

INDAGACIONES SOBRE UNA ÉTICA DE LA OPINIÓN

[Publicado como “Indagaciones sobre una ética de la opinión”, en Luis Núñez, Ed., *Ética pública y moral social*, pp. 133-161, Noesis ISBN 84-87462-23-5, Madrid, 1996]

Es probable que la conjunción de los conceptos de ética y opinión resulte chocante a los oídos de nuestros contemporáneos porque, como es bien sabido, formamos parte de una cultura que pese a mantener la ética en un rango teórico casi sublime la aparta, con uno u otro motivo, de infinidad de menesteres en los que podría tener algo que decir. Que pudiera llegarse a calificar como contrario a la ética sostener y emitir una determinada opinión, seguramente nos suena tan extraño como, por ejemplo, hablar de una obra de arte perversa. Por otro lado, el conjunto de teorías según las cuales el significado de un mensaje depende del receptor ha acentuado el subjetivismo con el que se considera cualquier clase de pensamiento u opinión. Me basta este somerísimo esbozo para subrayar que la extrañeza que pueda provocar el enunciado de estas indagaciones podría testimoniar un cierto grado de oportunidad en las mismas, pues, si no me equivoco, en la medida en que la producción de teoría no se vea como una actividad precisamente moral estaremos atentando contra las posibilidades de una vida mejor, más razonable y humana.

Me propongo analizar con algún detenimiento las ambiguas relaciones entre los ideales éticos que llevan a defender como un bien la libertad de opinión y cierta clase de ideales a los que (recordando al viejo Aristóteles) podríamos llamar dianoéticos que tal vez pudieran ser interpretados como principios ligeramente propensos a relativizarla. Ello sucede porque los primeros principios aludidos consideran la emisión de una opinión o conjetura suponiendo la licitud de que cualquiera exponga su parecer ante los asuntos que le parezca oportuno (suponiendo además no solo que hay derecho a opinar sino que las distintas opiniones enriquecen el debate), mientras que la segunda clase de principios consideran esa misma situación desde el punto de vista de su fundamento teórico en relación con la cuestión, es decir suponiendo que hay opiniones que iluminan y otras que oscurecen (hay opiniones pertinentes y atinadas y hay también otras que nada aportan¹), y que, por tanto, aunque la condición escéptica y la actitud crítica sean recomendables por sí mismas, no estaría de más que la participación y los discursos de quienes justifican su originalidad o extravagancia (tan comunes hoy día) en que no se dejan sujetar por dogmas y/o prejuicios viniera acompañada de precisiones que edifican y extienden el saber y no solamente de impertinencias; la aplicación de ambos principios viene a coincidir en un punto que me gustaría subrayar: el que un pensador responsable identifica plenamente al preguntarse si él tiene (o no) algo que decir en relación con cualquier tema². Pretendo,

¹ Pero cuya existencia no es indiferente ni a la calidad de las opiniones establecidas ni al progreso del saber porque, como mínimo, incrementan el nivel de confusión y suponen un riesgo cierto de sinrazones y errores adicionales.

² A estos efectos, entiendo por opinión cualquier proposición o discurso que pretenda contribuir al saber en la forma que fuere. Es indiferente que se trate de ciencia, filosofía o política (por no citar más que algunos géneros) pues lo decisivo es la intervención en un ámbito que se ha de suponer orientado por la voluntad común de producir un avance en el conocimiento.

pues, examinar una cuestión que afecta a la vez a lo que se podría considerar una ética profesional del pensador y también a las reglas ideales que deberían presidir cualquier disputa intelectual. Ni que decir tiene que no está en cuestión el significado jurídico y político de la libertad de opinión: lo más que se podría decir desde este punto de vista es que se suele realizar una traslación inapropiada de cierto principio de presunción de inocencia a un terreno (el académico o de la teoría) en el que la discusión racional y cierta agresividad intelectual no deberían necesitar paliativos³.

Los hombres de hoy vivimos en una situación paradójica desde el punto de vista del saber. En ninguna otra época han contado nuestros semejantes con una cantidad lejanamente parecida de conocimientos fiables, de saberes interesantes, útiles y verdaderos. En lógica armonía con esta situación puede decirse que los filósofos que no reconocen el valor de la ciencia no existen. Ello configura una situación en principio ideal que, no obstante, tiene sus riesgos específicos: si, por un lado, aportar cualquier novedad significativa, asumible y que suponga una mejora clara es cada vez más difícil⁴, por otro, en cambio, las oportunidades (y las obligaciones) de publicar están a la orden del día. El corolario es simple: se aumenta la literatura porque aunque hacer precisión es difícil, guardar silencio es aún más incómodo. Sin embargo, aunque el respeto a los hechos, su reconocimiento y su uso como punto de partida para la investigación está ampliamente asegurado, en todo lo demás, estamos, de alguna manera, peor que nunca y, en consecuencia, buena parte de nuestras grandes discusiones (éticas y de otro tipo) prosiguen denodadamente el esclarecimiento de los modos en que hemos de lograr un acuerdo. Por lo demás, vivimos en una sociedad que aprecia sobremanera la novedad, que vive de ella, que la precisa y ese hecho le produce a uno -no siempre, pero si las más de las veces- la impresión de que muchas buenas gentes corren detrás de una nueva opinión de plástico para deshacerse de la incómoda opinión de madera natural porque aún nadie le ha descubierto su nobleza. El reinado de la novedad es no sólo paradójico sino tiránico, porque toda novedad es frágil frente a la siguiente: el principio de la rotación, la *obsolescencia planificada* que inquietaba a Marcuse, nos deja permanentemente inermes frente a la *vanguardia*, incluso si, como es sólito, esta vanguardia se instala en la década, cuando no en el siglo, mediante la explotación de técnicas de persuasión y mercadotecnia aplicadas con excelencia: es lo que acontece cuando la vanguardia se sucede a sí misma. En

³ Ello es así porque aquí el riesgo consiste en que se tome en consideración hipótesis que no conducen a nada, en que circulen nimiedades con el mismo ropaje que conviene al análisis riguroso y documentado, en que la necesidad se disfraza con las galas de la sabiduría: el riesgo, en suma, consiste en que no se ejerza a fondo el supuesto que hace especialmente recomendable la libertad de opinión misma, en que no se piense.

⁴ Es muy difícil aportar algo realmente relevante en cualquier campo y lo es, sobre todo, porque es punto menos que imposible llegar a saber lo que se sabe y lo que no se sabe respecto, casi, a cualquier cuestión. En los saberes que crecen por acumulación el problema es menor y la tentación obvia es aplicar la acumulación a las áreas del saber que no la precisan. Por lo demás, pensar bien no siempre ha estado al alcance de cualquiera. Hay, además, una especial dificultad que añadir a todo ello y es que no existe filosofía sin filósofos, de manera que en la formación de estos cada época se juega una parte importante de su destino especulativo porque no siempre se llega a estar a la altura de lo que se precisa. No estoy sugiriendo, sin embargo, que la tontería sea insuficiente para explicar los fárragos y desatinos y que precisemos recurrir a la maldad: la tontería es proteica y casi omnipotente.

fin, la ciencia se complementa con la moda y sobre los goznes de esa extraña alianza gira la rueda de nuestros días.

