

EN TORNO A LA “CIENCIA DEL BIEN Y DEL MAL”^{*}
UN DIÁLOGO CRÍTICO

JAVIER ECHEVERRÍA EZPONDA
Fundacion Ikerbasque - Universidad del País Vasco
j.echeverria@eremas.net

RAMÓN QUERALTÓ MORENO
Argumentos de Razón Técnica -Universidad de Sevilla
queralto@us.es

Ramón Queraltó. Vaya por delante mi más sincera enhorabuena por este libro, por su rigor, por su oportunidad, y por lo que sin duda hace pensar. Si el pensamiento crítico es la institucionalización del “por qué”, tu obra es un ejemplo espléndido de su ejercicio en radicalidad. No creo exagerar si comenzamos afirmando que tu libro es una obra singular. Por dos motivos. Primero, porque vuelves “del revés” algunas –o muchas- concepciones tradicionales heredadas respecto de los temas que analiza; y segundo, porque me parece que constituye una culminación de las ideas ya expuestas en otros libros y artículos anteriores, dejando ver ahora con claridad el alcance que podían tener. En este diálogo me gustaría precisamente destacar un buen núcleo de las mismas, las cuales sin duda van a sorprender a más de un estudioso tradicional.

En primer lugar, acerca de la metodología seguida. La estructura del libro es peculiar: una primera parte “empírica” (y ahora veremos qué significa esto); una segunda parte que se desarrolla como un diálogo con pensadores clásicos seleccionados por los temas a tratar; y una tercera en la que se presenta una teoría axiomática de la ciencia del bien y del mal. La parte “empírica” son muchas páginas de experimentos mentales en los que los “personajes” (animales, vegetales, etc.) relatan sus experiencias de lo bueno y lo malo en su situación natural. ¿Cómo y por qué se te ocurrió esta presentación de la problemática? ¿Hay alguna razón especial?

Javier Echeverría. Lo primero que escribí fue la parte axiomática, en el verano de 2004. Fue un impulso directo, que surgía a partir de los libros y artículos

^{*} Este diálogo crítico se lleva a cabo sobre la obra: J. ECHEVERRÍA: *Ciencia del Bien y del Mal*. Barcelona, Herder, 2007, 598 pp.

previos que has mencionado, más las conferencias, comunicaciones y ponencias en congresos que he ido presentando en la última década sobre ciencia, tecnología y valores. Hay un momento clave, subjetivamente hablando, en el que se me ocurre que es posible definir los bienes, los males, las virtudes y los vicios a partir de los diversos tipos de valores que ya presenté en el libro *Ciencia y Valores* (2001) y luego amplié en *La revolución tecnocientífica* (2003). Partiendo de esas definiciones, la axiomatización era un paso natural. Fue ese verano cuando concebí la idea de escribir una ciencia del bien y el mal *more geometrico*, tratando de remedar a los filósofos racionalistas del siglo XVII, en particular a Spinoza y Leibniz, autores a los que he leído y releído a fondo. Una vez escrita esa parte axiomática, durante el curso fui dándole vueltas al primer esbozo, mejorándolo y depurándolo. Tenía claro que el tratamiento del problema del bien y el mal que de ella se derivaba sería bastante singular, como dices, al ser heterodoxo con respecto a buena parte de la tradición filosófica. De viaje en viaje, como era mi vida cotidiana en aquellos tiempos, iba leyendo o releiendo a los clásicos, los modernos y los contemporáneos, con la idea de seleccionar unos cuantos autores, textos y pasajes, que me sirvieran como contrapunto para dialogar y debatir con ellos esas cuestiones. Por tanto, me animé a empezar a escribir lo que luego sería la segunda parte, que al final ha salido muy extensa. En cuanto a la primera, la de los experimentos mentales sobre los bienes y males de las plantas, los animales y los homínidos, se me ocurrió durante el verano siguiente, en la terraza de nuestro piso en Fuenterrabía (Hondarribia), por la que circulan diversas especies, abejorros y golondrinas incluidas, y desde la que se contempla un bellísimo panorama de mar y montañas, la bahía del Txingudi. Hice los primeros ensayos de escritura de dichos experimentos, me sentí a gusto, y a partir de entonces el libro quedó estructurado definitivamente. Decidí tomármelo con calma, reflexionando mucho. Leí libros escritos por zoólogos y etólogos, fui recabando datos sobre comportamientos y hábitos de diversas especies animales que pudieran ejemplificar de manera incisiva sus propios bienes y males y, finalmente, di el paso conceptual más arriesgado, el de afirmar la existencia de valores naturales. Esa es la tesis más radical de la primera parte. A mi entender, en cuanto se definen los valores como funciones no saturadas, en el sentido de Frege, es posible proyectar parte de la esfera de los valores al mundo animal. En cuanto al método que aplico en los experimentos mentales, es muy sencillo. Se remite a la regla principal de la ética leibniziana: ponerse en el lugar del otro. Como, obviamente, uno no puede ser árbol, insecto, ave de rapiña u orangután, los experimentos consisten en ponerse mentalmente en su lugar, indagando desde ahí los bienes y males que les acaecen a algunas especies. No publiqué todos los experimentos que escribí. Al final hice una selección para

tener un cierto hilo conductor evolutivo, con escalas en especies particularmente significativas desde el punto de vista de los bienes, de los males o de sus procesos de comunicación, utilización de instrumentos y socialización.

