



CEU  
*Biblioteca*

Me comprometo a utilizar esta copia privada sin finalidad lucrativa, para fines de docencia e investigación de acuerdo con el art. 37 de la Modificación del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual del 7 de Julio del 2006.

*Trabajo realizado por: CEU Biblioteca*

Todos los derechos de propiedad industrial e intelectual de los contenidos pertenecen al CEU o en su caso, a terceras personas.



El usuario puede visualizar, imprimir, copiarlos y almacenarlos en el disco duro de su ordenador o en cualquier otro soporte físico, siempre y cuando sea, única y exclusivamente para uso personal y privado, quedando, por tanto, terminantemente prohibida su utilización con fines comerciales, su distribución, así como su modificación o alteración.



## NATURALEZA Y RAZÓN

LUIS NÚÑEZ LADEVÉZE\*

### 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 serían racionales. 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 racional, incluidos los filósofos emotivistas. 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 supeditadas a nuestra forma racional y no hay manera de separarlas, de modo que el hombre puede sufrir todas las emociones que sienta que, al final, acabarán

---

\* Universidad Complutense de Madrid.

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.

Ahora habrá que buscar una diferencia entre racionalistas, emotivistas y aristotélicos. Naturalmente la diferencia tendrá que buscarse distinguiendo 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 ofrecemos 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 sitúa una proposición en *debe* junto a una proposición de necesidad: *el hombre debe sujetar las emociones a su razón por lo tanto lo hará*. 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 todos las representaciones humanamente filosóficas de la especie, la pregunta sobre "¿quién es más racional de los tres?" debe entenderse como *qué 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 condiciones determinan que una explicación sea más *explicativa* -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-, pero 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, yo no creo que sea para tanto. Veamos, por tanto, ahora el mismo asunto tratando el problema del límite de la razón. Pero eso necesitará algo más de tiempo que el empleado para hacer la distinción entre forma de la racionalidad y modo de explicación racional porque llevará a distinguir, un poco también juguertonamente 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 horrrisona 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 poseer el mismo código genético por los miembros de una especie. Esto significaría que la *forma de razonar* es universal porque pertenece de algún modo 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 novedosa 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 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 igualmente 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 pensamiento científico moderno. En segundo lugar, porque el lenguaje, que es el instrumento que sirve de expresión al pensamiento, es, según los lingüistas, universal hasta el punto de que se puede considerar como una propuesta científica la descripción y enumeración de "universales lingüísticos". 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 una lengua salvaje pueda ser apta para 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, delimitadas 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. Hago un juego de palabras que puede resultar, no sin motivo, capcioso, pero cuya consideración puede ser útil. 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 modo de explicación 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, ésta de la poética y ésta de 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 aplico la palabra "explicación" para designar modos de razonar que no explican nada. Pero un neopositivista pertenece al gremio especial de los filósofos y 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 encontrará dificultades, al menos no las tendría 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 distinguirlas de las no inteligibles. Es la manifestación de la condición intrínseca de la comprensión mediante el uso del lenguaje. La coherencia se construye al construir 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 un instrumento a la vez poético y pragmático. Vamos a ver qué significa esto.

### **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 utensilio que se utiliza para hacerla. Y 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 natural. Su primer instrumento es su mano, su ojo, su boca, su pie. El hombre, como *homo faber*, hace cosas utilizando instrumentos para hacerlas. En última referencia *él mismo es el instrumento* para hacer las cosas que hace. 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 para hacer cosas es el hombre mismo. Digamos que es *naturalmente* un instrumento de sus planes. En sentido derivado el instrumento es lo que usa el hombre para hacer cosas. De este modo convierte por aplicación de sus planes a la naturaleza en artificio natural. El *homo faber* no sólo usa como instrumento sus manos sino que hace instrumentos para hacer instrumentos. Hacer instrumentos con instrumentos que sirvan de instrumento para una función instrumental es lo que caracteriza a la actividad poética.

