir *en* la naturaleza" sin formar parte de ella. De aquí que para expresar "convivir *en* la naturaleza" use la expresión "entorno". Lo que Kant llama "naturaleza universal" es el "entorno universal". El "entorno" de un ser es la naturaleza *en* la que convive. La naturaleza de un ser es su modo de formar parte de la naturaleza universal.

sorios) está visto por nuestros propios ojos”, escribe Kant en la *Antropología*. Comprendo que la expresión “su naturaleza” aplicada a “sus propios ojos” ha de resultar demasiado aristotélica para un kantiano porque parece aludir a la posesión de una entidad metafísica. Pero, francamente, creo que es un problema terminológico. Para evitar recelos infundados sustituiré la expresión “su naturaleza” por otra menos comprometedora, por ejemplo, “su condición natural” o “su modo específico de pertenecer a la naturaleza”. Lo que quiero decir con esta expresión es algo parecido a decir que la materia ni se crea ni se destruye, sólo se transforma, sólo que aplicándolo a la “naturaleza”, entendida esta expresión como aquello en que todos los seres naturales coinciden, incluyendo lo que les distingue.

El artefacto que hace el hombre es de *materia natural* y el propio hombre es materialmente natural porque su condición es naturalmente material, o sea que su (modo de pertenecer a la) naturaleza es material (aunque no sólo, porque también es codificado). La modernidad identificó los términos, “naturaleza” y “materia”, como si fueran necesariamente coextensivos. Pero de que todo lo natural sea material, algo obvio, no se deduce que todo lo natural sea material, objeto de la sensación. Esa identificación procede de haber interpretado la distinción entre *el* sentido y *lo* sentido, como distinción entre el *yo* (sea lo que sea lo que la palabra signifique⁴) y la *naturaleza*. La palabra “naturaleza” resulta así coextensiva con la de “materia”. Pero esta reducción plantea a la modernidad un gran *problema explicativo*.

En efecto, si todo lo que hay en la naturaleza es objeto de la sensación todo lo que hay en ella es material, ahora bien, si algo no fuera material no podría, entonces, ser natural. Lo no perteneciente a la naturaleza sería, pues, espiritual (por no ser material), y artificial (por no ser natural). La interpretación coextensiva del significado de los términos “materia” y “naturaleza” es obvia, creo, en Hobbes y Hume. Lo es en todos los pensadores materialistas, implícitamente

⁴ La palabra puede significar “yo espiritual” o sea “espíritu”, *res cogitans*. Pero si no se da sentido a la expresión “espíritu”, entonces significa “yo material” o sea *res extensa*. Pero lo que sugiero es que no significa ni una cosa ni otra sino “yo natural”, o sea un yo que forma parte de la naturaleza.

en los positivistas y, sorprendentemente, en los idealistas. Si la naturaleza es material, cosa obvia, *todo* es material, pero lo que no sea explicable a partir de la reducción de lo natural a lo material queda sin *locus* definido. O bien ha de ser explicado en términos de materia incluso cuando no pueda serlo, porque se *presupone* que todo es material⁴, o bien ha de ser separado de la materia y, en consecuencia, de la naturaleza. Esto fue lo que condujo a Descartes a separar la *res extensa* de la *res cogitans*. La *res cogitans* es irreductible dicen Descartes, Malebranche y Berkeley, pero como la naturaleza es material, la *res cogitans* no es natural ni ubicable. Obsérvese que no lo es si "naturaleza" significa lo mismo que "materia extensa", o sea si *res* significa lo mismo que *extensa*, pero podría serlo si *res* significara "naturaleza" y no se identificara con el significado de "extensa" porque entonces "res cogitans" coincidiría con "res extensa" en ser "res naturae", o sea en ser entidad, *res*.

⁴ Creo que se puede explicar algo más por qué no es válida esta "reducción": con-
vengamos en que lo "natural" comprende todo modo de explicación reglado por
la experiencia, es decir lo que aprehendemos empíricamente. Entonces tenemos
constancia empírica o aprehendemos que la "vida" es *naturalmente* distinta de la
materia muerta, o que hay algo irreductible a lo inerte en la "materia viva". Lo
mismo podemos decir de la "razón" ya que nuestra aprehensión nos obliga a dis-
tinguir entre "materia viva" y "materia racional". Ahora bien, lo que pretende el
materialista es reducir las diferencias explicando la "materia racional" en térmi-
nos de "materia viva" y ésta en los de "materia inerte". O bien, la reducción es
posible o no lo es. Para que sea posible es necesario introducir una especie de
transustanciación que explique el tránsito ¿natural? de lo inerte a lo vivo y de lo
vivo a lo racional, no muy acorde con el principio de causalidad. Pero mientras no
sea posible la reducción (principio de economía explicativa) habrá que aceptar
que se trata de diferencias "naturales", o sea manifestadas en la naturaleza a través
de la materia ya que son empíricamente comprobables. Al aceptarlo, no se contra-
dice ningún principio de explicación empírica ni científica. Lo que pasa es que en
lugar de ser una explicación *materialista*, sería *naturalista*. No se reduciría sin ra-
zón suficiente la psicología a biología, la biología a físicoquímica, ni las ciencias
del espíritu a las ¿naturales?. Lo que diría es que las *ciencias del espíritu son tan
naturales* como las mal llamadas "ciencias naturales" y, por eso, tan empíricas
como éstas; pero mientras que las llamadas "ciencias naturales" son materiales sin
reductividad alguna porque no necesitan por motivos empíricamente naturales ser
otra cosa, las del "espíritu" son naturalmente empíricas justamente por no ser ma-
teriales. Obsérvese que la *disyunción* entre ciencias del espíritu y ciencias natura-
les es una proyección de la distinción entre *res cogitans* y *res extensa*.