Aunque esa estructura pueda sorprender a los lectores, me he sentido muy cómodo con ella, no en vano puede ser interpretada como una aplicación del método de análisis y síntesis, en el sentido en que Galileo, Vieta, Descartes, Leibniz e incluso Newton concebían dicho método científico en el XVII. La primera parte se centra en el análisis, en este caso empírico, aunque con una componente conceptual y teórica muy clara, como siempre sucede con las auténticas investigaciones empíricas. La tercera aporta la síntesis conceptual, con las diversas consecuencias, ejemplos y problemas que se derivan de la axiomatización previa. La parte intermedia, la segunda, es una *disputatio*. Algunos amigos a quienes envié los primeros borradores en 2006 me aconsejaron que me limitara a la primera y la tercera parte, dejando la segunda para otro libro. Si hubiera seguido su consejo, el libro se hubiera vendido más, puesto que la segunda parte es, por decirlo en términos coloquiales, dura de pelar para quien no tenga una amplia formación filosófica. Sin embargo, preferí que el libro no buscara el éxito comercial e incluí todos esos comentarios y debates con algunos de los grandes pensadores. A mí la segunda parte me gusta en particular, porque en ella he matizado mis posturas en diálogo con casi todos los pensadores que han sido autores de referencia para mí desde que me doctoré en Filosofía. Es académica, quizá demasiado académica, pero nada impide escribir y publicar un libro con una primera parte netamente ensayística, una segunda estrictamente académica y otra tercera *more geometrico*. Como a lo largo de los años he practicado estas tres modalidades de escritura, juntarlas en un mismo libro era un auténtico desafío para mí. Lo difícil era encontrar un editor, siendo además un libro tan voluminoso. Todo mi agradecimiento para Manuel Cruz por la oportunidad que me dio de publicarlo en la colección que dirige en Herder.

RQ. Afirmas con frecuencia que el mal es anterior al bien, en la p. 19 concretamente “los males son el origen del bien”. Esto es ya algo que puede sorprender a algunos. ¿En qué sentido hay que entender tal idea? ¿En un sentido ontológico? ¿En un sentido antropológico? ¿O simplemente el asunto es “empírico” en el sentido experiencial metodológico indicado antes?

JE. Otra tesis relevante del libro consiste en afirmar que la axiología no es reducible a la ontología. Como dijo Lotze, “los valores no son, valen”. He dedicado mucho esfuerzo a argumentar dicha tesis, de la que deduzco una consecuencia particularmente heterodoxa, *pace* Aristóteles: en filosofía no hay

ciencia primera, ni la metafísica ni la ontología lo son, porque no dan cuenta de la axiología, que no cae bajo el dominio del ser. Me inspiro en Frege para disponer de un marco conceptual que permita reflexionar sobre los valores, pero dicho sistema categorial (agentes, acciones, relaciones, funciones, sistemas, estructuras, etc.) no se refiere a la *Physis* ni acepta la primacía del Ser ni la de la Sustancia, como las categorías de Aristóteles. En su recensión de mi libro en la revista *Isegoría*, Víctor Gómez Pin dice que, al retomar las tesis de la prudencia en Aristóteles, siguiendo el brillante estudio de Pierre Aubenque, la *Ciencia del bien y el mal* se apoya demasiado en el Estagirita. Entiendo que no es así, o solo superficialmente, porque pongo en cuestión el sistema categorial de Aristóteles, y en concreto la primacía de la ontología en la reflexión filosófica. Por tanto, la tesis de que los males son el origen de los bienes es ante todo axiológica, no ontológica. La esfera de los valores no se subsume en el Reino del Ser, aunque incide en él, y recíprocamente. En particular, los valores no están organizados en géneros y especies.

Mis propuestas tampoco son reducibles a la antropología, porque una parte de la axiología que propugno conlleva una *ciencia naturalizada* del bien y el mal. Sin embargo, tampoco me identifico plenamente con las corrientes actuales de la filosofía naturalizadora. Hay bienes y males naturales, pero otros no son naturalizables, por ejemplo los bienes y males que generan las ciencias y las tecnologías, así como otros tipos de bienes (sociales, políticos, religiosos, morales, etc.). Por eso he introducido la noción de valores básicos (o naturales), para distinguir esa parte más naturalista, que sin embargo no agota a la ciencia del bien y el mal, ni mucho menos. Los seres humanos tenemos en común con los animales mucho más de lo que creíamos, y ello en nuestra propia constitución orgánica y fisiológica, como actualmente están demostrando las investigaciones genómicas. No es de extrañar que compartamos con los animales diversos bienes y males. Dicho esto, que impide resumir la axiología a la antropología, hay otros valores específicamente humanos, y por ende antropológicos. La especie humana es la que más bienes y males genera, y más diferenciados. Los valores religiosos, por ejemplo, son propios de las culturas humanas, aunque algunos de ellos, como el culto a los muertos o la sacralización de algunos lugares, pudieran estar prefigurados en algunas especies muy evolucionadas que se han socializado. Sí cabe decir que esa primera parte del libro es una *axiología empírica y fenomenológica*, en el sentido que mencionas, siempre que se acepte el método de los experimentos mentales. Bien sabes que desde hace años propugno una axiología empírica, analítica, meliorista y crítica. Pienso que en este libro he dado pasos significativos en esa dirección, aportando además la novedad del *more geometrico*. Las demostraciones de la tercera parte están basadas en el

