

«LA DIALECTICA DE LIBERTAD Y CULTURA»

■ Conferencias de Pedro Cerezo Galán

Sobre «La dialéctica de libertad y cultura» versó el curso universitario que del 19 al 28 del pasado febrero impartió en la Fundación Juan March Pedro Cerezo Galán, catedrático de Historia de la Filosofía de la Universidad de Granada. El profesor Cerezo analizó en cuatro conferencias la relación dialéctica entre libertad y cultura, considerada desde el doble plano de la filosofía y las ciencias sociales, como introducción a una lectura de los conflictos inherentes a nuestra sociedad industrial avanzada.

Ofrecemos a continuación un resumen del ciclo.

Toda definición en concreto de la libertad exige referirse al régimen de instituciones culturales en que se encuentra operando. Este constituye su lugar específico de nacimiento. En cuanto conducta significativa por fines y valores, tiene que producirse, incluso cuando es subversiva, dentro de un marco institucional donde se contienen las pautas explícitas de comportamiento y el depósito de significación vigente en una sociedad determinada. No hay, pues, una libertad pre-cultural o meta-cultural, salvo que se entienda por estos términos la exigencia ética por realizar la libertad más allá del horizonte de una determinada cultura, trascendiéndola así hacia un nivel más alto de organización social.

Siempre la libertad se inscribe en una cultura y se realiza como cultura, en la misma medida en que no es naturaleza. Tanto los análisis fenomenológicos como los socio/antropológicos coinciden en este punto. El comportamiento humano, a



PEDRO CERESO GALAN, cordobés, nació en 1935. Es catedrático de Historia de la Filosofía de la Universidad de Granada y anteriormente lo fue de la de Barcelona. Ha sido Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de Granada y fue Secretario del Departamento de Filosofía de la Fundación Juan March de 1973 a 1976. Entre sus publicaciones figuran «Teoría y praxis en Hegel» (en «Estudios sobre Hegel», 1973); «Palabra en el tiempo. Poesía y filosofía en Antonio Machado» (1975) y «La Voluntad de Aventura» (1984).

diferencia del animal, se caracteriza por la posibilidad de instituir un mundo objetivo, como su morada específica en la realidad. Como dice Merleau-Ponty, «no tiene significación, sino que es significación»; es decir, no se limita a organizar el espacio circundante sobre un montaje frío —impuesto por su sistema instintivo y el «a priori» sensorio/motriz de su especie—, sino que inviste de significación o de valor objetivo a los complejos estimulantes, al poder verlos tal como son en sí, esto es, más

allá del valor funcional que tengan para su organismo. Por eso la dialéctica específica del mundo humano no es la mera circularidad entre organismo y medio, tal como la vio Uexkull, sino la espiral de un progreso indefinido, según los productos objetivos de la cultura inciden sobre la misma actividad libre, que los ha originado, proporcionándole nuevas condiciones y posibilidades de ejercicio.

En convergencia con este planteamiento fenomenológico, se muestra el análisis socio/antropológico de Arnold Gehlen. El hombre es un «ser de carencias», pero por lo mismo, sólo es viable como un «ser activo», que ha transformado su inespecificidad orgánica en *chance* de libertad. Debido a su carácter incompleto, desde el punto de vista biológico, —hecho que ya había señalado Kant en su *Antropología*— el hombre se ve en la necesidad de inventar su vida. Su indeterminación biológica, la variabilidad y plasticidad de sus instintos y el mismo arcaísmo de sus órganos abren en él un «hiato», o suspensión de automatismos, que le permite el ensayo de conductas de rodeo y exploración. Este *hiato* funcional —en lo que radica Gehlen la noción de alma— le hace estar «abierto al mundo», mediante *actos de descarga* y desagüe de los complejos estimulantes en las redes del simbolismo, y *actos de conducción* de la vida, arbitrando sistemas de respuestas, inspiradas en el interés por la realidad. Ambas especies de actos constituyen la trama de la cultura. Las diversas necesidades del hombre, ya sean éstas instrumentales, simbólicas u organizativas, según la clasificación de Malinowsky, se han ido plasmando en funciones objetivas, que definen el perfil de cada cultura.