El principal de los equívocos se refiere al significado de la expresión "el hombre en estado de naturaleza". Si la palabra "naturaleza" se interpreta, como hace Hobbes al decir que la expresión "sustancia espiritual" es un *oximoron*, el hombre natural debería ser un animal no sometido a más leyes que las materiales, o sea las físicas y las instintivas. Su libertad consistiría en lo que Hobbes dice que consiste, en poder hacer lo que quiera mientras no haya ningún obstáculo que se lo impida. Por eso el hombre en estado de naturaleza es *lupus*. Pero es obvio que el hombre no es un lobo ni en estado de naturaleza ni en ningún otro estado. Por eso Hume dice que la expresión "estado de naturaleza" es una ficción, una quimera, un sinsentido. Y tiene razón Hume al decirlo si interpreta que no puede concebirse un estado humano que no sea social. Pero entonces para que Hume fuera plenamente consecuente tendría que admitir también que lo que distingue al lobo del hombre es que el hombre no es por naturaleza un ser meramente instintivo sino "social", o sea, regulado naturalmente por normas, que es la tesis aristotélica. La sociología de Hume es aristotélica, pero como no lo es su metafísica, elude la conclusión.

Ni el materialismo hobbesiano ni el positivismo de Hume pueden explicar el lenguaje. El materialismo no puede hacerlo porque el lenguaje es *ab initio* y *eo ipso* norma, y la norma no es *materia*. La distinción positivista entre *hecho* y *valor* explica bien los "hechos" como modificaciones fenoménicas perceptibles por los sentidos de la naturaleza material, pero deja sin fundamento alguno para explicar los "valores" si no se incluye en la materialidad de lo natural algún sustrato en el que arraigue lo normativo. Siendo los valores irreductibles a la facticidad el racionalismo se ve obligado a presuponer que los productos de la razón, por no ser explicables en términos de materialidad, tienen que ser explicables en términos de oposición, como *res cogitans* frente a *res extensa*. Sin embargo, la palabra *res* delata que se trata de una oposición artificiosa, pues ¿qué sentido tiene una *res* inextensa en una naturaleza que, por definición, es extensa? Se trata de una *res* no material. Y eso es obvio. Pero, ¿se trata también de una *res* no natural? Y eso no es tan obvio. Pues, ¿cómo puede ser obvio que si algo es calificado de "res"

no sea a la vez calificado de “natural”? ¿Se trata de una “res” artificial? O sea, que el pensamiento es un artificio de lo no natural... ¿de sí mismo, tal vez?

Cuando el lector del *Leviatán* se detiene en la expresión *homo hominis lupus* se convierte, sin pretenderlo, en intérprete. Piensa que esa frase es metafórica pues es obvio que Hobbes no quiere decir que los hombres sean lobos. Está claro, para cualquier lector, que los hombres son hombres, y los lobos, son lobos. Sin embargo, lo que quiere decir Hobbes hay que entenderlo *ad pédem litterae*. Preguntémonos, ¿qué significa la palabra *es*, en la expresión: el hombre es hombre, luego no es lobo? ¿En qué sentido del *es*, el hombre “es” lobo, y en qué otro sentido, el hombre no lo “es”? ¿Qué es lo que hay que incluir en los dos momentos de la palabra “*es*” para que el enunciado “el hombre *es* como el lobo en estado de naturaleza pero no *es* lobo, sino hombre”, pueda ser interpretado? La expresión tiene sentido sí y sólo si en el primer “es” se despoja de la palabra “hombre” lo que la hace específica. Entonces sí *es* un lobo. Pero en el segundo *es* se incluye en el significado de “hombre” lo que es específico y, entonces no “es” un lobo sino un hombre. Pero lo específico del hombre es justamente lo que en la distribución entre *res cogitans* y *res extensa* corresponde a la expresión “*res cogitans*”, y no lo que queda englobado en la de “*res extensa*”. Esto significa que, o bien incluimos toda la normatividad en el ámbito de la *res cogitans* y la excluimos de la *res extensa*, en consecuencia la normatividad no es *natural* sino otra cosa, *producción artificial*, en cuyo caso hay que excluir del “*es*” lo que naturalmente especifica y distingue al hombre del lobo, o bien la normatividad es natural y, en ese caso, las palabras “natural” y “material” no pueden ser coextensivas como pretendían Hobbes e implícitamente puede interpretarse desde Descartes, sino que “*cogitans*” y “*extensa*” coinciden en ser “*res*” (*naturae*).