En mi opinión, y es sólo una metáfora, del mismo modo que una sociedad sin clases medias es explosivamente inestable, el espíritu del tiempo tampoco puede contentarse con la sola presencia de una minoría poderosa -la ciencia y la tecnología- y una inmensa mayoría depauperada, alimentada tan solo con la moda y la novedad, con el periódico y el *zapping*. Es preciso que exista una amplia clase de opiniones fundadas, es necesario que la Filosofía nos defienda de la ciencia y fortalezca a la opinión, de manera que podamos vivir en una sociedad razonable. Si se supone que la única especie de verdades sólidas se encuentran en las ciencias y en lo demás estamos ante la mera subjetividad estamos sentando las bases de una cultura insensata, de una aldea global estupidizada y enferma. No hay que extrañarse, por tanto, si el nivel de los saberes no se traduce en valores culturales de signo humanista o racionalista, o al menos, no abiertamente tendentes a la irracionalidad, porque ese cultivo no se da de modo espontáneo. Formamos parte antes que de una cultura del conocimiento, de una cultura de la confusión que, como todo lo que se vende, ha encontrado también sus partidarios y propagandistas. No creo que sea necesario insistir mucho en cómo -merced a las razones urgentes de la novedad- junto a la ciencia florece, además de la beatería científicista, que sabe mucho más de lo que nunca ha llegado a saberse, la paraciencia y las más enloquecidas versiones de cuanta pseudociencia sea posible concebir.

La tolerancia de que nuestras sociedades hacen gala no sabe encontrar remedio a tal estado de cosas: nos consolamos con la benévola creencia de que tal vez no lo haya, o que, de haberlo, pudiera resultar peor que la enfermedad. El hecho es que es punto menos que inevitable que el prestigio del saber esté en manos de quien no tiene la capacidad de juzgarlo porque el abismo que reina entre el saber común y la capacidad técnica para entender cualquier asunto mínimamente relevante tiende a crecer de modo casi exponencial. Siendo esto así, es claro que -al menos entre nosotros- los créditos se conceden a ciegas y una vez concedidos se propagan con la fecundidad de la mala hierba.

Apenas puede haber duda de que cualquier floración de confusas y seductoras simplezas y afirmaciones sin mayor fundamento puede considerarse, desde un cierto punto de vista, como parte del impuesto que -con cierto gusto- se ha de pagar por vivir en sociedades en las que se garantizan las libertades de pensamiento y palabra. Lo que resulta menos defendible es el papel que ciertos intelectuales y filósofos profesionales han decidido jugar ante una situación como la sucintamente descrita. Se da el caso de que buena parte de los herederos de una tradición gloriosamente crítica se han vuelto repentinamente mansurrones (sin renunciar a los gestos propios de la insumisión) frente a las añagazas de la sociedad del espectáculo, produciendo un tipo de doctrinas que favorecen desmesuradamente la propensión a confundir el derecho de opinión con algo rotundamente distinto y que se parece bastante a una supuesta democratización de la infalibilidad hecha posible por la hinchazón mediática del que habla y el correlativo derecho de quien con él se identifica.

Cuando se sostiene que, puesto que no existe en la práctica -fuera de nosotros mismos- ni criterio ni instancia ni autoridad concebible que nos muestre la verdad en cada una de las situaciones y problemas posibles, se han sentado las bases para que nada de lo que se le ocurra a cualquiera pueda razonablemente ser considerado como erróneo. Ello acarrea en la práctica el indeseable supuesto de que el único fondo de provisión del pensamiento es el propio intelecto y corre serio riesgo de confundir la libertad de la inteligencia con la estulticia desatada, porque una vez que la relevancia social homogeneiza las opiniones del sabio con los torpes discursos del necio el final es previsible. La inteligencia y la razón que han venido creciendo a costa de su enfrentamiento tenaz y profundo con toda clase de desvaríos nunca se han visto tan seria y sistemáticamente amenazadas como en el día de hoy. La razón⁵, no ha tenido nunca tantos ni tan poderosos enemigos: pese a ello no cumple ser pesimista sino atenerse con más escrúpulos que nunca a las buenas reglas del oficio, aunque ello suponga habitualmente renunciar por completo al mercado de la fama. No convendría, por lo demás, extremar el diagnóstico aunque sólo sea para no incurrir en uno de los males que lo justifican cual es el de prestar crédito y atención, cuando no homenaje, a la notoriedad infundada o poco fundada, hábito intelectual y moral nada infrecuente y que podríamos considerar como una enfermedad de la estimativa, como una exageración de la exageración.

La versión académica de la clase de cuestiones que suscita esta situación puede formularse del modo siguiente: es claro que el primer mandato de una ética de la opinión es el de la libertad, pero ¿nos hemos preocupado suficientemente de establecer si existen mandatos ulteriores y de examinar en qué consisten?

1. Historia mínima del término "opinión"

Buena parte de los términos filosóficos experimentan mutaciones de significado a lo largo de la historia. Si nos fijamos en el término **opinión** es fácil dar con un par de cambios especialmente importantes. El término aparece entre los presocráticos y hay un hermoso texto de Jenófanes, que Sir Karl Popper, ha citado en varias ocasiones⁶, que nos advierte de hasta que punto

"ningún hombre conocerá nunca la verdad sobre los dioses o sobre

⁵ Entiéndase que hablo del buen sentido y no de ninguna dramatización ni fuerza oculta de la historia: la buena dialéctica, la mera posibilidad de someter a debate los fundamentos de cuanto se dice, la creencia de que no todas las opiniones y creencias son igualmente lógicas, iluminadoras y valiosas.

⁶ Por ejemplo en *Conjeturas y refutaciones*, 5, xii. Vid. B. Magee, *Popper*, Grijalbo: Barcelona 1.974, p. 37.

cuántas cosas digo; pues aunque por azar resultara que dice la verdad completa, sin embargo no lo sabe. Sobre todas las cosas no hay más que opinión"⁷.

Supongo que la razón por la cual este texto gozaba de las simpatías popperianas es su alusión al conocimiento en sentido objetivo -"la verdad completa": algo que puede decirse, aunque tal vez no podamos nunca estar seguros de que aquello que decimos es la tal verdad- y, al tiempo, su nítida advertencia crítica respecto a la falibilidad de los conocimientos humanos, que están urdidos en una red de opiniones de la que penden las creencias de los hombres y de la que es imposible librarnos mediante una supuesta superación de sus limitaciones⁸.

Sin embargo, cuando Platón utiliza y consagra el término **opinión (doxa)** lo hace de modo negativo, contraponiéndolo a conocimiento verdadero, al subrayar su falta de fundamento o referencia (en el ser o la realidad, por así decir) y su carácter en cierto modo intermedio entre el saber y la ignorancia, su condición, en fin, de saber sobre lo que está entre el ser y el no ser, sobre lo cambiante⁹.