Las instituciones no son más que las formas operativas en que se estabilizan y normalizan estas funciones. Este marco institucional forma el espacio específico de la actuación humana, siendo tanto el supuesto como el producto de la libertad.

También en la caracterización del espacio institucional hay una sorprendente convergencia entre la filosofía hegeliana del espíritu objetivo y la moderna teoría social. Hegel ya hizo notar el fenómeno de «extrañamiento» con que el espíritu subjetivo vive en el régimen de cultura. No reconoce en sus productos, de modo inmediato, la objetivación de su poder. Estas determinaciones le presentan «el aspecto de una apariencia exterior» y se le ofrecen en «la forma de la necesidad». Constituyen, pues, ante él y sobre él, a modo de un destino, que se le impone en virtud de una lógica inmanente. Y la moderna sociología ha reconocido en la institución este carácter de objetivación y cosificación de fines y motivos de conducta, que en otro tiempo fueron conscientes, y que luego se han solidificado en formas anónimas de actuación. Se trata, pues, de una intencionalidad cristalizada y pública, que forma parte de la herencia social, y en esta misma medida actúa sobre el individuo como la cosa más natural del mundo, de espaldas a su reflexión, al modo de una segunda naturaleza. Ha sido mérito de A. Gehlen mostrar cómo las instituciones operan en el hombre en cuanto sucedáneos del instinto, supliendo la función que éste tiene en la vida animal, en el sentido de una estabilización y normalización de la conducta. Sirven, por tanto, para descargar y conducir la vida humana. *Descarga* en cuanto exoneración de una

conciencia expresa y reflexiva acerca de los fines y sentido de la acción; y, a la vez, en cuanto garantía de una satisfacción duradera de la necesidad, aliviando así de la presión de la misma. Y *conducción de la vida*, porque suministran formas objetivas y públicas de desarrollo de determinadas tareas y dominación del reino de la necesidad.

En definitiva, en la institución la libertad toma cuerpo. Adquiere su figura social de existencia. Tiene el marco referencial último en que cobran sentido y valor sus acciones. Y, sin embargo, estas reglas objetivas definen un espacio equívoco, que a la vez que posibilita la libertad, condiciona de múltiples maneras su ejercicio y hasta compromete su autonomía.

El conflicto cultural

Esta ambivalencia es la base del conflicto cultural, o dicho en otros términos, la cara y la cruz de la libertad en el régimen institucional. De un lado, desde el punto de vista positivo, la libertad encuentra en las instituciones un depósito de significación y unos patrones de conducta, que la dispensan de la tarea de reinventar el mundo. Este ahorro de energías se orienta así hacia un nuevo orden de actuaciones, en función de nuevos problemas y necesidades, surgidos a partir del nivel primario de satisfacción. Por otra parte, al estabilizar la conducta, la institución permite un desarrollo de los propios sistemas operativos, una exploración de sus posibilidades, especialmente relevante, como ha hecho notar Gehlen, en los sistemas de creencia y valoración, que de no ser institucionalizados, no podrían

haber mostrado toda su potencia significativa.