Si interpretamos la expresión “tarea emancipatoria” en términos hobbesianos, entonces destruimos el vínculo entre la producción de instrumentos y la naturaleza. Todo instrumento es producto de una intención normativa, pero eso no es hobbesianamente posible pues equivale a ser un producto material de una intención que

no lo es. Por tanto, habrá que explicar la normatividad a partir de la materia, lo que es un contrasentido⁶. Entonces, toda norma es artificial, convención despojada a la naturaleza, segregación social o desgaje cultural. Ni hobbesiana ni humeanamente hablando la noción de "norma natural" tiene sentido. Pero entonces la expresión *homo hominis lupus* hay que aceptarla literalmente: el hombre es un lobo porque no habla, ya que el lenguaje es, en sí mismo, norma, regla, convención⁷. En el estado de naturaleza hobbesiano el hombre es lobo, un ser que no puede hablar porque el lenguaje por ser normativo es una restricción artificial de la libertad natural. Pero eso es una ficción, dice Hume, ya que es inverosímil concebir un hombre que no viva en sociedad hablando. Luego el lenguaje pertenece a la naturaleza. Pero eso significa incluir en la naturaleza algo que no se puede incluir en la mera materialidad: un principio normativo, un sentido interpretable. Entonces hemos de volver sobre nuestros pasos de nuevo advirtiendo que el lenguaje es convencional, luego no puede ser natural y, en consecuencia, la expresión "lenguaje natural" no ha de tener sentido porque no lo tiene la ex-

⁶ Es el principio empírico lo que nos obliga a admitir la "normatividad" porque tenemos pruebas de ella. Pero la presuposición materialista obliga a explicarla como un producto material. Mas, por definición, la materia no es normativa porque los hechos no son valores. Si se admitiera una *materia normativa*, no seríamos "materialistas", sino "naturalistas", pero eso no nos impediría ser tan "empiristas" como el que más.

⁷ Es el problema que plantea Hermógenes en el *Cratilo*, cuando pregunta si hay un sentido natural del nombre. Lo que ocurre es que este "no pequeño asunto" produce equívocos: que el lenguaje sea natural no quiere decir que el nombre no sea convencional ni que cada nombre mencione una diferencia natural esencial, pues una diferencia en la naturaleza apreciada por nuestros sentidos y designada por un nombre no es necesariamente una diferencia de naturaleza. Lo que quiere decir es que mencionamos diferencias que se dan en la naturaleza aprehensibles empíricamente por nuestros sentidos naturales. Esto no quiere decir que los nombres que usamos para precisar las diferencias captadas por nuestros sentidos hayan de corresponder a diferencias empíricas esenciales. Justamente porque las diferencias establecidas por el lenguaje no corresponden a diferencias esenciales, nuestro lenguaje corriente puede ser rectificado, precisado o explicado por un metalenguaje como el lenguaje científico, el filosófico o el teórico y éstos, a su vez, nuevamente corregidos. Pero lo natural es el lenguaje mismo, la capacidad genética de hablar y no las correspondencias entre los signos convencionales y las cosas naturales.

presión “norma natural”. Y la conclusión es que el hombre no puede entonces especificarse de ninguna manera como *homo loquens* sino como *homo lupus*. O sea, el hombre se especifica recurriendo a una metáfora o una ficción.

Si esto fuera así la “tarea emancipatoria” consistiría en emancipar al hombre de lo que es, el *lupus*, para convertirlo progresivamente en lo que no es, el *loquens*, emanciparlo de su condición natural (material) para transformarlo en una condición progresivamente artificial (cultural). Habría que emanciparlo de las condiciones de su libertad porque esas son las naturales. ¿Cómo una tarea emancipatoria puede ser restrictiva de la libertad natural? Las teorías hobbesiana y rusioniana son paradójicas. Ambas comparten la excisión entre un orden natural originario y un orden convencional que, por un lado, es emancipatorio con relación a la historia precedente pero, por otro, es restrictivo de la propia naturaleza*.

La reducción de lo “natural” a lo “material” es, pues, inaceptable. O bien los instrumentos para adaptar el entorno natural a la progresiva satisfacción de las necesidades artificialmente creadas no pueden dejar de ser materiales, entonces las *reglas* de producción del entorno que el hombre aplica para adaptarlo son también materiales, cosa que no tiene sentido (¿qué quiere decir “regla material” para quien no encuentre sentido a la expresión “regla natural?”); o bien la condición material no es coextensiva con la condición natural, con lo que la expresión “reglas naturales” deja de ser un sinsentido, como pretende Hobbes, porque significa “las condiciones materiales en que consiste su naturaleza humana normativa”; o bien la tarea de la emancipación humana consiste en despojarse de su condición material, ya que la emancipación no puede concebirse como una tarea natural, pero esto sí que carece de todo sentido pues significa: “proceso de conversión del lobo para hacerse hombre”.

* Concedo demasiado a Hobbes y simplifico a Rousseau. Concedo a Hobbes porque no se planteó la acción humana como tarea emancipatoria. Simplifico a Rousseau porque para él la emancipación es producto del “contrato social”. Pero la conexión es correcta porque la Ilustración rusioniana comparte la definición de “libertad” de Hobbes, que es justamente lo que rechazo aquí, pues es el origen de todas las confusiones.

Si hemos de dar sentido a la noción de “tarea emancipadora” ha de darse sentido a la expresión la “tarea emancipadora es una proyección del ser humano en cuanto ser natural”, un ser cuyo modo natural de pertenecer a la naturaleza no es adaptativo sino adaptante, o sea, emancipatorio. Lo cual significa que no hay una oposición entre “naturaleza”, por un lado, y “cultura” por otro, sino entre la naturaleza material y su modificación cultural, entre naturaleza constitutiva y naturaleza elaborada, entre naturaleza originaria y proyección artificial, porque, en suma, tanto la “*cogitans*” como la “*extensa*” coinciden en ser “*res naturae*”. Integrarse *ecológicamente* en la naturaleza es el fin de la producción artificial y el límite normativo de la condición creativa. Cuando se dice que la naturaleza ni se crea ni se destruye se quiere decir que no se crea y no se destruye, sino que se modifica para bien o para mal, y no otra cosa.