El primer instrumento del hombre es la misma naturaleza corpórea del hombre, sus manos, principalmente. 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 distanciamiento de su condición natural consiste su progresión instrumental o tecnológica. Llamamos *artificio* al instrumento hecho por el hombre para realizar esa separación. Mediante el artificio transforma la naturaleza adaptándola a sus necesidades para adaptarse a la naturaleza, en lugar de aclimatarse resignadamente a las condiciones del *entorno*<sup>1</sup>, como ocurre con el resto de los seres vivos. Por eso puede decirse que la técnica permite emancipar al hombre de las condiciones naturales inmediatas sustituyéndolas progresivamente por otras condiciones que el hombre crea a partir de la naturaleza que adapta a sus necesidades. El distanciamiento instrumental es una *tarea emancipatoria* o liberadora. ¿De qué nos libera o emancipa? De las primitivas u originales condiciones que regulaban la relación natural entre el hombre y su entorno. ¿Cómo lo hace? Creando 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 infusorios) 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. Pero, francamente, creo que es un problema terminológico aceptar kantianamente que la vida natural implica algo así como un "principio de operaciones". Para evitar recelos infundados sustituiré la expresión "su naturaleza" por otra menos comprometedora, por ejemplo, "su condición natural". 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

<sup>1</sup> Distingo entre "entorno" y "naturaleza". El individuo del que se habla se inserta en un "entorno", no en la "naturaleza" porque forma tanto parte de la naturaleza como el "entorno" en el que se inserta.

como aquello en que todos los seres materiales coinciden, incluido el hombre, excluyendo 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 naturaleza es ser materialmente una entidad que piensa. Pero la modernidad interpretó estas relaciones de un modo distinto identificando ambos términos, "naturaleza" y "materia", como si fueran necesariamente coextensivos.

De que todo lo material sea natural -algo obvio- no se deduce que todo lo natural sea material. La modernidad no es capaz de resolver esta posibilidad y, por eso, separa la *res cogitans* de la *res extensa* como si aquella no fuera natural -sino otra cosa, cultural o espiritual- y sólo ésta fuera natural. Pero esa separación es imposible de mantener en todas sus implicaciones. Lo lógico es aplicar como principio de normalidad un criterio de economía del tipo "navaja de Ockham": mientras sea posible una explicación física del fenómeno no se recurrirá a otro tipo de explicación. Por aplicación de este criterio se puede llegar a precisar lo irreductiblemente "natural" de la producción cultural. Sabemos que el cuerpo humano es irreductiblemente natural porque no hay prótesis que pueda suplir con ventaja un órgano natural sano. Aumentar la ventaja del órgano natural añadiendo otro artificial no es suplirlo sino prolongarlo.

La interpretación coextensiva del significado de los términos "materia" y "naturaleza" es obvia, creo, en Hobbes y Hume. Naturalmente lo es en todos los pensadores materialistas, pero lo es también en los positivistas y, sorprendentemente, en los idealistas. Si la naturaleza es material, cosa obvia, todo es material, entonces 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<sup>2</sup>. O bien ha de ser separado de la

---

<sup>2</sup> Creo que se puede explicar algo más esta "reducción". Definamos lo "natural": comprende todo modo de explicación medido 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 en la naturaleza de la materia inerte que la convierte en "materia viva". Lo mismo podemos decir de la "razón" ya que nuestra aprehensión nos obliga a distinguir entre "materia viva" y "materia racional". Ahora bien, lo que pretende el materialista es reducir las diferencias explicando la "materia racional" en términos 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 es inmediato que mientras no sea posible la reducción, lo razonable es aceptar las



materia si no puede explicarse ni siquiera apelando al *deber ser* de que hay que explicarlo en términos materiales. Esto fue lo que condujo a Descartes a separar la *res extensa* de la *res cogitans*. La *res cogitans* es irreductible, dicen Descartes, Leibniz y Berkeley, luego no es material, no pertenece a la naturaleza. 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 identifica con el significado de *extensa* porque entonces *res cogitans* coincidiría con *res extensa* en ser *res naturae*.

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 sin sentido. Y tiene razón Hume al decirlo. Lo tiene si interpreta, como hace Hobbes, que naturaleza y materialidad son términos coextensivos. Pero esa interpretación sigue basándose en una presuposición. Y como es una presuposición que no puede explicar la producción del espíritu humano, ni siquiera puede explicar el lenguaje, porque el lenguaje es *ab initio* y *eo ipso* norma, y la norma no es *materia*, sino aquello que, inscrito en la materia, permite

---

diferencias empíricas naturales de la materia como diferencias "naturales", o sea manifestadas naturalmente en la naturaleza a través de la materia ya que son empíricamente comprobables. Esta aceptación no contradice ningún principio de explicación empírica ni científica, pues si se dijera que quien habla así está contra la experiencia se replicaría que no es el caso, ya que se ha identificado la aprehensión empírica con el orden natural y toda explicación natural tendrá que ser, por definición, empírica, verificable o refutable, sin que tengamos que reducir por ello la biología a físicoquímica ni las ciencias del espíritu a las de la naturaleza, reducción que, por lo demás, no parece que haya tenido mucho éxito. Lo que ocurre es que las "ciencias del espíritu" son tan naturales como las mal llamadas "ciencias naturales" y, por eso, son ciencias 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 naturalmente materiales.

diferenciar lo material de la naturaleza de lo inmaterial, el racionalismo se ve obligado a presuponer que la razón, por no ser explicable en términos de materialidad, tiene que ser explicable 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.