En su origen, pues, **doxa**, u opinión es una forma del **logos** o discurso caracterizada de modo privativo, que se sostiene a falta de algo mejor; esta caracterización del concepto subyace de algún modo en el uso moderno de opinión -que sigue oponiéndose a ciencia y distinguiéndose de lo que no es discutible, de los hechos- aunque, como veremos muy brevemente, las notas características del uso moderno de este término lo colocan en una tesitura muy distinta, en un contexto que favorece el olvido de sus peculiares limitaciones.

En el pensamiento moderno el término **opinión** pasará a desempeñar, sobre todo, dos nuevas funciones que lo alejan de las carencias que están presentes en su sentido original. La clase de discurso al que se llama opinión suele ser considerada desde el punto de vista de las libertades públicas, y pasa a ser algo de lo que se habla, sobre todo, en relación con el público, la **opinión pública**. De este modo la opinión se substantiva en tanto que adquiere un doble perfil: sociológico y jurídico político. Por un lado -aspecto sociológico- la opinión no precisa sujeto que la sustente sino que se convierte en realidad con títulos propios y peculiares, y, en consecuencia, se propende a olvidar la calidad que pueda tener en cuanto **logos**, y, por otro lado -aspecto jurídico político-, la **opinión** se convierte en un derecho que emana de la autonomía del sujeto cuya emancipación es correlato de la afirmación del poder del pueblo soberano.

⁷ El fragmento está recogido por Sexto Empírico. Cito la versión de Kirk y Raven, *Los filósofos presocráticos*, Gredos: Madrid 1970, p. 255.

⁸ En efecto, de este estilo es el comentario popperiano en *En busca de un mundo mejor*, Paidós: Barcelona, 1994, pp. 249 y ss.

⁹ Vid. por ejemplo, *República*, V, XX, 477 a, b.

En cuanto privilegio y marca de la libertad subjetiva, el derecho a la propia opinión se propuso como una superación de la estrechez de lo dogmático, como una relajación, primero, y una abolición, después, de los límites que a la libre conciencia del sujeto imponían diversas especies de autoridad. Tener opinión es ser libre. Tener opinión equivale a ser un igual a cualquiera, a ser ciudadano, a tener el mismo derecho de decisión y la misma dignidad.

Pero este estadio político y jurídico de la libertad de opinión como conquista de la autonomía se iba a ver pronto sobrepasado en cuanto se derrumbó la creencia en una realidad comprensible y, en cierto modo, obvia, en cuanto se problematizó la relación del hombre consigo mismo y con las cosas, lo que sucedió cuando el idealismo dio el paso de la libertad de indeterminación a la libertad trascendental y, de ahí, espíritus más alegres dieron un nuevo salto en el vacío.

2. De la libertad del sujeto a la negación del objeto.

Históricamente, en paralelo al descubrimiento teórico del sujeto que lleva a cabo la modernidad, aparece un individuo que no parece que haya de rendir cuentas a nadie, y al que posteriormente, en virtud de los postulados igualitaristas de la democracia, ha habido que someter, por el contrario, una amplia clase de explicaciones: esa clase de sujeto capaz, por ejemplo, de inspirar el justamente famoso editorial del New York Times que se quejaba de las dificultades que el ciudadano medio experimentaba para comprender los conceptos y teorías de la nueva Física¹⁰. La pretensión de que aquello que no se entiende de modo vulgar es un engaño o una trampa es la versión sociológica, más o menos tardía, de una cierta proclamación de la soberanía del sujeto que se llevó a cabo por la Ilustración en su lucha contra la pretendida mentira instalada en la tradición, la religión y la metafísica. Ese objetivo desenmascarador sostiene una lucha que, con este mismo sentido, se prolonga y se extiende a través de las llamadas "filosofías de la sospecha", marbete con que cabe describir, al menos, a Marx, a Nietzsche y a Freud que, en cierto modo, encuentran sospechosa de mentira a la misma Ilustración.

De nuevo la presencia pujante de la ciencia y su incompatibilidad histórica con la religión y con la metafísica vino a resultar decisiva. La ciencia actúa en un doble sentido, desde el punto de vista de su significación sociológica: establece un modelo de saber que descalifica el valor de lo que no es ciencia (de la filosofía, de las creencias etc.) y mina de modo continuo y persistente la confianza en un universo de suyo inteligible, en un mundo en el que la actividad humana (y la ciencia misma entre otras cosas) adquiera y

¹⁰ Me he referido a este notable ejemplo en otra ocasión. Vid. J.L. González Quirós, "Para una crítica de la razón periódica", en A. Álvarez de Morales y C. García, Eds. *La botica de los clérigos*, Universidad Complutense: Madrid, 1992, p. 58.

conservar plenitud de sentido. La ciencia es interpretada y recibida de un modo acosmista, tanto porque no se puede decir nada con seguridad respecto del todo, como porque en su misma metodología resulta especialmente disolvente de aquello que ella no alcanza. Desde el punto de vista del significado filosófico, la ciencia pone realmente difícil el programa a quien quiera hablar por sí mismo de las cosas: el refugio corriente está en hablar de aquello de lo que la ciencia no puede, sea la estética o (con menos motivo) la ética, sea la relación del lenguaje con los referentes o la analítica existencial. Pero las sustancias y esencias (nombres técnicos de las vulgares cosas que pueblan el mundo ordinario) se han visto arrastradas por el desagüe de la bañera en que los modernos estaban bañando al niño.

Cuando a todo ello se añade el impacto producido por el contacto de Occidente con otras culturas, el ámbito de la opinión y el de la libertad parecen quedar entrelazados y sin fundamento común alguno. De modo que la conquista de la libertad viene a confundirse con un enfrentamiento con la nada, con la muerte de Dios, con la necesidad de reconocer que el mundo es solo la huella de ese desconocido que es cada uno de nosotros. Nunca el sujeto experimentará en la práctica de modo más radical aquella soledad que, en el laboratorio de su propia mente, había experimentado Descartes. La solución cartesiana consistió en engancharse, sin duda que a la desesperada pero no de forma incoherente, a Dios: la solución posmoderna es salir a la calle para leer el periódico y ver que, en realidad, no ha pasado nada. Y una vez hecha esta rotunda comprobación olvidarse de todo lo demás.

La libertad del sujeto vino a suponer, pues, la abolición de la relevancia del objeto, y, al menos en un sentido, su plena desaparición después. Si, por el contrario, se cree de algún modo en la mismidad de las cosas y del mundo, la tarea del sujeto no será crearlas sino describirlas y, puesto que no tiene otro remedio que hacerlo desde la libertad, esa tarea habrá de ser, desde su origen también una tarea ética.

3. La opinión entre la metafísica y la ética.

Es común suponer que la mente de los modernos se abrió paso frente a la supuesta universalidad del sistema de creencias y valores de la época medieval de tal manera que la libertad de pensamiento y la de expresión se hubieron de considerar conquistas frente al autoritarismo y el oscurantismo. De este modo se estableció un clima intelectual que considera preferible, el triunfo de la libertad individual a la consecución de la verdad: es lo que de modo paradigmático se expresa en la preferencia de Lessing por la búsqueda de la verdad frente a la simple posesión y goce de ella¹¹.

¹¹ "Si Dios sostuviera en su mano derecha toda la verdad, y en su mano izquierda la pasión por buscarla, aún con la condición de que al buscarla habría de errar siempre, y me hablase: ¡Elige! Yo escogería humildemente tomar su mano derecha y decirle: ¡Padre dámela! La pura Verdad a Ti sólo te pertenece". *Wolffenbüttler Fragmente*.