La tarea emancipadora se explica exhaustivamente si pensamos que tiene un origen, un límite y un destino *naturales*. Ni siquiera tiene que tratarse de una *suposición*. Pues si pensamos de ese modo podemos pensar también que la expresión “el hombre en estado de naturaleza” tiene sentido sin tener que claudicar de la especificidad de la palabra “hombre” y no tener que identificarla con la palabra “lupus”. Lo que ocurre es que *para pensar así, tenemos que prescindir de suposiciones*. Concretamente de la suposición cartesiana de que hay algo del hombre, su condición excogitante, que no es natural, que no pertenece a la naturaleza. Si la naturaleza es el todo, el pensamiento forma parte de ella. Y si el pensamiento forma parte de ella, no toda la naturaleza puede explicarse como objeto del sentido, porque el sentido forma parte de la naturaleza con los mismos títulos que los objetos de la sensación. No es lo mismo ser objeto del sentido (ser una sensación) que tener acceso empírico a una norma a través de los sentidos.

Las palabras “hombre” y “lobo” se usan para identificar *diferentes especies naturales* (donde “natural” no significa, aquí, lo mismo que “material”); en su estado de naturaleza el hombre es hombre, y no lobo; es naturalmente hombre, por eso su natural obrar consiste en hacer *de su* naturaleza material, instrumento, arti-

ficio, fin. Sus manos se convierten en el instrumento de hacer sus ideas, sus planes, sus pensamientos, los cuáles se expresan no sólo en el lenguaje sino también en que sus manos convierten a la materia en instrumento de sus planes. No hay diferencia de naturaleza, digámoslo así, entre la intención que crea el lenguaje y la que mueve sus manos. Manos y lenguaje son instrumentos de una previa identidad común, y esa tarea de conversión es el modo natural de ser de un ser natural, que pertenece materialmente a la naturaleza. Creo que se puede entender así la idea de Kant sobre el hombre como fin último: "todos los progresos de la cultura a través de los cuales se educa el hombre tienen el fin de aplicar los conocimientos y habilidades adquiridas para emplearlos en el mundo; pero el objeto más importante del mundo a que el hombre puede aplicarlos es *el hombre mismo*, porque él es su propio fin último"⁹.

En el estado de la naturaleza el hombre es su propio instrumento, el medio naturalmente artificial de su progresión emancipatoria. De aquí que todos los medios artificiales sigan perteneciendo a la naturaleza, no sean tan artificiales que lleguen a ser no naturales. Incluso podría decirse que llegan a ser no materiales cuando el hombre consigue incorporar lo naturalmente inmaterial de su naturaleza a la naturaleza material, como ocurre con la llamada "inteligencia artificial".

Concluamos este excursus: el hombre hace de la naturaleza instrumento de sus planes porque comienza con la instrumentalización planificada de sí mismo, y esto distingue su razón natural de su instinto natural. Domina a la naturaleza convirtiéndola en instru-

⁹ La expresión "el hombre mismo es su propio fin último" (*Antropología*. Prólogo) es ambigua. Para interpretarla correctamente hay que ser coherente con "el hombre es un *objeto* en el mundo", es decir, no *está* en el mundo separado del mundo sino que está en él porque es parte suya, *es* mundo: "un ser terrenal dotado de razón por su esencia específica" (*Id.*). A mi modo de ver esto puede parafrasearse por "un ser racional por naturaleza" en el sentido que estoy dando a la palabra "naturaleza". El hombre es su propio fin último porque, en cuanto perteneciente a la naturaleza, es instrumento de sí mismo, no en cuanto que la naturaleza pueda ser (hipotéticamente) trascendida. Si hubiera un sentido de la naturaleza toda, el hombre quedaría incluido en ese designio. Creo patente que las palabras "terrenal", "esencia específica" y "mundo" son sustituibles en el texto de Kant por la de "naturaleza", tal como la entiendo aquí.

mento, pero él también es instrumento de su propósito de dominación. Y lo es porque también es naturaleza. No hay una discontinuidad entre el hombre y la naturaleza sino una continuidad que se manifiesta en la conversión instrumental que el hombre hace de sí mismo y de su entorno. El hombre no es un fin absoluto porque es también instrumento de ese fin y forma parte del objeto que transforma. De ese modo no se transforma a sí mismo mas que en la medida en que transforma aquello de que forma parte. El hombre no puede rebasar su condición de sujeto objeto natural.