análisis de los conceptos, tal y como se expresan en los lenguajes comunes, Sigo así la tradición de la axiomática del siglo XVII. Por último, no hay que olvidarlo, también se asumen algunas hipótesis teóricas, como la teoría darwiniana de la evolución o el sistema categorial fregeano. Por tanto, hay una componente empírica, otra axiomática y una tercera teórica.

Esto es lo que sucede en el caso de la asimetría entre bienes y males, por la que me preguntas. Por una parte es un hecho empírico, por otra una hipótesis teórica de índole darwiniana (la lucha por la supervivencia como experiencia de los males y origen de los bienes), pero en tercer lugar es consecuencia de una demostración basada en axiomas y definiciones. La demostración, muy resumidamente, procede así: dado un bien, tanto su pérdida como su mengua es un mal, por lo que los males son más abundantes que los bienes. Además, hay varios opuestos a un bien determinado, no sólo un mal opuesto. Segunda razón para justificar la relación asimétrica entre males y bienes. Si, en tercer lugar, se acepta la tesis gradualista, típica en filosofía de los valores, y que se demuestra en el teorema 22, la esfera del mal aumenta enormemente su extensión. La racionalidad axiológica acotada está basada en la regla de intentar poner remedio a los múltiples males, por una parte, y de incrementar los bienes que puedan ser disfrutados, por la otra. Como todo ello ocurre en el decurso del tiempo, hay que analizar la asimetría entre bienes y males en el espacio-tiempo, no en algún *cósmos noetós*, ni en el cielo, ni en el infierno. Valga un ejemplo: si la vida es un bien y la muerte un mal, como suele decirse, se constata empíricamente (y universalmente) que la muerte es mucho más duradera que la vida, por lo que a los individuos respecta. La vida es un bien efímero, *sic transit gloria mundi*. Ello no impide que pueda haber bienes y males después de la muerte, en la medida en que siga habiendo agentes con capacidad de valorar. Tampoco obsta para que la vida pueda ser disfrutada plenamente, pero sin perder la lucidez sobre la condición efímera de dicho bien, y sin olvidar los muchos males que la condición de estar vivo acarrea. Hay momentos álgidos, pero también decrepitudes varias. Los males y los bienes se componen entre sí, pero priman los primeros. En todo caso, que el mal sea el origen del bien y que abunde más supone un incentivo para buscar el bien, precisamente por ser *rara avis*.

RQ. Creo que hay dos columnas basilares en el libro. Una es la noción de valor y la otra la primacía dada a la axiología general (que engloba a la ética, y que de ningún modo se reduce a ella). La noción de valor es una noción formal apoyada en Frege: “funciones no saturadas que sólo adquieren entidad cuando son aplicadas a seres, cosas, personas u objetos” (p. 499). Entonces la fuente de los valores es el sujeto que aplica tal función, que puede ser individual o colectivo.

El valor surge en su propia praxis histórica. ¿No es esto ponerse frontalmente en disenso con una tradición filosófica y cultural de veintiocho siglos, en una de sus bases más duras? ¿Qué motivos sustentarían tal actitud por tu parte, y qué ventajas traería consigo?

JE. Esas son las dos tesis básicas, es cierto, pero voy a introducir un matiz importante. Recorro a la noción de sujeto, pero procuro reservarla para los individuos, en la estela de Leibniz. La noción de sujeto colectivo me plantea grandes dudas, procuro no utilizarla (aunque alguna vez se me habrá escapado). Está tan cargada de connotaciones idealistas que a veces suscita malentendidos en la lectura. Por eso prefiero hablar de agentes, hacedores, actores o agencias, sobre todo porque valorar es una acción, no simplemente un juicio. A mi modo de ver, no hay problema al hablar de agentes y acciones colectivas. En la medida en que dichas acciones estén guiadas por valores compartidos, también hay valores colectivos, y por ende bienes y virtudes colectivas, así como males y vicios. ¿Ello implica la existencia de sujetos colectivos? Yo no saco esa conclusión, por eso me limito a hablar de agentes colectivos.