El prestigio de la nueva ciencia actuó de ariete en la implantación de una nueva conciencia que -entre otras cosas- suponía se podrían llegar a establecer con igual seguridad los preceptos necesarios para la vida feliz y la sociedad justa. Tanto en Spinoza como en Hume encontramos esa pretensión que la historia posterior ha desmentido con largueza.

Esa actitud crítica respecto a las afirmaciones de la tradición se refleja en el conjunto de la filosofía moderna -desde Descartes a Nietzsche, Wittgenstein o Heidegger, Hume y Kant incluidos- que está troquelada por una lucha contra lo establecido que parece ser casi el único rasgo común de buena parte de los filósofos modernos. Curiosa vocación anarquista que ha dado lugar a toda suerte de excesos en la cohorte paradójica de los seguidores. La filosofía contemporánea, esto es, amplios sectores de ella, parece haber heredado sin problemas esa condición de instancia crítica de cuanto viene del pasado -aunque lo que venga sea precisamente esa tradición- y en alguna medida por ello mismo, de mensaje destructivo frente a cualquier pretensión de obtener un conocimiento precisamente verdadero.

Un paso en verdad revolucionario se dará cuando -de modo tan poco claro como decidido- se pierda de vista que lo que legitima a una opinión en el espacio lógico de las cuestiones tiene poco que ver con el sujeto que la sostenga, cuando se comienza a poner en duda el valor de la verdad como idea capaz de regular el funcionamiento del mercado de las opiniones, cuando se da en suponer, por ejemplo, que no es la misma verdad la de Agamenón que la de su porquero, o que, como ironizaba Pascal, la verdad no suele ser la misma a ambos lados de los Pirineos. Sea pues por motivos de emancipación, de sospecha o de multiculturalismo nos encontramos con que la mayoría de las opiniones no tienen otra cosa a qué referirse como no sea ellas mismas, el valor con que se cotizan en su respectivo mercado. La opinión ya no se ve como algo propio de la autonomía y la libertad del sujeto, sino como un fragmento de un universo cerrado sobre sí mismo y que sólo a sí mismo se refiere. Si recordamos a Platón, la opinión deja de serlo, pierde cualquier connotación negativa porque no hay otra forma superior de conocimiento. La opinión pasa a ser de este modo la única referencia de sí misma: es el origen teórico de la democracia sociológica en la que lo único que cuenta son las encuestas.

Y si de Platón volvemos a Jenófanes, hallamos que se ha perdido esa conciencia de la falibilidad porque ha sido sustituida por el derecho del yo a pensar como quiera. En este caldo de cultivo, el derecho a la libre opinión puede confundirse con facilidad con la afirmación de que no existe nada que pueda considerarse como verdadero.

En el mundo de hoy, diversas fuerzas decididas a la relativización amenazan con convertir un ejercicio de masoquismo la pretensión de objetividad, con subvertir el orden razonable de las cosas consagrando la definitiva superioridad de los presuntos

valores de la retórica y de la mismidad de cada cual sobre los valores del saber y de la verdad. Desde el historicismo de los idealistas hasta el pragmatismo de los filósofos norteamericanos, un viento de subjetivismo e irracionalidad azota la, en cualquier caso, endeble morada en la que se ha de refugiar quien quiera tener alguna especie de aproximación a algo que pueda llamarse conocimiento verdadero.

Se puede reprochar a este análisis el que parece estar basado en la supuesta viabilidad y evidencia de alguna clase de metafísica y que, dado que este no es el caso¹², sobran las lamentaciones acerca de los marcos "externos" a la opinión que, además de no existir, cuando existen o se suponen son, (o se supone que son), inconmensurables con los de otras culturas. Bien, pues precisamente porque la metafísica es en exceso conjetural se precisa una ética más clara¹³ y una lógica más rigurosa y exigente.

¿Cuáles son los supuestos que permiten e inducen la confusión entre la libertad de opinión y el relativismo? Porque si la libertad de opinión tiene algún sentido positivo, es decir, si supone algo más en el plano del conocimiento que una conquista como pudiera ser, por ejemplo, la de la libertad de canto, es precisamente en tanto se parte de que el discurso de cualquiera puede contener elementos de verdad que hayan pasado inadvertidos, que de otro modo nadie iba a saber apreciar y que, por ello, la prohibición de una sola voz nos privaría también de la posibilidad de nuevos conocimientos, de la presencia de un testimonio que -de uno u otro modo- vendría a resultar siempre decisivo. Así pues, aún cuando haya habido una tendencia a identificar relativismo y libertad de opinión, será posible distinguir entre los fundamentos de ambas doctrinas, de modo tal que la defensa de la libertad de opinión (y en especial, cuando se recuerda el significado ético que necesariamente implica) no haya de confundirse con la aceptación -ni en el plano teórico ni en sus consecuencias prácticas- del relativismo. Por lo demás, el relativismo supone la negación del pluralismo, más precisamente de los límites de este que son quienes lo configuran y le dan pleno sentido. Por ello el análisis de lo que constituye los fundamentos y los mandatos de una ética de la opinión vendrá a ser también la base necesaria para una apología racional del pluralismo sin que haya lugar a su confusión con la promoción innecesaria del género de deformaciones y el desaliño intelectual que el relativismo permite y promueve.

4. La libertad del sujeto racional

¹² Es una concesión retórica: por supuesto no creo que haya ninguna metafísica que pueda ser enseñada como se enseña el abecedario, que tenga a la vez sencillez y utilidad. Pero eso no significa en absoluto que no crea que la metafísica es necesaria porque la identifiqué con la filosofía y ya he subrayado lo imprescindible que resulta para vivir de modo razonable.

¹³ A mi modo de ver, este es, por otro lado, el significado de la obra de Kant: no sabremos cómo son las cosas en sí mismas, pero sabemos a qué estamos obligados.

La capacidad del sujeto racional para hacerse cargo de las cosas, para entender el mundo en que vive, para tener proyectos, para lograr una imagen de sí mismo, es una característica que, al menos en nuestra tradición, se considera como parte de la definición esencial de lo que somos. La manera en que esa capacidad se explica y se concibe a sí misma es, por otro lado, problemática desde muchos puntos de vista. En relación con ello están la mayor parte de las discusiones sobre el entendimiento humano, sobre la naturaleza de la ciencia, sobre los límites de la razón, etc. cuestiones que pueblan de modo sobreabundante el universo de las doctrinas en la historia del pensamiento. Como es lógico, no se trata de reproducir aquí ninguno de esos problemas; nuestro objetivo es, ahora, otro: mostrar hasta que punto la indefinición en que se mueven los saberes sobre tal capacidad humana supone una serie de problemas que se pueden situar en el plano ético, en el universo de las argumentaciones acerca de lo que está bien y debe hacerse y también sobre sus contrarios.