Volvamos, pues, a nuestra primera distinción entre “forma racional” y “modo racional de explicación”. Ahora podemos concluir también que la *forma racional* de ser del hombre consiste en poder distanciarse de su forma natural vinculándose a ella. Lo natural es el origen del que se distancia, pero también es su destino al distanciarse. Se distancia de sí mismo, se aleja de su origen, fabricando medios extraídos del entorno que también van progresivamente distanciándose del entorno del que son extraídos. Podemos decir que esa fabricación de instrumentos es artificial porque sin la mediación de la instrumentalidad humana el entorno natural no los produciría espontáneamente. Pero no son tan artificiales que no estén, como el hombre mismo, hechos de esa común naturaleza material. La fabricación es una elaboración de lo natural que nos aleja de su actividad espontánea y la sustituye en parte por una actividad artificial. La forma en que el hombre se manifiesta como espontaneidad natural, como actividad que pertenece a la naturaleza, es la *forma racional* de ser que constituye su peculiaridad genética. Esa peculiaridad tiene un origen natural ontogénica y filogenéticamente: no es producto artificial sino natural. De aquí que también tenga un límite y un destino. El límite está constituido por la naturaleza pues todo artificio pertenece a ella. El destino es regresar a la naturaleza porque en la ecología *natural* (no hay otra) reside el último criterio normativo para distinguir entre lo materialmente *sano* y lo *enfermo* y lo moralmente *bueno* y lo *malo*.

3. *La tarea emancipatoria del homo loquens*

¿En qué se distingue la actividad poiética de la pragmática? Dijimos que en que lo hecho por el hombre no se incorpora al hombre. El hombre no se hace a sí mismo cuando usa un instrumento para hacer algo: el hacha de sílex elaborada por la mano no es la mano sino una cosa distinta, el dinosaurio muerto a golpe de hachas de sílex no es el hacha de sílex sino algo distinto del hacha, ni el martillo es la mano que lo hace, ni el clavo el martillo que lo clava, ni la pared el clavo que se introduce en ella a golpes de martillo, y así sucesivamente hasta llegar al ordenador cuyo programa no es la pantalla y cuyo mensaje no es ni la pantalla ni el programa con que se hace¹⁰. Podemos generalizar que lo propio de la actividad poiética es que lo producido es distinto del instrumento con que se produce.

Esto no es lo que ocurre con la actividad pragmática. Cuando alguien quiere, y querer es el fruto de una actividad, el querer es inherente al hombre, se convierte en lo que el hombre es. Pero, ¿qué es el querer, que *son* el desear, el planificar, el pensar? Cualquier cosa menos entidades materiales. ¿Como hay que entender la palabra "es" para considerar que, cuando el hombre actúa, su hacer *se hace* hombre hasta el punto de decir que *es el hombre que lo hace* y no *algo* que haga el hombre? Busquemos un ejemplo similar: ¿cómo entendemos la palabra "es" cuando decimos que la comida que comemos *no es* nuestro cuerpo pero se hace nuestro cuerpo hasta el punto de que podemos decir que en algún momento ya *es* nuestro cuerpo, y no que es algo que *está* en él? Que nadie se asuste. No digamos que menciona una esencia, pero no es, diríamos con Wittgenstein, un "es" copulativo sino el "es" de la identidad. Aunque lo producido por su plan no sea el hombre, el plan hecho por el hombre *es* el hombre que lo planea. Cuando alguien aprende, lo aprendido se hace el hombre, de modo que podemos decir que un hombre es lo que aprende y lo que quiere, lo que sabe y lo que ama. Lo que caracteriza a esta actividad es que lo hecho no sale del hom-

¹⁰ Descartes pensó al hombre como un ordenador, en el que programa (*cogitans*) y pantalla (*extensa*) eran cosas distintas. Eso es verdad en los ordenadores, porque son artificiales, no en el hombre, por ser natural.

bre sino que queda en él, se identifica con lo que el hombre está siendo al renovarse. La actividad pragmática transforma al hombre interiormente.

Pero hay dos tipos de *pragma*. El que tiene por fin la producción poiética, como el aumento del conocimiento teórico, científico, técnico, y el que tiene por fin regular el sentido de la propia conducta. Aquí no se da aumento alguno, porque toda la función del *pragma* es interiorizada por la conciencia pragmática. Se transforma en hábito, o sea, en instrumento de regulación de la propia conducta. Pragmáticamente considerados, los actos del hombre convierten al hombre en instrumento de sí mismo. Cuando esta instrumentación del hombre no tiene por fin directo o mediato la exteriorización de un producto, sino dar un sentido integral a la propia conducta, el *pragma* es interioridad pura, inmanencia intencional, acción moral. Podemos concluir que el fin de la actividad pragmática es convertir al hombre en instrumento de sí mismo. Así, pues, hay un punto de unión entre la *poiesis* y el *pragma*: Aquella comienza instrumentalizando al hombre para exteriorizar su fin, su producto; en ésta su destino es hacer del hombre instrumento de su capacidad de planificar. Por esta razón los planes poiéticos son en su origen inherentes a y forman parte del *pragma* humano. Es decir, perfeccionan su *pragma* exteriorizándolo en productos no pragmáticos, poiéticos, pero no lo perfeccionan interiormente convirtiéndolo en *pragma* moral.

Entonces, moralmente hablando, el distanciamiento instrumental es una *tarea emancipatoria externa*, no libera moralmente al hombre. Pragmáticamente la emancipación sólo puede ser personal, un proyecto inmanente a y de *cada uno*. “Quien sólo puede ser feliz por decisión de *otro* (sea este todo lo benévolo que se quiera), siéntese con razón infeliz”, escribe Kant (*Id.*) ¿De qué nos libera o emancipa? De las dificultades de orientar la propia conducta a un fin, cualquiera que sea éste. ¿Cómo lo hace? Controlando la propia naturaleza personal para poder encauzar la conducta a ese fin en circunstancias posibles. ¿Hasta dónde llega esta transformación? Hasta que topa con la resistencia de uno mismo para conseguir su propósito.