Cuando el lector del *Leviatán* se detiene en la expresión *homo homini 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*. Preguntémoslo, ¿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 si y solo si en el primer "es" se ha despojado de la palabra "hombre" lo que le hace específico, 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 cuyo caso la normatividad no es *natural* sino otra cosa, *producción artificial*, pero entonces hay que excluir del "es" lo que 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 pretendía Hobbes e implícitamente puede interpretarse en Descartes.

Si interpretamos la expresión "tarea emancipatoria" en términos hobbesianos, entonces destruimos el vínculo entre la producción de instrumentos y la naturaleza. No puede haberlo porque el instrumento es el producto de una intención normativa de la *res cogitans*, un producto material de una norma que no lo es. Claro está que no tiene sentido. Por tanto, habrá que explicar la *res cogitans* como materia. Entonces, toda norma es un producto artificial, una creación *ex novo*, cultural, producción, porque hobbesianamente hablando no puede haber una norma material, y si lo material es lo natural, la noción de "norma natural" no tiene sentido. Pero entonces la expresión *homo homini lupus* hay que aceptarla literalmente en el sentido de que el hombre es un lobo porque no habla, ya que el lenguaje

es, en sí mismo, norma, regla, convención<sup>3</sup>. En el estado de naturaleza originario el hombre no es hombre, es lobo, es un ser que no puede hablar, un "no locuente", si se me permite la expresión. 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 orden normativo, un orden *entre* planes. Entonces hemos de volver sobre nuestros pasos de nuevo porque el lenguaje no es material, luego no puede ser natural y, en consecuencia, la expresión "lenguaje natural" no ha de tener sentido porque no lo tiene la expresión "lenguaje material". 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 ficción.

Si esto fuera así, la "tarea emancipatoria" debería consistir 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 para transformarlo en una condición progresivamente artificial. Esto significaría que habría que emanciparlo de las condiciones de su materialidad porque esas son las naturales. O bien, el hombre no puede desprenderse de su condición material, ni los instrumentos que emplea para adaptar el entorno natural a la progresiva satisfacción de sus necesidades artificialmente creadas tampoco pueden dejar de ser materiales, y entonces las *reglas* de producción del entorno que el hombre aplica para adaptarlo son, en algún sentido de la expresión, materiales, cosa que no tiene sentido (¿qué quiere decir "regla material" en quien no encuentra sentido a la expresión "regla natural"?): o

<sup>3</sup> Es el problema que se plantea Hermógenes en el *Cratilo* cuando se 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 una diferencia *de* naturaleza. Lo que quiere decir es que mencionamos diferencias que se dan en la naturaleza aprehensibles empíricamente por nuestros sentidos naturales lo cual no quiere decir que los nombres que usamos para precisar las diferencias captadas por nuestros sentidos naturales hayan de corresponder a diferencias empíricas naturales *esencialmente* diferentes. Justamente porque no se corresponden las diferencias establecidas por el lenguaje con 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.

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".

Yo creo que 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 una graduación entre naturaleza *constitutiva* y naturaleza *elaborada*, entre naturaleza originaria y naturaleza artificial porque, en suma, tanto la *cogitans* como la *extensa* coinciden en ser *res naturae*.

El ser humano es emancipatorio porque su tarea emancipadora se explica exhaustivamente si pensamos que tiene un origen natural. 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 y pensar lo que más inmediatamente hemos de pensar atendiendo al sentido manifiesto de que las palabras "hombre" y "lobo" se usan para identificar *diferentes especies naturales* (donde "natural" no significa, aquí, lo mismo que "material"); el hombre es hombre en su estado de naturaleza, y no lobo, es naturalmente hombre, por eso su estado de naturaleza consiste en hacer *de su* naturaleza material, instrumento, o sea, artificio, fin. Sus manos se convierten en el instrumento de hacer sus ideas, sus planes, sus pensamientos, los cuales 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 a la naturaleza material. Yo creo que este es el modo como hay que entender 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<sup>4</sup>.

En el estado de la naturaleza el hombre es el primer instrumento, el medio naturalmente artificial de sus intenciones emancipatorias. De aquí que todos los medios artificiales sigan perteneciendo a la naturaleza, no sean tan artificiales que lleguen a ser no materiales. Incluso podría decirse que llegan a ser no materiales cuando el hombre consigue incorporar lo no material 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 instrumento, 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 más que en la medida en que transforma aquello de que forma parte.