Hecha esta precisión, por puro purito conceptual, efectivamente, la fuente de los valores radica en los agentes individuales y colectivos, que son quienes aplican sus funciones axiológicas a diversos tipos de mundos, incluidos ellos mismos, y discernen así lo bueno, lo malo, lo menos bueno y lo más malo. Las valoraciones son haceres, tienen su propia dinámica, surgen de la praxis, no son instanciaciones de entidades estáticas e intemporales. Sin embargo, se transmiten de unos agentes a otros, por ejemplo mediante la mimesis y la educación, llegando a conformar agentes axiológicos estables, que se convierten en modelos culturales, éticos, religiosos, económicos, sociales, políticos, jurídicos y estéticos, algunos de los cuales devienen *ejemplares*, en el sentido literal del término, pero también en el sentido de Kuhn. Esos valores pueden ser compartidos por varios agentes, a veces por muchos, llegando a conformar sistemas colectivos de valores. Los valores democráticos son un buen ejemplo de dichos *sistemas consolidados de valores*, que orientan tanto los comportamientos colectivos como los individuales. Otro tanto cabe decir de los valores morales (moral es costumbre) o de los valores epistémicos, que son compartidos por las comunidades científicas, y llegan a ser constitutivos de sus prácticas. El origen de los valores no está en los sujetos, sino en las relaciones que mantienen entre sí y con el entorno, es decir en las prácticas. La axiología forma parte de una praxiología filosófica, que está por hacer.

Me dicen que Dewey y otros pragmatistas han defendido posturas similares, la verdad es que nunca he leído a fondo y con atención a Peirce, James

o Dewey, es una asignatura que tengo pendiente en historia de la filosofía, a ver si me matriculo en pragmatismo ahora que voy a hacer una estancia prolongada en los EEUU. Y por otra parte, tú has defendido una ética pragmática. Por tanto, no soy el primero que se enfrenta a esa tradición dominante, que ha tendido a *idealizar los valores*. Pretendo desidealizarlos, por eso los detecto encarnados en los cuerpos, incluyendo los cuerpos vivos no humanos. Algunos valores no sólo son intersubjetivos (¿interagenciales?), entendiéndolo por sujeto a una persona humana. Los compartimos con otras especies animales. Ello no implica afirmar que haya valores universales, que todo ser vivo aplique, y de la misma manera. No hay tal cosa. En el fondo, y parafraseando a William James, prefiero hablar de la *multiversalidad de los valores*, más que de su universalidad. Propugno desde hace años el *pluralismo axiológico*, en este libro creo haber profundizado bastante en esa propuesta. Anticipando objeciones que tú no me harás, pero otros sí: de ninguna manera defiendo el relativismo axiológico, unos valores valen más que otros, al igual que los sujetos valoradores y los objetos valorados. Precisamente por eso hablo de *sistemas axiológicos*, con diferentes pesos específicos para cada valor a la hora de ejercer la acción de valorar. Eso sí, si uno no tiene capacidad de acción (corporal, mental), tampoco tiene capacidad de valorar. Tanto en el caso de los individuos como en el de los agentes colectivos, dicha capacidad varía a lo largo del tiempo, no es inmutable. Con la muerte desaparece, sin perjuicio de que otros tomen el relevo como agentes axiológicos.

RQ. La otra columna es el puesto central de la axiología general. Funciona casi como “filosofía primera”, ¿sería correcta esta interpretación? Lo planteo porque afirmas que los hechos comportan valores (niegas la falacia naturalista), la concepción de la racionalidad humana la ves anclada en valores (racionalidad axiológica acotada), y sin embargo la Ciencia del Bien y del Mal “no tiene una pretensión moral, sino cognoscitiva” (p. 181).

JE. Entiendo que no hay filosofía primera, ni siquiera la axiología general. La *praxiología*, si la hubiera, sería más amplia que la axiología, porque los valores sólo son una componente de la praxis, no la agotan. Aplico el sistema categorial fregeano, una vez reinterpretado y ampliado, a los multiversos axiológicos, todavía no he escrito un libro de ontología, ni creo que vaya a hacerlo. Si fuera capaz me orientaría hacia la praxiología, veremos, es un tema muy difícil. Por supuesto, en mis tesis habrá presupuestos ontológicos, pero ello no implica que la axiología sea reducible a la ontología. En el prólogo a mi libro *Ciencia y valores* declararé que me ocupo de la *filosofía adjetiva*, e incluso de la *filosofía circunstancial*. ¡Son tantos quienes se declaran filósofos sustantivos, que otros

hemos de dedicarnos a tareas aparentemente menores! ¡Incluso podemos proponerles algunos problemas a resolver, que no sólo afectan a la racionalidad práctica, sino también a la teórica!

Dejando aparte las ironías, no hace falta creer en la existencia de una filosofía primera para proponer una teoría de la racionalidad, por la sencilla razón de que el ser humano no sólo es racional, también animal, como decían los escolásticos siguiendo a Aristóteles. J. Francisco Álvarez y yo llevamos años propugnando la racionalidad axiológica acotada como modelo general de racionalidad, pero hablar de generalidad no equivale a afirmar la universalidad de nuestra propuesta, ni mucho menos su omnicomprendividad. Sería contradictorio con nuestro propio modelo, precisamente porque es acotado.