El progreso moral del hombre es inmanente a *cada* hombre, es un asunto personal. No puede realizarse por representación, delegación o imposición de uno a los demás. Pero eso no quiere decir que no pueda hacerse en comunidad, en asociación, y que no tenga consecuencias o efectos sociales¹¹. Precisamente porque puede tenerlos y los tiene, la perfección moral de cada hombre importa a los demás que con él conviven, siendo un asunto personal afecta al conjunto, porque el cambio moral del conjunto depende del cambio personal voluntariamente realizado por cada uno. ¿Puede el hombre transformar su condición moral? Sí, en su individualidad. También aquí el sueño de la razón crea monstruos cuando se propone transformar al hombre genérico moralmente a través de reglas colectivas que hayan de ser aplicadas como planes poiéticos de emancipación colectiva que no se generen como fines pragmáticos de emancipación personal.

Para que esto sea así tiene que haber un punto de encuentro entre el *pragma* y la *poiesis*. Ya sabemos que lo hay porque la capacidad poiética nace de la instrumentación de uno mismo. Esa instrumentación tiene un origen pragmático porque está dirigida por el mundo interior o inmanente que concibe planes, propone fines, elabora proyectos y crea reglas de conducta para realizarlos. Pero, ¿cómo se comunican la actividad poiética y pragmática en la unidad interior de la decisión humana? O, tal vez, sea mejor decirlo de otro modo: ¿cómo se muestra el origen unitario de esas dos actividades? Hay una respuesta a esta pregunta: se muestra por *el lenguaje*. El lenguaje expresa los planes y las decisiones, unifica el sentido de la actividad poiética y la pragmática. Para que esto sea así, el lenguaje como facultad de expresar los planes del hombre, ha de tener un origen natural, pues la unidad de cada hombre es una condición natural de su modo de pertenecer a la naturaleza,

¹¹ Solo parcialmente podemos seguir a Wittgenstein cuando dice que de un acto moral no se sigue ningún cambio del mundo. Se sigue, porque implica un cambio de conducta que suele tener efectos sociales. Pero la mayoría de los actos pueden hacerse por motivos instrumentales y/o morales; casi siempre, por ambos motivos simultáneamente. Por tal razón, no es necesario retorcerse interiormente para evitar hacerlos por alguna motivación que no sea el "mero deber", es decir, una no motivación.

pero ha de ser convencional, porque si no lo fuera no podría servir de instrumento que expresase la transformación artificial del mundo: un signo natural no convencional no puede dejar de ser el signo que es para significar una cosa distinta de lo que indica el signo. El humo es signo natural no convencional del fuego, y la huella, de la pisada; pero las palabras “humo” y “huella” NO son SIGNOS NATURALES. Por tanto, el lenguaje tiene que ser poético y pragmático al mismo tiempo y también, al mismo tiempo, natural y artificial.

Se comprende creo yo así que desde Hobbes, para el neopositivismo y el materialismo, el lenguaje sea un instrumento artificial, una emanación cultural, desarraigado de la naturalidad humana, ya que, identificado lo natural con la materialidad, es independiente de la cultura, a la que se define por oposición a la naturaleza como *producción* ¿del espíritu o de la materia? También se entiende la dificultad de los racionalistas para explicar el innatismo. Porque o el innatismo de la razón se incluye en la condición natural de la especificidad humana, o no hay modo de ubicarlo ni tampoco de precisar en qué consiste, a menos que se reduzca a materia. ¿Qué sentido hay que dar a la expresión: “una materia innatamente racional”? No se me ocurre otro que el de “una naturaleza que *no es* material en lo que innatamente sea racional”. Pero ¿cómo puede ser empíricamente verificable o refutable que lo arbitrario sea innato en lo material? Solo si se distingue en la naturaleza entre lo *espiritual* y lo *materialmente empírico*. ¿Significa eso que la sustancia no es natural porque no es material? Puede ser que para los materialistas la expresión “racionalidad innatamente natural” no tenga sentido, pero como empirista me parece que tiene menos sentido que su contraria: “una racionalidad cuyo innatismo es producido *por* la materia” en lugar de “producido *en* la materia”¹². La sustancia, dice Wittgenstein, es aquello que existe independientemente de la materia en que acaece.

Es obvio que un poema o un mito y hasta un pensamiento filosófico son cosas que se hacen con el lenguaje. Aunque los filósofos

¹² Me baso principalmente en la aportación de Chomsky, Fodor y sus respectivas escuelas.

racionalistas confían en las ideas innatas, la expresión lingüística de esas ideas, no se da hecha. hay que hacerla en el lenguaje. Al igual que no se da hecha el hacha de sílex pues hay que pulir o fragmentar la piedra y unirla al tosco mango de madera, tampoco se dan hechos los mitos, ni los poemas, ni las obras de teatro, ni los libros de filosofía. En este sentido el lenguaje es un instrumento poiético que produce objetos diferenciados del hombre. El hombre filósofo no es el libro de filosofía que hace. Sin embargo, se trata de un instrumento peculiar porque lo hecho por el lenguaje no es separable del lenguaje con que se hace. La obra de teatro es lenguaje, como lo es el pensamiento del filósofo o el poema del poeta. El instrumento no se diferencia de su producto. Lo construido es, nuevamente el "es" de la identidad, el instrumento con que se construye.