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 naturalmente originaria, sin modificarla. 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

<sup>4</sup> *Antropología*. Prólogo. La expresión "el hombre mismo es su propio fin último" 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 el mundo porque forma parte del mundo, es mundo: "un ser terrenal dotado de razón por su esencia específica" (*ibid.*). A mi modo de ver esto puede traducirse por "un ser racional por naturaleza" en el sentido que a la palabra "naturaleza" damos en este trabajo. El hombre es su propio fin último en cuanto perteneciente a la naturaleza, no en cuanto que la naturaleza pueda ser (hipotéticamente) trascendida. Si hubiera un fin de la naturaleza toda, el hombre quedaría incluido en ese designio. Creo patente que las palabras "terrenal", "mundo" y "su esencia específica" son sustituibles en los textos de Kant por la de "naturaleza", tal como la entiendo aquí.

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 ontogenética y filogenéticamente: no es artificial sino natural. Podemos concebir la invención humana, la creatividad, la capacidad de hacer planes, de emprender y realizar intenciones y propósitos como el producto de una forma racional de ser que obra naturalmente para satisfacer algún tipo de necesidad o facilitar su modo de adaptación al entorno. Ese modo de relacionarnos con la naturaleza convirtiéndola en instrumento de nuestras necesidades, tratándola como si no perteneciéramos a ella, como si fuera algo segregable de nosotros, algo de lo que no formamos parte, ni siquiera como hábitat, como morada, como recinto de nuestra forma de ser, sino como mero utensilio de nuestras necesidades y deseos, es una manifestación natural de la *forma racional* del ser humano. Por "manifestación natural" entenderé algo así como la proyección manifestativa de lo inscrito en su código genético.

### La tarea emancipatoria del *homo loquens*

¿En qué se distingue la actividad poética 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 hecha por la mano no es la mano sino una cosa distinta de la mano, 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 hace. Podemos generalizar que lo propio de la actividad poética es que lo producido es distinto del instrumento con que se produce.

Esto no es lo que ocurre con la actividad pragmática humana. 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. ¿Cómo hay que entender la palabra "es" para considerar que lo que el hombre actúa 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 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 esta actividad es que lo hecho no sale del hombre 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 poética, 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 convierte 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 mediano la exteriorización de un producto, sino dar un sentido integral a la propia conducta el *pragma* es interioridad pura, immanencia 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 poéticos son en su origen inherentes a y forman parte del *pragma* humano. Es decir, perfeccionan su *pragma* exteriorizándolo en productos no pragmáticos, poéticos, pero no lo perfeccionan interiormente convirtiéndolo en *pragma* moral.

Entonces, moralmente hablando, el distanciamiento instrumental no es una tarea *emancipatoria* o liberadora. Siendo la emancipación un proyecto pragmático de *cada uno* es immanente a cada uno: la liberación moral ha de ser personal. "Quien solo puede ser feliz por decisión de *otro* (sea este todo lo benévolo que se quiera), siéntese con razón infeliz", escribe Kant (*ibid.*) ¿De qué nos libera o emancipa? De las dificultades de orientar la conducta a un fin, cualquiera que sea éste. ¿Cómo lo hace? Controlando la propia naturaleza personal, encauzando la conducta de cada uno a ese fin. ¿Hasta dónde llega esta transformación? Hasta que topa con la resistencia de uno mismo a aceptar su propia transformación para conseguir su propósito.

El progreso moral del hombre es immanente a cada hombre, es un asunto personal, no un asunto que pueda realizarse por representación, por delegación o por 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 sociales, comunes y colectivos<sup>5</sup> 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. ¿Cuál es el límite de esta transformación? Lo que cada hombre sea capaz de transformar de sí mismo. ¿Puede el hombre transformar su condición moral? Sí, en el límite de cada individualidad. También aquí el sueño de la razón puede crear monstruos cuando se propone transformar al hombre moralmente a través de reglas colectivas que hayan de ser aplicadas como planes poéticos de emancipación colectiva.