En este punto, los posmodernos tienen razón cuando critican a algunos filósofos ilustrados, los del “Imperio de la Razón”, aunque simpatizo poco con la mayoría de los “relatos” posmodernos, sea dicho en su propia jerga. Muchos filósofos (no es el caso de Aristóteles) han pretendido explicarlo todo, ser omnicomprendivos. Como muchas veces ha dicho un destacado filósofo mexicano de la ciencia y la tecnología, León Olivé, el pluralismo se opone tanto al absolutismo como al relativismo. La mayoría de pensadores que consideran que lo verdaderamente relevante, y quizás lo único importante, es dedicarse a la filosofía sustantiva, tienen el defecto de creer en algún Absoluto. Hegel ha dejado una huella profunda, aunque sea un autor que no esté de moda. ¡Y no digamos Heidegger, quien a mi entender supuso un resurgir del llamado idealismo alemán!

Por mi parte, pienso que la filosofía del siglo XXI ha de ser más modesta. Ha de limitar sus pretensiones, sus ambiciones y, por qué no decirlo, sus orgullos ancestrales. Hace tiempo que la ciencia se independizó de la filosofía, es un error pretender que hay una ciencia primera, o una filosofía primera. En primer lugar, porque los saberes no se organizan linealmente, ni arborescentemente, ni piramidalmente. En el fondo, se trata de una cuestión axiológica, típica de uno de los cinco modelos de racionalidad que distingo en mi libro, el *monismo axiológico piramidal*, cuya pretensión absolutizadora es clara. Quien cree que los saberes *deben estar piramidalmente organizados* tenderá a afirmar que hay un vértice en la pirámide los saberes, sean científicos o filosóficos. Dirá a continuación que hay una ciencia primera, o una filosofía primera, y que hay que buscarla. Una persona así está aplicando un modelo de racionalidad axiológica al *océano de los saberes*, como decía Leibniz. Busca el saber supremo, acaso añore, aun sin saberlo, la época en la que la teología era la ciencia primera, y la filosofía estaba a su servicio. Yo no niego la racionalidad de ese modelo axiológico, ni califico de irracionales a los teólogos o a los filósofos

sustantivos. Simplemente, pongo en práctica y aplico otro modelo de racionalidad.

El modelo axiológico pluralista y acotado que Álvarez y yo mantenemos descreo de la existencia de esos ideales epistemológicos y sapienciales, que suelen ser fuertemente reduccionistas y minusvaloradores de los demás saberes y conocimientos. El pluralismo también se contrapone al monismo en el ámbito epistemológico, por eso niega la noción de filosofía primera. La filosofía es plural, baste la historia de la filosofía como prueba. Además, no hay saberes sustanciales, porque la noción de sustancia no se aplica a los saberes ni a los conocimientos. En todo caso habría “saberes de la sustancia”, no es lo mismo. Sería un saber adjetivo, como en el caso de la filosofía de la ciencia y de la tecnología.

Otro tanto ocurre en el caso de algunos moralistas, que ponen a la ética en el vértice de la racionalidad práctica. Los kantianos son el ejemplo más claro, siempre están proponiendo imperativos, a poder ser universales e incondicionados. La racionalidad axiológica acotada también asume el pluralismo en el ámbito de la praxis, no se postula como un deber, si uno quiere comportarse racionalmente. Parafraseando esta vez a Fernando Savater, estamos *invitando a la axiología*, más allá de la ética y su pretendida primacía en cuestiones prácticas. La racionalidad axiológica acotada nos parece preferible a otros modelos de racionalidad, por varias razones, teóricas y prácticas, pero ello no nos impide distinguir otras formas de racionalidad, e incluso algunos vestigios de racionalidad en los comportamientos de algunos animales. En una palabra: hay racionalidades, no racionalidad. También en esto soy pluralista.

RQ. Abundando en el núcleo de las dos cuestiones anteriores, destacas que los valores no son entidades inmutables (lo cual parece obvio), sino propiedades emergentes desde otros sistemas de valores (p. 437). Ahora bien, si son propiedades cabe hacer la pregunta, ¿propiedades de “qué”? ¿De las acciones? ¿De los sujetos que aplican funciones axiológicas? En suma, ¿propiedades emergentes de la vida misma puestas en “funcionamiento” por los sujetos axiológicos? (Tanto más cuanto tú partes de los “modos de vivir” y no de los “modos de ser” para desarrollar la axiología general).

JE. Cuando utilizo la expresión “propiedades emergentes” estoy evocando la teoría de sistemas, que suele utilizar esa denominación. En mi caso, y coherentemente con la opción a favor del sistema categorial fregeano, que interpreta las propiedades como relaciones y funciones, procuro no hablar de propiedades (de un sujeto, de un objeto), sino de relaciones, funciones, sistemas,

etc. Por tanto, una expresión más precisa que la que citas sería la siguiente: “los valores son funciones (o relaciones) emergentes desde otros sistemas de valores”. Veámoslo brevemente.

Conforme los agentes utilizan un sistema de funciones axiológicas para discernir lo valioso y lo no valioso en diversos sistemas, dichas funciones se van modificando y recomponiendo, al igual que sus límites y modos de aplicación. En ocasiones, ello da lugar a nuevas relaciones y funciones axiológicas, algunas de las cuales pasan a integrarse en el anterior sistema de valores, modificándolo. Hay una dinámica de los sistemas y procesos de evaluación, que ha de ser investigada empíricamente, en particular cuando sobrevienen nuevas funciones y criterios de valoración. Los sistemas de valores son mutables, no sólo cada valor concreto, aunque muchos sean bastante estables, por ser ampliamente compartidos y haberse convertido en criterios estándar de valoración.