Para este análisis es un punto de partida esencial el reconocimiento de que a la base de nuestra capacidad de intelección hay un cierto tipo de libertad. Es precisamente esa libertad esencial del entendimiento la que justifica sobradamente el que se considere absurda la imposición de límites arbitrarios y exteriores a lo que la inteligencia sea capaz de formular. Sin embargo, aquí anida el equívoco del que deriva parte importante de nuestros errores. Cuando se concibe la libertad del entendimiento de modo que este se supone ilimitadamente soberano frente a su objeto, cuando se pierde de vista el carácter absolutamente peculiar de su vinculación con ellos y con las cosas mismas¹⁴, con aquello que se somete a su juicio, entonces se está a un paso de arruinar la posibilidad misma de la argumentación, el fundamento del saber, la idea de lo verdadero.

¿En qué sentido y respecto a qué es libre el entendimiento? En primer lugar el entendimiento es libre respecto a los sucesos comunes de la naturaleza, es decir, no parece determinado por ninguna necesidad, por ningún mecanismo describible en principio. Es común suponer que es el cerebro quien determina nuestro entendimiento sea siendo su sede, su causa, su instrumento o como quiera decirse. Pero un sencillo argumento¹⁵ que se remonta nada menos que a Epicuro muestra que concebir las cosas de este modo implica un absurdo. En efecto, si suponemos que cuando llegamos a entender que, por ejemplo, "los números primos son infinitos" ese acto pueda estar causado por algo distinto a nuestra misma capacidad de entender que la anterior proposición se deriva inequívocamente de la condición esencial de tales números, entonces también podría ser el caso de que esas causas necesarias que supuestamente determinan mi entendimiento me llevaran a creer que "los números primos no son infinitos", de modo tal que o bien admitimos que mi entendimiento es libre (no está determinado, por así decir, físicamente)

¹⁴ Y con los problemas y las entidades teóricas que pueblan el Mundo 3 de Popper.

¹⁵ Me he ocupado más largamente de este tema en, J. L. González Quirós, *Mente y cerebro*, Iberediciones: Madrid 1994, pp. 261 y ss.

o bien admitimos que no entiende porque no es capaz de discernir a título propio lo verdadero de lo falso. Nuestra capacidad de reconocer algo como verdadero (y para esto vale tanto la famosa sentencia cartesiana "pienso, luego existo" como el más simple e irrelevante de los hechos que tengamos por verdadero) supone de modo evidente la libertad o indeterminación del entendimiento por cualquier otra cosa que no sean las relaciones inteligibles que se establecen entre los mismos objetos presentes al entendimiento. De manera que si mi cerebro, que es alguna clase de mecanismo (todo lo complejo que se quiera), fuese quien determinase la aceptabilidad del argumento euclideano sobre los números primos, entonces cabría añadir que la única razón por la cual (el ejemplo es de Bertrand Russell) es verdad que yo y mi supuesto e improbable lector somos hombres y no huevos escalfados depende del hecho de que los que creen ser hombres son mayoría respecto a los que se sienten huevos escalfados.

Por razones de índole semejante habrá que admitir no solo la libertad esencial del entendimiento, sino también el hecho de que el conocimiento es siempre argumentable y, como tal, perfectamente objetivo y nada elusivamente privado o subjetivo. Precisamente el carácter argumentativo del saber es el que permite ver que la rectitud de principio que reconozco a mi entendimiento no pueda confundirse con su infalibilidad. En otro sentido, aunque sea obvio que siempre se le pueden buscar nuevas vueltas a lo que damos por cierto, no es menos claro que por más vueltas que le demos lo hacemos por estar convencidos de que tras la consideración del peso de los argumentos llega algo como la evidencia o, en caso contrario, el retroceso a posiciones más firmes y la confirmación de ciertas suposiciones como meramente hipotéticas.

El drama de nuestra inteligencia consiste en que es capaz pero limitada, en saber que la realidad es más compleja que nuestras entendederas, que no sabemos con certeza hasta que punto son relevantes ni nuestras intuiciones ni nuestras convicciones. Sin embargo, esta intuición de que nuestro entendimiento es fiable ha llevado a extremos curiosos en la escala que lleva del escepticismo al dogmatismo. Y ha producido, en la época moderna, la convicción de que cada individuo es soberano respecto a sus creencias como lo es respecto a sus decisiones. Pues bien, esta soberanía es, desde luego, limitada. Lo es, en primer lugar, porque no dicta ni el carácter ni la presencia de los objetos (aunque los condicione de algún modo) y, en segundo lugar, porque el entendimiento está subordinado, de algún modo, respecto a las *reglas* del pensar que él mismo es capaz de establecer, y a las limitaciones de nuestra condición. Por lo demás, es obvio que el entendimiento no es la única forma de contacto con la realidad y que las otras formas de conocimiento tienen ciertos derechos a matizar y relativizar las pretensiones excesivas del entendimiento, puesto que el idealismo sin límites sería la filosofía propia de un sujeto inmortal.

La idea de verdad recoge en su genealogía la creencia griega de que lo verdadero se manifiesta independientemente de mi y, además, se reconoce mediante el razonamiento. Pero recoge también la idea moderna de que la verdad aparece en medio de

abundantes falsedades y mentiras y de que su reconocimiento es subjetivo. El compromiso entre ambas intuiciones es inestable, no puede zanjarse de una vez por todas. De manera que mi libertad no es solo la libertad de principio que me faculta para conocer a título propio, sino también la libertad que me exige el tener que pronunciarme por la verdad de creencias incompatibles, por la elección de una verdad entre las distintas flores del mal. En la práctica, el resultado es la liberación del sujeto racional frente a los prejuicios sin fundamento, en la teoría, la pendiente resbaladiza que hay entre reconocer e inventar, la que hay entre las dos mismas acepciones que "invención" tiene entre nosotros: aquello que hallo, pero también aquello que pongo en el ser, lo que sólo existe en tanto en cuanto yo lo realizo.

Desde el punto de vista ético la libertad de opinión se limita en cuanto el sujeto se somete de buen grado a la aceptación de que existe un límite a su discurso y que ese límite está puesto por el hecho de que nada vale lo que se afirma si lo que se afirma no es, de algún modo, verdadero. La idea de verdad cumple, por tanto, un menester ético en cuanto subordina la libertad del entendimiento a un mandato racional, a un mandato que se impone en función de su propia contextura, de algún modo, como se impone la evidencia de que el número de los números primos es infinito. Pero ese límite es un límite muy severo, más severo a medida que se es más exigente, a medida que se sabe lo mucho que no se sabe. Y es un límite formal, por cuanto la verdad me limita aunque yo no la conozca y, de algún modo, precisamente, en cuanto no la conozco. Pues si la conociera como tal, no sería un límite para mi conocer sino, en todo caso, para mi deseo, pero esta es otra cuestión.

Esta libertad del entendimiento no es, por tanto, una libertad negativa, sino positiva, no consiste en que no haya límites externos sino en que no existen otros límites que los que el sujeto se ponga. Pero en relación con el conocimiento no hay tampoco libertad negativa porque la limitación no consiste en que el conocimiento verdadero me deje pensar lo que yo quiera, sino en el hecho de que yo he de pensar con acuerdo a lo verdadero. Aquí está la diferencia respecto a la libertad en su aspecto político que es, esencialmente, negativa: consiste en que nadie me impida pensar y decir lo que me parezca oportuno. Pero esa libertad que es exigible frente a los demás hombres y frente al poder, carece de sentido tanto frente a la verdad como frente a los buenos argumentos.