Esta identificación entre el instrumento y su producto, entre la poiesis como actividad lingüística y lo poiético como producto lingüístico merece considerarse algo más. No quiere decir solamente que lo hecho *es* el medio con que se hace sino también que para hacerlo hay que producir las reglas al mismo tiempo que lo hacemos. La productividad lingüística es creativa porque *producimos el producto produciendo las reglas de producción*. El producto *es* la regla. No ocurre así con el hacha de sílex. La hacemos porque queremos hacer algo con el hacha no porque deseamos hacer hachas. Hacemos aviones porque queremos ir de un lado a otros. Y bibliotecas porque queremos estudiar en ellas no porque tengamos interés en hacer bibliotecas. Hacemos calefacciones para calentarnos no porque queramos hacer calefacciones. En todos los casos la regla del hacer está fuera de lo hecho. Por eso el hacer humano es poiético. Podemos decir que hacemos poemas porque queremos manifestar nuestros sentimientos, pero la manifestación del sentimiento *es* el poema que hacemos, no una cosa distinta, y el lenguaje que utilizamos para hacerlo *es* el lenguaje del poema, y no otro diferente. Hacer algo con el lenguaje es crear la función del instrumento que usamos para hacer la cosa que queremos hacer. Las reglas que aplicamos al usar el lenguaje son tan lingüísticas como el producto realizado por ellas, de modo que hacer algo con el lenguaje es crear reglas lingüísticas para hacerlo.

El lenguaje es simultáneamente poiético, un producto separado de quien lo produce, y pragmático, las reglas de producción son el producto producido en quien lo produce. De aquí que el lenguaje sea un instrumento de actividad poiética y de acción pragmática. Usamos el lenguaje como *pragma* para mentir y la mentira forma parte de nosotros, se hace nuestra, *somos* las mentiras que decimos y las verdades que expresamos. Nuestros pensamientos y sentimientos *son* lenguaje. Pero también usamos el lenguaje como instrumento poiético; nuestros pensamientos y sentimientos *están* fuera de nuestro sentir y nuestro pensar, en el producto que elaboramos, pues en él se expresan y objetivan. En el origen ontogenético del lenguaje se encuentran y funden la instrumentación pragmática y la instrumentación poiética. Es simultáneamente naturaleza material, porque es una facultad inscrita en nuestra específica materialidad, acontecimiento mental y producto artificial objetivado. Mundo uno, mundo dos y mundo tres, si el lenguaje de Karl Popper consintiera admitir que los tres mundos son realidades diferenciables de una *naturaleza empírica* común. El lenguaje es una capacidad de creación de reglas artificiales a partir de una capacidad innatamente natural de creación de reglas. La capacidad innata para la producción lingüística no la creamos, lo que creamos son las reglas a partir de nuestra capacidad innata para crearlas.

Volvamos ahora al asunto de la emancipación. El lenguaje es emancipatorio porque es un instrumento cuyas reglas producimos y creamos sin, en algún aspecto, subordinación alguna al medio. Ninguna regla del lenguaje viene dictada por la necesidad de adaptación al entorno, por eso es arbitrario y convencional. No quiero decir, claro está, que no haya relación entre mundo y lenguaje. Tiene que haberla si el lenguaje ha de ser y es un instrumento de descripción del mundo. Lo que quiero decir es que de la descripción del mundo es imposible deducir ninguna regla lingüística. Y si prescindimos del mundo, de la descripción de un lenguaje es imposible deducir un mundo preexistente. Entonces, ¿cómo es posible relacionar lenguaje y mundo? Sencillamente, no lo sabemos. No creo que nadie lo haya sabido ni lo sepa nunca. Más que creer que la pregunta de Hermógenes en el *Cratilo* no tenga respuesta creo que las dos

respuestas son igualmente válidas, aunque no sepamos ni creo que podamos saber cómo relacionarlas. Obviamente podríamos inventar un lenguaje pero podemos hacerlo porque estamos en el mundo y tenemos lenguajes que nos sirven de punto de referencia para nuestros esperantos artificiales, pero si no dispusiéramos de un esperanto natural no sé cómo podría un hombre en estado de naturaleza hobbesiana inventar un lenguaje.

Pero, ¿hasta dónde? "El límite de nuestro mundo es el límite de nuestro lenguaje"¹¹. Nuestro lenguaje no puede trascender el mundo en que se instala porque es una parte de ese mundo. La capacidad emancipatoria del lenguaje tiene que estar determinada por leyes que el lenguaje no crea. Sin embargo, no es algo producido, sino algo por producir. No hay una función desgajable del lenguaje que usamos cuando usamos el lenguaje para realizar una función. Es autolegislativo porque crea las normas de su propia producción. Por tanto, aprender un lenguaje es *eo ipso*, aprender a construir un mensaje coherente aplicando reglas de coherencia. Mas, tiene que haber límites a la producción de coherencia que no dependan de la coherencia producida, pues en ese caso no podríamos distinguir entre un uso coherente y un uso caprichoso. La coherencia no se da hecha al hablante del modo como, podríamos decir, se le da hecha la lengua mediante la cual la produce. Nadie tiene por oficio ser inventor de una lengua, pero nadie puede usar una palabra de modo inteligible si en la lengua no estuvieran los elementos organizados ya de forma coherente para distinguir entre el uso coherente y el que no lo es.