Utilizando la terminología clásica, y por responder a tu pregunta en sus propios términos, esas “propiedades emergentes” lo serían de los sistemas de valores que los agentes venían aplicando, y que eventualmente pueden ser sistemas consolidados de valores. Al emerger un nuevo valor, puede ser considerado como una propiedad emergente del sistema anterior, pero insisto en que la terminología de propiedades no es la más adecuada. Puesto que los sistemas de valores los aplican agentes al “mundo”, dichas “propiedades” lo serían de los agentes, por ejemplo como preferencias o criterios de valoración. Pero, en algunos casos, también serían “propiedades” de los objetos, artefactos o sistemas valorados. Un caso típico es el precio de una mercancía, que surge como valoración emergente tras una interacción en el mercado entre compradores, vendedores y competidores, pero que luego se convierte (aun confundiendo el valor y el precio, como decía Machado de los necios) en una “propiedad” del objeto. Suele decirse, por ejemplo, que un piso vale tantos miles de euros. Los bienes económicos, en tanto atribuidos a objetos, devienen “objetivos”. Insisto en que la oposición sujeto-objeto y la asignación de propiedades a unos y otros, no es el marco conceptual más adecuado para abordar estas cuestiones, aunque sea el más tradicional. Esa terminología de sujetos, objetos, predicados y propiedades, si se utiliza en axiología, oculta el carácter relacional y funcional de los valores, incluidos los valores económicos.

RQ. La pregunta anterior conduce, para una mentalidad axiológica “tradicional” (sea ésta antigua, moderna o postmoderna incluso), a plantearte la posible acusación de que tu posición desemboca en un relativismo moral (ya dentro de la parte ética de la axiología general). A mí mismo me “acusan” de ello, a veces con frecuencia, cuando expongo mi concepción pragmática y reticular de la ética

—que he visto que converge en más de una cosa contigo-, a lo que suelo responder que no hay relativismo alguno sino relacionalidad de los valores éticos, porque no todo vale lo mismo (dicho simplifícadamente, claro está) tal y como yo lo veo. ¿Qué contestarías en tu caso desde la “Ciencia y del Bien y del Mal”?

JE. Me había adelantado a tu pregunta y ya he respondido antes a esta acusación, que resulta muy previsible que “caerá sobre mi libro”. Como dices, los valores éticos son relacionales (y a veces funcionales), y conforman redes (o sistemas de valores, en mi terminología). Coincidimos en gran medida. Como tú has escrito más sobre ética, tienes más experiencia en ese tipo de reproches, y en cómo argumentar al respecto. Inicialmente, responderé citando a otros, como León Olivé y tú. Vamos conformando una línea de pensamiento pluralista y relacional.

En todo caso, insisto en que quienes hacen ese tipo de acusaciones aplican una gran carga axiológica a sus calificativos, voluntaria o involuntariamente. Como ya dije antes, consideran que ser un pensador sustancial (universalista, absolutista) es una virtud epistémica (y moral), mientras que ser relativista es un vicio. Cuando, descalificando a los no absolutistas, se auto-refuerzan en sus propias tesis filosóficas, están aplicando un sistema de valores, que consideran incontestable, por eso menosprecian a quienes cuestionan sus tesis, y los motejan de relativistas.

Al propio Leibniz le sucedió, y ya sabes que me inspiro mucho en él. Sus contemporáneos le consideraban un ecléctico. Nada que ver con el Dr. Pangloss, invención literaria con la que Voltaire caricaturizó a Wolff, más que a Leibniz. Un ejemplo más de que las valoraciones son dinámicas y cambian con el tiempo. También cambian las concepciones de la naturaleza humana que han tenido influencia a lo largo de la historia.

RQ. Esto se enlazaría con algo que planea a veces por tu obra, por ejemplo, en p. 277, acerca de la “naturaleza humana”. Si hay bienes y males *básicos*, estos, parece insinuar, que servirían para hablar de naturaleza humana, aunque no se puede reducir todo a ellos. ¿En qué sentido hay que entender “básico” en este asunto? ¿O cómo conduciría a una idea de naturaleza humana?

JE. Los bienes y males básicos de los que hablo tienen más que ver con la naturaleza animal de los seres humanos que con la naturaleza humana, por ejemplo en el sentido en el que Pinker habla de ella. Tradicionalmente, los teóricos de la naturaleza humana han sido diferencialistas. Su pretensión ha consistido en subrayar la naturaleza no animal de los seres humanos, buscando

incluso la diferencia específica. Por mi parte, afirmo que muchas especies animales, siempre que hayan desarrollado determinadas capacidades sensibles y cognitivas a lo largo del curso evolutivo, compartimos un conjunto de bienes y males naturales, cada cual según nuestra propia constitución orgánica y medioambiental. Esta cuestión es básica para la ciencia del bien y el mal, por ser prehumana, anterior a la emergencia del *Homo Sapiens*. Una vez consolidada esta nueva especie, bien que nos hemos encargado de generar nuestros propios sistemas de valores, y por ende de bienes y males. La especie humana tiene un substrato animal muy profundo, que cualquier pensador no antropocéntrico no debería soslayar. Hasta aquí mi confluencia con los llamados animalistas, cuyos excesos conceptuales son numerosos, llevados por su cariño y pasión hacia la animalidad, entendida como contrapunto de la humanidad dominadora, maltratadora y expoliadora de las demás especies.