5. La ética del pensamiento

Lo que introduce la ética en el mundo del pensamiento, como en cualquier otro ámbito, es el hecho de que no estamos solos. Lo que aparta a la ética del mero capricho y la configura como un saber es el hecho de que, en tanto seres racionales queramos fundamentar argumentalmente nuestras conductas. Lo que une ambas

situaciones es el hecho de que tendemos a engañar y a engañarnos, a conformarnos con la apariencia que rinda buenos frutos olvidándonos de la verdad: y lo que acaso sea disculpable en el ámbito práctico -al fin y al cabo se trata de vivir- no lo es en el ámbito de la teoría donde lo único que importa es la verdad y no ni Agamenón ni el porquero.

El hombre solo no podría engañarse, no tendría para que. Podría equivocarse, pero jamás, es de suponer, se mentiría a sí mismo. La forma en que la mentira es lo contrario de la verdad es distinta a la forma en que el error le es contrario. Por ello, una ética que ordenara evitar el error no tendría mucho sentido, aunque si lo tiene la que ordene (cuando se sabe que es tal) no propagarlo, porque eso es ya mentir y la mentira es de imposible justificación si no se asume el derecho exclusivo a obrar como si sólo nosotros importáramos, si no se es un solipsista práctico. La falsedad y la mentira son incompatibles con el ideal de la comunicación, con la decisión de compartir una vida razonable y de cooperar en el progreso del saber mediante argumentos racionales. Por tanto, lo que una ética del pensamiento y de la opinión ordena no es solamente el no mentir, sino obrar de acuerdo con las pautas del pensamiento que mejor eviten la propagación del error y la falsedad, que mejor promuevan el verdadero saber, aquello que, por ser como es, es siempre una especie de lugar de encuentro, parte de un camino que no es preciso recorrer en solitario. Y aún más, la evitación de aquellas formas del discurso que puedan ocultar con su espesor una información más correcta. Esta ética puede llegar a ser muy exigente y, al menos en apariencia, a chocar con el mandato del *sapere aude!*. Porque en verdad ocurre que no siempre estamos seguros de si lo que pensamos es o no cierto, aunque estemos seguros de que es lo que pensamos. La verdad de nuestras opiniones no siempre es evidente y nuestro convencimiento no constituye evidencia sino que cuando está fundado se apoya, de una u otra forma, en ella.

La ética del pensamiento es, por tanto, una ética de la moderación y la prudencia, no podría ser, en ningún caso, una ética de la transgresión. La transgresión puede ser una opción en el ámbito de lo social, pero no es una alternativa razonable en un ámbito como el del conocimiento en el que deben primar los ideales y la objetividad por encima de las peculiaridades y los deseos. La primera obligación de una opinión habría de ser la de situarse en ese ámbito, la de referirse tanto a lo que se sabe como a lo que se discute, huyendo del enmascaramiento de lo que se afirma: una obligación de claridad, en cierto modo, y una obligación de audacia sin duda alguna. La opinión ha de estar documentada y fundada y ha de exponerse con nitidez, arriesgarse al desmentido, a la falsación, no refugiarse en la nebulosidad de la mala dialéctica en la que todos los argumentos son pardos. Dicho sea de paso, aquí encontramos un tipo de criterios absolutamente válidos para distinguir al escritor del filósofo (aunque la miopía social los confunda y el decoro impida la atribución de nombres pretenciosos), y al artista del sabio¹⁶. Es de suponer que, a su modo, también el escritor y el artista buscan una verdad, y

¹⁶ Indirectamente, la suposición de que la metafísica es una de las ramas de la literatura (fantástica) está bien como ingeniosidad borgiana, y aunque oculta tras su ironía el hartazgo frente a muy frecuentes excesos, no resulta un criterio admisible para entender la específica función del filósofo.

desde luego pueden contribuir a que aumente la luz: pero no están obligados por un canon tan estricto como el que vincula a quienes pretenden saber antes que cantar, pues estos no pueden ser contradichos, aunque sí puedan ser olvidados o preteridos.

¿Cuál es, pues, el fondo de provisión que dota a las opiniones de una ética propia? Sin duda alguna su imbricación en la geografía propia del saber y, por ello, su referencia directa al fondo de lo sabido y su respeto estricto de la corrección argumentativa, que es, por supuesto, algo más amplio que la mera lógica. Ello supone y exige un esfuerzo peculiar, porque nos obliga a hablar desde una altura determinada, a partir de una experiencia personal y de un trato familiar con los problemas. En tanto en cuanto la opinión se ofrezca como testimonio exclusivo de la subjetividad (una recomendación del suicidio¹⁷, por ejemplo), la opinión se aparta del marco de referencia en el que puede adquirir valor que es, por principio, un ámbito intersubjetivo, discursivo y dialéctico. De ahí que, aunque la caricatura sea también una forma de expresión, pero no la forma canónica de la representación, la incursión en el ámbito de las doctrinas ajenas con el propósito de la ridiculización es también una forma de conducta inmoral, porque el desacuerdo no autoriza a la incomprensión (aunque la incomprensión sea frecuente causa de desacuerdo) ni se justifica con el esperpento. El mandato de la hermenéutica, a veces tedioso sin duda, es el de una interpretación benigna, aunque sin confundir las proposiciones con nubes algonosas que tan sólo sirven para fundirse, confundirse e intercambiarse. Es el trabajo que ha requerido, más que la buena intención (siempre supuesta), lo que avala la calidad ética de una opinión y de una interpretación de la opinión ajena. Smullyan ha propuesto una máxima (que el mismo relaciona con el principio de tolerancia de Carnap) aplicable a lo que aquí se defiende: "En vez de tratar de demostrar que tu oponente se equivoca, trata de descubrir en qué sentido puede tener razón"¹⁸, lo que vale tanto como decir que se ha de suponer que quien sostiene una opinión tiene buenas razones para hacerlo, de modo que quien no las tenga comete un doble fraude pues atenta al tiempo al principio de racionalidad y al principio del diálogo.

Hablar por hablar carece de interés, aunque pueda ser divertido. Publicar por publicar puede ser interesante para la vanidad del que lo hace, sobre todo si su vanidad es barata. Pero ambas son actividades que, si se pretenden convincentes y relevantes, se han de insertar en una red de conceptos, problemas y argumentaciones cuyo conocimiento previo obliga a la no repetición (o, en su caso, a la cita) y no autoriza a decir cualquier cosa.

Es un hecho que la filosofía ofrece ese aspecto precisamente, el de que cualquier cosa puede ser dicha. Sin embargo, la palabra *puede* es aquí clave; veámoslo un

¹⁷ Como algo distinto a una argumentación. Una argumentación en este terreno, además de improbable explicación de lo que el suicidio sea, ofrecerá a la vista también sus puntos débiles y, en cualquier caso, no constituye ninguna parte de un saber conocido y reconocido.

¹⁸ Raymond Smullyan, *5000 años a. de C. y otras fantasías filosóficas*, Cátedra: Madrid 1989, p. 202.

poco más de cerca.