Si podemos decir que el lenguaje es el medio en que se manifiesta la racionalidad y también el instrumento que construye la coherencia, hay que encontrar el límite con que tropieza la creación o producción de coherencia mediante el lenguaje. Ese límite está en

¹¹ "Los límites de nuestro lenguaje describen los límites de nuestro mundo". Tratamos de integrar libremente el *Tractatus*. Pero interpretando que el sujeto está fuera del mundo si "mundo" se identifica con "materia", pero está en el mundo, si "mundo" se identifica con "naturaleza" ya que el "sujeto" en nuestro punto de vista es tan natural como el mundo. De este modo sí se puede concluir: "el sujeto representante existe" naturalmente porque forma parte natural del mundo que el ojo ve naturalmente. El ojo es naturalmente el sujeto representante, como lo son la mano, el pie, el cerebro y el lenguaje que usa.

la organización interna de la lengua que la convierte en instrumento adecuado para describir el mundo como pragma y como poiesis, como acción interna y como producción externa. La coherencia interna de la lengua es el instrumento de producción de la coherencia del texto, el fundamento de su adecuación descriptiva. Una lengua es una organización coherente del mundo que no lo describe pero permite describirlo de modo coherente. No tenemos construida la coherencia del producto antes de construirla mediante el lenguaje, pero tenemos construida la coherencia de la lengua antes de que tengamos que producir la coherencia del producto. Una lengua es una organización de signos virtualmente coherente para la producción de coherencia textual.

Esta situación sugiere dos conclusiones. Somos autolegisladores porque construimos las reglas que nos gobiernan. Puesto que somos autolegisladores no necesitamos ningún punto de apoyo para explicar nuestra racionalidad porque todo debe ser *explicado* por las reglas que construimos. Pero yo creo que son cosas distintas. Por un lado, somos constructores de reglas, somos legisladores de las reglas porque las construimos. Por otro lado, no podemos explicar las reglas que construimos porque, Wittgenstein *dixit*, las construimos mientras tratamos de explicarlas. Pues bien, yo creo que la ilusión o el error del racionalismo consiste en que pretende ambas cosas simultáneamente en el orden del *homo faber* y en el del *homo loquens*. No somos constructores de las reglas que aplicamos para construir una explicación. Y esto es un límite a nuestra capacidad de producir reglas. Un límite que la producción humana de reglas no puede trascender, pero un límite natural, porque las reglas que aplicamos para producir reglas o son naturalmente innatas o no tienen explicación empírica.

La crítica moderna nacida de la Ilustración tiene una pretensión expresa: prescindir de *presupuestos* que expliquen el sentido del mundo y de la conducta humana. *Todo* ha de ser racionalmente explicado. Pero, ¿qué se entiende por *explicación racional*? No una explicación cualquiera, sino la necesaria y autosuficiente. El principio de razón suficiente se interpreta del siguiente modo: una explicación es racional cuando no puede dejar de ser explicativa, cuando

la razón capta que lo explicado no puede ser de modo distinto de como se explica. Si así ocurre, la explicación es universal y objetiva. Pero, porque la universalidad de una explicación implica que sea necesaria, se presume que una explicación *necesaria* ha de ser inmune a la crítica. Pero ese es un proceso infinito. Ahora bien, hay un tipo de necesidad que no está en la *culminación* del proceso, como pretenden algunos postilustrados, sino en su *génesis*¹⁴. Que “sólo hay(a) una necesidad lógica” quiere decir que *no podemos construir las razones* por las que nuestro lenguaje haya de ser coherente. La coherencia del lenguaje ha de ser regulada por determinaciones preexistentes innatas, si no la propia noción de “necesidad” carecería de sentido. Esto significa lo siguiente: “que la lógica sea un *a priori* consiste en esto: no se puede pensar ilógicamente”. Si no podemos pensar ilógicamente, la lógica es innata, si es innata está naturalmente inscrita en nuestro código genético diferencial y es una función reguladora del uso individual del lenguaje¹⁵. Nuestro lenguaje está regulado lógicamente porque no podemos pensar ilógicamente pero de eso no se deduce que podamos explicar lógicamente todo lo que pensamos, porque eso significaría estar en posesión de todos los datos que hayan de ser procesados lógicamente¹⁶. Como la lógica precede a toda experiencia, en la necesidad de ser lógicos no podemos equivocarnos, pero en las explicaciones sí, porque son *a posteriori* de la lógica.

¹⁴ “No podemos deducir los acontecimientos futuros de los presentes. La libertad de la voluntad consiste en que no podemos conocer ahora las consecuencias futuras”. Pero si reducimos el mundo natural a materia inerte entonces queda excluida “la libertad de la voluntad”.

¹⁵ Apicaría al innatismo de Chomsky la “navaja de Ockam”: el mínimo de innatismo postulado necesario para explicar los productos empíricos. Las reglas básicas de la lógica formal y acaso algunas más específicamente lingüísticas.

¹⁶ No podemos disponer de todos los datos porque el acto de explicar algo pensado ha de ser distinto del acto de pensar lo que tratamos de explicar, lo que muestra que el pensamiento es anterior a su explicación y que no puede haber una explicación *última* del pensamiento. En origen, la lógica es *el hecho natural de ser lógicos*.