En cuanto a la naturaleza humana, haberla hayla, pero el ser humano es más complejo, no se reduce a ella. No sólo ha habido una evolución natural biológica la evolución de las especies, sino también otras modalidades de evolución (cultural, social, económica, política, etc.). En principio, el modelo darwiniano es válido para la evolución natural, no para las demás, aunque hoy en día esté de moda aplicar el modelo darwinista incluso a la historia de la ciencia y la tecnología, remedando a Spencer y su darwinismo social. También en cuestiones evolutivas hay que ser pluralista, no monista. En lugar de aplicar un único modelo, por exitoso que haya sido en relación a la biosfera, los diversos tipos de evolución han de ser interpretados conforme a varios marcos conceptuales, por ser de índole diversa. Dicho de manera sucinta y provocadora: *hay naturalezas humanas, no una sola*. Incluso estoy dispuesto a afirmar la noción de humanidades frente a la de humanidad, como la de animalidades frente a la pura y sola animalidad. No sólo pongo en cuestión la unidad de cada especie, también la unidad de los géneros. En el fondo, pienso que la distinción aristotélica entre género y especie ha dejado de ser el marco conceptual adecuado, por muy acendrada que esté en nuestras lenguas. Habrás observado que la sigo usando, por ejemplo cuando hablo de axiología general, aunque descrea de la universalidad, e incluso de la generalidad de dicha axiología. El giro pluralista tiene considerables impedimentos para ser llevado a cabo en el orden de los conceptos, y ello en los propios lenguajes comunes, mal llamados naturales. Valga este ejemplo para terminar esta respuesta: el lenguaje forma parte de la naturaleza humana, no sólo los genes. La naturaleza humana es plural. Otro tanto diría de los géneros y las especies. El pluralismo también se contrapone al monismo en el ámbito de la lógica y de los sistemas clasificatorios.

RQ. Una de las ideas que sin duda va a traerte más críticas se refiere a la posible necesidad de establecer límites a la libertad de investigación y a la búsqueda del conocimiento precisamente en evitación de males (p. 461). En tu argumentación se aprecia un engranaje lógico sin muchas fisuras si se asumen tus posiciones básicas; ahora bien, ¿quién o qué instancias tendrían que decidirlo en nuestro entorno social e histórico?

JE. Es una tesis que ya he defendido en conferencias y congresos y siempre ha generado críticas y debates, no me extraña, porque ataca uno de los valores máximos, particularmente entre las comunidades científicas: el conocimiento como bien absoluto, o como fin en sí. Sin embargo, en la época de la tecnociencia este tipo de valoración del conocimiento resulta inadecuada. Este dogma del cientifismo acabará viniéndose abajo, aunque el debate conceptual y político (me refiero a la política científica) será duro. Con esto ya insinúo que instancias deberían asumir y aplicar la racionalidad axiológica acotada en el ámbito de los avances del conocimiento, veremos como evoluciona el conflicto.

En todo caso, me limito a subrayar que saber engañar, maltratar y torturar también son modalidades del conocimiento, al menos para la ciencia del bien y el mal. Se trata de poner límites a ese tipo de indagaciones, y a otras que tienen un profundo aire de familia con ellas, como las que tratan de maximizar el poder (*knowledge is power*) o los beneficios (*knowledge is money*). Hay que estar prevenido frente a quienes sólo pretenden investigar los bienes, sobre todo cuando creen que hay un bien absoluto o supremo. Suelen ser mesiánicos, prometen maravillas sin cuento, eso sí, en el futuro. Su oposición a mis propuestas la doy por descontada. Retornando a la ironía, a quienes pretendan maximizar el logro del conocimiento, sin aceptar límite alguno en su búsqueda, les aconsejaría que desarrollaran su investigación, en primer lugar, respecto a sí mismos, en tanto sujetos agentes. En particular, deberían analizar las posibles consecuencias de sus propios hallazgos, en lugar de atenerse a la trágica escisión que señaló Antonio Machado, “que se divida el trabajo, los buenos unten la flecha, los malos tiendan el arco”. Hay razones muy sólidas para afirmar que el conocimiento que podemos tener de nosotros mismos es limitado. Otro tanto cabe decir de nuestro conocimiento del mundo exterior, aunque sólo sea por la conformación de nuestro sistema perceptivo y cognitivo. Absolutizar el conocimiento como valor presta un flaco servicio a la búsqueda acotada de conocimiento.