1. **Puede** decirse cualquier cosa porque de hecho se han dicho toda clase de cosas contradictorias, absurdas, irrelevantes. Este *poder* es el que corresponde a lo meramente pensable, que es un continente infinitamente más amplio que el de lo verdadero, en el que, además, se incluyen numerosas cosas que no son siquiera pensables (no refieren nada, o refieren un absurdo etc.) que pertenecen al ámbito aún más amplio de lo *decible*.

2. Y **puede** ha de entenderse también en el sentido de que nada ni nadie debería impedir a quien quisiera hacerlo decir cualquier clase de cosa. Es el poder de la libertad en su sentido meramente legal y político.

3. Sin embargo hay muchas proposiciones que **no pueden** decirse en el sentido de que no deberían decirse, porque no son verdaderas: es decir, o son manifiestamente falsas (*quoad omnes* o *quoad sapientes tantum*, como distinguían los escolásticos) o bien no hay razones suficientes para suponer que sean verdaderas. Este es el ámbito en el que el pensador debe atenerse a una ética exigente en la que se pueden leer los siguientes mandatos:

1. Guardar silencio cuando no se tiene nada que decir que no haya sido dicho (aunque repetir siempre es necesario: es la enseñanza al que no sabe).

2. Guardar también silencio si no se sabe si lo que piensa es mínimamente verosímil y ha de trabajar más todavía hasta hablar de ese asunto. Esto no atenta contra la necesidad de conversar: ese momento en que, en una atmósfera de confianza, hay que emplear más sugerencias que convicciones; lo importante es conversar para entender, para saber mejor lo que sabemos y lo que no sabemos.

3. No ofrecer como verdadero aquello de lo que no se está seguro. No confundir su seguridad con un argumento y distinguir sus intuiciones de sus razones. Ser implacable con los propios prejuicios. Sígase un consejo de Bertrand Russell: "Verifiquemos cada día para nosotros, por lo menos una verdad desagradable, y notaremos que es tan útil como la buena acción diaria de los *boy scouts*"¹⁹. El fundamento de ello es que hay que aceptar la verdad aunque no nos convenga, porque lo que hace ser a la verdad nada tiene que ver, en principio, ni con nuestros deseos ni con nuestras decisiones.

4. Mostrar los puntos débiles de cualquier argumentación propia sin construir una red de excusas que presente los contraargumentos como excepciones que nada objetan a la validez de la tesis.

5. No implicar suposiciones que se muestren válidas sin que haya argumentos para ello. No ser esclavo de la moda, aunque la moda se vista de seda. La

¹⁹ Bertrand Russell, *La conquista de la felicidad*, Espasa-Calpe: Madrid, 1978, p. 224.

moda obliga a lenguajes y puede complicar innecesariamente la exposición de las cosas. Hay que hablar con los contemporáneos, pero no siempre es necesario hacerlo únicamente con ellos. El síndrome de Estocolmo puede aparecer también cuando somos víctimas de la ilusión según la cual aquello de que se habla y los que lo hacen son quienes tienen la razón: no siempre es el caso.

6. Procurar no sustentarse en afirmaciones cuyo fundamento se desconoce. Este mandato tiene una versión positiva que no se opone al principio de benignidad sino que lo complementa: ser todo lo crítico que se pueda ser, tan crítico con uno mismo como con lo que no se comparte.

7. Lo *dicho* no confiere ninguna categoría ontológica especial. Que algo se afirme o se piense no implica, de ningún modo, que sea verdad. La repetición de lo dicho tampoco. El error puede ser un lugar común y en ello se parece a la verdad, pero lo que hace ser verdadera a la verdad del saber no es, precisamente, su posibilidad de ser lugar de encuentro. No confundir la *política lingüística*, la manera de decir las cosas, con las cosas que resultan dichas. En el mundo del pensamiento vale más una verdad inelegante y desaliñada que una hermosa necedad. El lenguaje sirve para comunicar pero también oculta y disfraza. Conviene la claridad, siempre que sea posible, y desechar el eufemismo intelectual si es que callarse no hace al caso. La retórica y la ironía son armas muy poderosas: la una construye y la otra descubre la debilidad. Pero ambas sirven a su dueño y no deben ponerse en lugar de la nada.

8. Desechar los paradigmas que abdican de lo verdadero porque son excusas del conformismo. Una cosa es el escepticismo hacia nuestras capacidades (y las de cualquiera) para acertar, la conciencia de nuestra falibilidad, de nuestros condicionamientos fisiológicos, psicológicos, históricos, políticos y culturales o de cualquier otro tipo y otra la suposición de que todo es relativo, la renuncia a la verdad a ir tan lejos como se pueda. No es imposible acercarse a la verdad aunque sea muy difícil, como no es imposible batir el record de los 100 metros. Para hacerlo hay que estar cerca del punto de ruptura, no conformarse con avanzar de cualquier modo y hay que conocer cuál sea nuestra pista y nuestra especialidad. No es imposible progresar porque hay que distinguir la marca personal de la marca mundial, aunque el establecimiento de esta no sea tan obvio como el de las especialidades atléticas. Pero el entrenamiento debe hacerse del mismo modo, porque sin densidad espiritual es imposible siquiera intentarlo.

9. La distinción de géneros es decisiva. No es lo mismo la filosofía que la literatura porque aunque se pueda considerar la dedicación a la filosofía como una de las bellas artes²⁰, la filosofía no tiene sentido si se hace fuera del espíritu de la buena ciencia, fuera de la subordinación a la creencia en la verdad. Esto significa que la filosofía es algo más que el testimonio personal o el estilo de cada cual, algo más que la marca de una época o que la participación en una gran conversación sobre no se sabe qué. La filosofía

²⁰ Como brillante y recientemente ha hecho Daniel Innerarity en *La filosofía como una de las bellas artes*, Ariel: Barcelona, 1995.

sólo se justifica por la apuesta por la verdad posible, por el apoyo en la plena capacidad y validez de las razones aunque la inmensidad de las preguntas nunca pueda ser por completo satisfecha.

10. El filósofo debe creer en algo como la objetividad del Mundo 3 popperiano e insertarse en ella para, si está en su mano, traspasarla, llevarla más allá de donde estaba en cualquiera de las innumerables direcciones en que puede ser recorrida. Frente a la inmensidad de esta tarea siempre cabe la tentación del abandono, de la renuncia a lo verdadero: vano intento que no hace sino añadir caminos que a nada conducen en una red compleja en la que, pese a todo, abundan las posibilidades, los senderos no hollados y las cuestiones abiertas.

11. Hay también un problema, digamos, de oficio. Ofrecer nuestras opiniones con toda la información necesaria, pero sin añadidos que no son del caso²¹. Procurar la claridad evitando la oscuridad innecesaria. Ser lo breve que sea posible, todo lo que permita el sistematismo y la retórica que se requiere.

Podría extenderme más en estos y otros mandatos, pero creo que se puede entender con claridad el fondo común. Creo, a su vez, que deben ser recibidos desde la afirmación que ha procurado fundar en los apartados previos: no estamos seguros de cómo es la realidad pero no debemos olvidar la obligación que nos dicta el ejercicio de nuestra propia razón: ser inteligibles es el único camino posible para llegar al conocimiento verdadero y, sin creer en ello, carece de justificación racional seguir hablando.