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 poética 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 poética 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, el origen unitario que unifica el sentido de la actividad poética 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, pero ha de ser artificial, porque si no lo fuera no podría servir de instrumento que expresase la transformación artificial del mundo: un signo natural no puede dejar de ser el signo que es para significar una cosa distinta de lo que naturalmente es el signo. El humo es signo natural del fuego, pero la palabra humo no es signo natural de nada. 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 por qué desde Hobbes, para el neopositivismo y el materialismo el lenguaje ha de ser un instrumento artificial que pertenece únicamente a la producción cultural, desarraigado de la materialidad humana, ya que la naturaleza de esa 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 para explicar el innatismo. Porque o el innatismo de la razón se

---

<sup>5</sup> En este caso nos referimos a Wittgenstein, para quien un acto moral no tiene consecuencias sociales, sólo individuales. El acto moral cambia al hombre concreto, a través de ese cambio tiene efectos sociales.



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 materia que *no es* material en lo que innatamente sea racional". Pero ¿cómo puede ser empírica, verificable o refutable, que hay algo innato en la materia? Solo si se distingue entre lo *espiritualmente empírico* y lo *materialmente empírico*<sup>6</sup>. Puede ser que para los materialistas esta expresión 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". La sustancia es aquello que existe independientemente de la materia en que acaece. Pero, ¿eso significa que la sustancia no es natural porque no es material?

Es obvio que un poema o un mito y hasta un pensamiento filosófico son cosas que se hacen con el lenguaje. Aunque los filósofos 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 poético que produce objetos diferenciables 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 poético 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 hacer algo hay que producir las reglas al mismo tiempo que lo hacemos. La productividad lingüística es creativa porque al construir un producto producimos a la vez las reglas de producción. La regla no preexiste al producto porque el producto *es* la regla. La regla del hacha de sílex es diferenciable del hacha. Hacemos el hacha porque queremos hacer algo con el hacha no porque deseamos hacer hachas. Hacemos aviones porque queremos ir de un lado a otro no porque queramos hacer aviones. Hacemos bibliotecas porque queremos estudiar en ellas no porque tengamos interés en hacer bibliotecas. Hacemos calefacciones para calentarnos no porque queramos hacer calefacciones. En

6 Sólo si la distinción entre ciencias naturales del espíritu y ciencias naturales de la materia coincide en la unidad de la ciencia natural.

todos los casos la regla del hacer está fuera de lo hecho. Por eso el hacer humano es poético.

También podemos decir que hacemos poemas porque queremos manifestar nuestros sentimientos, pero la manifestación del sentimiento *es* el poema que hacemos, y no una cosa distinta, y el lenguaje que utilizamos para hacerlo *es* el lenguaje del poema, y no otro lenguaje diferente. Hacer una cosa 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 para hacerlo. El lenguaje es simultáneamente poético, un producto exteriorizable separado de quien lo produce, y pragmático, las reglas de producción son el producto producido. De aquí que el lenguaje sea un instrumento de actividad poética 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 poético: 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 poética. Es simultáneamente naturaleza material, porque está inscrito 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 innata 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 observación del mundo es imposible deducir ninguna regla lingüística. Y si prescindimos del mundo, de la observación 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”. 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 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

---

7 “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 también lo es la mano, el pie, el cerebro y el lenguaje.

tengamos que producir la coherencia del producto. Una lengua es una organización coherente de signos para la producción de coherencia.

Esta situación sugiere dos conclusiones. Somos autolegisladores, dice Kant, 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 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 son originariamente naturales.

La crítica moderna nacida de la ilustración tiene una pretensión expresa: prescindir de *presupuestos* que expliquen el sentido del mundo y, en consecuencia, de la conducta humana. Pretende que *todo* ha de ser racionalmente explicado. Pero, ¿qué se entiende por *explicación racional*? No un tipo de explicación cualquiera, sino una explicación necesaria, 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 la necesidad de la explicación, 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 muchos ilustrados, sino en su *génesis*. Que "sólo hay(a) una necesidad lógica" quiere decir que *no podemos construir las razones* por las que nuestro lenguaje ha 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". Como no podemos pensar ilógicamente y la lógica es innata, nuestro lenguaje está organizado lógicamente para pensar pero no para explicar lógicamente lo que pensamos, porque eso sería un círculo vicioso. El acto de explicar lo que hemos pensado ha de ser distinto del acto de pensarlo: "el signo proposicional no puede estar contenido en sí mismo". Lo cual significa que en su origen el pensamiento es anterior a la explicación, y también que no puede haber una explicación *última* del pensamiento. Eso significa que la lógica -el hecho de ser lógica- es natural, innata y que al

pensar somos *eo ipso* lógicos. No somos *totalmente* lógicos porque no somos totales, pensamos *in absentia* de datos y de lógica. Como la lógica precede a toda experiencia, en lógica no podemos equivocarnos, pero en las explicaciones sí porque son *a posteriori* de la lógica.