La distinción entre ciencia básica y ciencia aplicada, o la falsa identificación de la tecnología con la ciencia aplicada, son variantes de ese marco conceptual, el modelo lineal del conocimiento (I+D+i), que a mi entender

es uno de los temas de nuestro tiempo, un desafío para la filosofía crítica. Tanto la teoría de la acción como la axiología que propongo son consecuencialistas. Una acción, incluida la búsqueda de conocimiento, sólo puede ser valorada en función de las consecuencias que de ella resulten, no sólo por las buenas intenciones iniciales, por los objetivos propuestos o por los resultados obtenidos. Afirmar valores ideales y perder de vista las consecuencias reales de las propias acciones puede ser gratificante para la buena conciencia, pero nada aporta a la función crítica del conocimiento, que es la que más me interesa.

En cuanto a las instancias que han de poner límites a la maximización del conocimiento, han de ser tanto individuales como colectivas. Desde la perspectiva de los agentes morales individuales, ellos son quienes tienen esa responsabilidad, y ante ellos mismos. El “conócete a ti mismo” de los rituales delfícos y de los diálogos socráticos ha de tener sus propias limitaciones, establecidas por el sujeto que busca conocerse a sí mismo. Aunque la formulación que acabo de mencionar pueda alarmar, la tesis subyacente me parece obvia. Para conocerse a sí mismo, uno tendría que ponerse a prueba en situaciones muy diferentes, arriesgando una y otra vez en pro del autoconocimiento. Contrariamente a ese imperativo maximizador, propugno que el propio sujeto (agente) ha de limitar libre y voluntariamente el elenco de situaciones en las que pretende investigar quién es, y cómo es. Todo ello respetando la libertad de cada cual de ponerse en situaciones límite.

Otro tanto diría de las agencias colectivas, subrayando al respecto las facetas temporales del conocimiento, que al fin y al cabo también resulta de acciones. El conocimiento del pasado ha de ser gradual, y en el fondo limitado. En cuanto al futuro, hay que asumir las condiciones de incertidumbre, considerándolas como propias, no como un factor puramente externo. El aparato perceptivo y cognitivo de cualquier especie, incluida la humana, es limitado, sin perjuicio de que pueda mejorar con el tiempo y con la ayuda de las tecnologías. Mejorar el conocimiento propio o ajeno es una cosa, maximizarlo otra. Todas estas propuestas dependen de una tesis básica de la ciencia del bien y el mal, a saber, los bienes y los males son componibles, y por eso se manifiestan conjuntamente. No hay una ciencia que sólo verse sobre los bienes, y que sólo pretenda el bien, si dicha ciencia es consecuencialista.

RQ. Pasando a la teoría axiológica formalizada, en la lista de los doce subsistemas axiológicos que enuncias (pp. 535-7), ¿no se mezclan valores, bienes y males, a veces indiferenciadamente (al menos en primera aproximación)? ¿Cuál sería el orden de emergencia entre los tres elementos señalados?

JE. Puede ser, no lo niego. Desde el momento en que opté por definir los bienes y los males en base a los valores, es lógico que los valores, los bienes y los males estén profundamente vinculados entre sí. Te diré incluso que esas definiciones que propuse me parecen mejorables, sobre todo porque utilizo las nociones de sujeto y objeto para distinguir las virtudes de los bienes, y los vicios de los males. Como ya he dicho antes, desconfío de esa oposición, tan clásica en filosofía, y no sólo en filosofía. La ciencia del bien y el mal cuyas bases he propuesto tiene grandes limitaciones, la que señalas es una de ellas. A título hipotético, y sin perjuicio de que ulteriormente rectifique lo que ahora voy a decir, seguiría afirmando que los males están en el origen de los bienes y, por ende, que los disvalores preceden a los valores. La Ciencia del bien y el mal a la que invito a los lectores y lectoras no es una ciencia positiva, sino negativa, es decir crítica.

RQ. Finalmente, te declaras, y lo argumentas continuamente, pluralista y no monista, lo cual es lógico; sin embargo, quizás quede una duda razonable respecto de ello cuando vemos la relación tan estrecha que marcas entre racionalidad y valores. Al hacer depender directamente la racionalidad de los valores, del funcional axiológico Fs (p. 540), ¿no se introduce una suerte de monismo –axiológico- en el origen de la racionalidad humana?

JE. Creo haber respondido antes a este comentario, pero intentaré dejar más clara mi postura. Aunque propugne un determinado modelo de racionalidad, la axiológica acotada, no digo que esta sea la única modalidad de racionalidad. También en teoría de la racionalidad soy pluralista, por eso distingo cinco modelos de racionalidad, como mínimo. Como cualquier valor, y la racionalidad es un valor, estamos ante una cuestión de grados. A mi entender, entre las varias formas de racionalidad hay algunas que son preferibles a otras. Pero no niego la virtualidad de las otras formas de racionalidad, sobre todo en determinadas situaciones. No hay una única forma de racionalidad, sino varias. Tampoco son infinitas, ni innumerables. Por lo mismo, no hay humanidad, sino humanidades. También en este aspecto podemos mejorar en filosofía.

RQ. Muchas gracias.