Me parece necesario llamar la atención sobre hasta que punto existe una incompatibilidad lógica entre estos, y otros, mandatos y las exigencias de la sociedad del espectáculo, de algunas formas de entender la participación de los filósofos y los científicos en la cultura de masas. Como ya argumenté en otra oportunidad²², la conversión de la filosofía en noticia es una mala noticia porque supone el riesgo evidente de subvertir categorías propias en aras de otras singularmente inadecuadas sin beneficio para nadie. Existen límites a la popularidad aunque el papel, o la pantalla, lo aguanten todo.

6. Pluralismo y sentido

²¹ Para toda esta enumeración me ha sido muy útil el análisis, enfocado a otra cuestión, de H. Paul Grice (cuyo conocimiento debo a Wenceslao Castañares a quien agradezco sus demás sugerencias), en *Logique et conversation*, (Communications, 30, (1979)).

²² J. L. González Quirós, *La filosofía periódica*, (Nueva Revista, 30, VII-1993, pp. 52-63.)

Para terminar, me parece oportuno salir al paso de una objeción que podría insinuarse ante las afirmaciones anteriores. Podría suponerse que todo ello implica un rechazo del pluralismo y, por ello, una amenaza a la libertad. Sin embargo creo que ello sólo se podría temer si se confunde la creencia en la verdad como valor con una defensa fundamentalista de determinadas opiniones a las que supuestamente se pueda conceder el privilegio de ser la encarnación misma de la verdad de las cosas en el orden que sea. No está a nuestro alcance semejante proeza. La idea de verdad es un horizonte y un fundamento, a la vez que una calidad que suponemos en determinados juicios. Pero es obvio que la verdad no está nunca a nuestra entera disposición, que no podemos descender por entero el velo del misterio ni hacer de lo que creemos saber un dogma sin sentido preciso. El pluralismo debe ser visto como la consecuencia lógica de la peculiar apertura humana a la realidad, de la inabarcabilidad de las cosas, de los muchos caminos para aumentar el saber y la conciencia que están ante nosotros. En suma, de la libertad de los hombres que consiste en la capacidad de perseguir y reconocer la verdad pero nunca en la de dominarla o abarcarla por completo. Así considerado, el pluralismo es el fundamento teórico de la tolerancia en el mundo de la práctica. No obstante, tanto el pluralismo como la tolerancia tienen sus límites, precisamente por ser opciones argumentables, por ser hallazgos de la razón en su afán por proteger cualquiera de los caminos de acceso al conocimiento verdadero. Dichos límites se fundan en una adecuada interpretación conjunta -sin confusión ni exclusión- de estas dos proposiciones:

1. Sin subordinación a la idea de verdad no tiene sentido el conocimiento racional.
2. La verdad sin más nunca está disponible por completo ni está enteramente a nuestro alcance.

Por la primera nos vinculamos a un ideal que está fuera de discusión, de modo tal que renunciamos a valorar nuestro conocimiento con otros criterios que los veritativos, por más que no esté siempre a nuestro alcance una determinación exacta y definitiva de su valor. Por la segunda confesamos nuestra propia debilidad y confiamos en que el buen sentido con el que declinamos el dogmatismo sea compartido por cualquiera que tenga algo que decir, de tal modo que el pluralismo viene a ser la versión consecuente de la atención que somos capaces de prestar a discursos distintos del nuestro sin que ello obste para que seamos tan exigentes con ellos como lo somos con nosotros mismos.

El pluralismo es, por tanto, una consecuencia de la ética de la opinión que manda subordinar esta al valor de la verdad y someterla a una crítica mediante la argumentación, de manera que cualquier voz que comparta el designio de fondo deba ser oída con independencia de la valoración que merezca el discurso que esgrima. El pluralismo es, por tanto, una reserva de sentido por la que se subordina la iniciativa individual a un orden superior, a una verdad que siempre está más allá de nuestros deseos.

Lo que no está incluido ni en el pluralismo ni en la ética es el respeto

bobalicón a las necesidades prestigiosas, ni el gesto según el cual da todo lo mismo porque nunca llegaremos a saber nada definitivo: admitir esto supone una renuncia a la legitimidad del pensar, a su libertad plena. En el terreno del pensamiento el pecado de idolatría, la adoración a un dios falso, es imperdonable porque nos sume en el abismo. Tal vez sea lógico que en el ámbito político se respete a quien tenga el poder aunque sus títulos no sean del todo legítimos: los conservadores siempre lo han hecho así, de modo que debe ser útil y hasta razonable. Pero en el ámbito de la opinión, la sumisión a la apariencia y al poder, a la propaganda y al mandarínato, a la escolástica forzada y al ídolo local o del momento son errores muy graves. So capa de pluralismo algunos pretenderán construir cosmovisiones de campanario, argumentos de alcance autonómico o distrital, escuelas que se apacientan en el privilegio administrativo. Ante esa estirpe de mansedumbre y conformismo hay que recordar que el respeto a la persona no alcanza a sus opiniones porque estas nada valen como tales por pertenecer a alguien en particular. Frente a la sumisión al poder hay que ejercer sin frenos artificiales la libertad del entendimiento, la legitimidad de la crítica. En cuanto a la necesidad disfrazada de ensayo es evidente que hay que proceder con la acuidad del pensamiento certero sin confundir la generosidad intelectual ni la piedad personal con la cohonestación de la tontería y la insignificancia. Ser crítico es una obligación para cualquiera a quien importe la verdad; ser iconoclasta es una práctica muy saludable con tal de que no se endeece a la erección de nuevos altares sin mayor fundamento como lo son siempre los altares del yo, de modo que no se ha de confundir la extravagancia con un síntoma de creatividad. Con frecuencia los más inofensivos son capaces de ser los más revolucionarios, porque sólo quien se dedica con paciencia y tesón a trabajar ocultamente estará en condiciones de aportar algo distinto a lo que ya se ha dicho.

Según ha recordado recientemente Álvaro Delgado Gal²³, Stuart Mill llegó a recomendar, incluso, que se fomente la excentricidad porque el pluralismo es un bien en sí mismo. Evidentemente el riesgo para el pluralismo no nace de reconocer cualquier clase de preeminencia a la verdad y a la libertad, sino de la presión social que la escuela, la prensa y los poderes sociales puedan ejercer en una determinada dirección para imponer un punto de vista que estimen políticamente correcto. La paradoja de este tiempo es que, por mérito de las técnicas de propaganda (en lo que podemos considerar su fase post-orwelliana) lleguemos a ahogar el pluralismo y la libertad con la excusa hipócrita de imponer su vigencia. Esto no pasará, sin embargo, mientras existan personas capaces de dedicarse al saber, mientras subsistan instituciones y medios que permitan la vida de quienes amen la discrepancia y la filosofía, de aquellos que, como en cierta ocasión dijo Gilson, saben que, fuera de la verdad, nada es interesante.

²³ *Los límites del pluralismo*, FAES, Madrid 1995, p. 27 y ss.