Vista, sin embargo, desde el lado negativo, toda institución implica constricción e inercia. Ya G. Simmel se refirió a este conflicto inmanente a la cultura, cuyos perfiles trazó sobre la base de presupuestos nietzscheanos. Hay, según él, una oposición real entre la vida creadora y la forma. La primera, en cuanto voluntad del artista, busca el ensayo permanente de sus posibilidades, el juego creador de la innovación y la destrucción. La segunda, en cambio, tiende a la fijación y cosificación de sus figuras de un modo inerte. Y, sin embargo, la vida sólo puede realizar su poder creativo mediante la forma, plasmando su poder en el mundo de la bella apariencia, que debe ser destruido y renovado cuando amenaza al ímpetu del creador. El conflicto creador vendría a ser así una expresión del conflicto trágico de Apolo y Dionisos, tal como Nietzsche lo vislumbró en el *Origen de la Tragedia*. Este no es, con todo, el único perfil del conflicto. La antinomia se muestra también en otros planos. Así, por ejemplo, entre la tendencia a la socialización de la conducta —«la absorción por el yo social», que decía Ortega—, y la exigencia de la autoafirmación personal como individuo autónomo. O, en otro orden de cosas, entre la complejidad y tiranía de la norma y la búsqueda de originalidad. En todo caso, la esencia del conflicto define un típico fenómeno de alienación: las formas culturales se independizan de su origen en la necesidad y la creatividad humanas; adquieren autonomía funcional y acaban por imponerse a su propio creador. Se llega así a una inversión radical de la relación libertad/cultura.

Esta pierde su referencia original a la vida, y se hipostasia como otra vida superior que, al decir de Ortega, exige servicio y veneración. Se ha perdido, por así decirlo, el régimen de salud institucional.

La vivencia de este divorcio y antagonismo entre cultura y vida/libertad origina los distintos fenómenos con que caracterizamos la crisis cultural: ante todo, la desorientación vital por falta de referencias objetivas, o porque se ha perdido la fe en ellas. Pero en la medida en que no se cree ya en las instituciones, falta un horizonte estable de conducta. Utilizando la expresión orteguiana, el hombre no sabe a qué atenerse; a qué estrellas vivir. La inseguridad y la inquietud constituyen, pues, el talante específico de la crisis. Falto, por otra parte, de una base objetiva de existencia, el hombre se refugia en lo privado o busca formas de convivencia, exentas de vínculos objetivos. Al no contar con canales fluidos y eficaces de comunicación, suele tender a formas operativas por acción directa o refugiarse en arcaísmos. En definitiva, se produce una deformación afectiva o sentimental, según la expresión de Gehlen, análoga a la neurosis de un animal al que se hubiese debilitado su base instintiva. No es extraño suponer, en consecuencia, que toda crisis institucional libera una corriente de subjetividad —inquietud existencial, negatividad crítica y actitud de ensayo—, en definitiva, de libertad a la búsqueda de nueva institución.

El malestar de la sociedad industrial

Esta situación de subjetividad desorientada, en autoensayo permanente de sus posibilidades, la

encontramos reflejada, al comienzo de la modernidad, en la obra de Montaigne. Y una situación semejante define la post-modernidad, es decir, el momento en que se pierde la convicción de fe en la racionalidad científico/técnica y se experimentan dramáticamente las antinomias que origina la civilización industrial.

El carácter definitorio de las instituciones occidentales es precisamente la *forma industrial*. Esta no consiste sólo en la producción masiva y automatizada, a través de las distintas instituciones, de bienes y servicios, sino en el poder de transformación radical de la realidad. A diferencia de la técnica clásica, la técnica moderna no cuenta con un orden objetivo de naturaleza en que inscribir sus acciones. Ella misma prescribe este orden y, por así decirlo, produce una legalidad, que es toda ella fruto de la convención. La realidad ha perdido, pues, todo valor objetivo intrínseco. Ha quedado reducida, tal como ha mostrado Heidegger, a mera disponibilidad (Bestand) y producto (Gegen-stand) de la constructividad del hombre, el nuevo sujeto demiúrgico, dotado por vez primera en su historia de un poder absoluto de dominación. La construcción artificial alcanza a todos los niveles y esferas de la realidad. Incluso al propio sujeto; de modo que lo decisivo de la técnica moderna es la capacidad de reproducción artificial y auto-objetivación de los poderes específicos del hombre, mediante la cibernética.

Contemplada desde los intereses de la libertad, la civilización técnica ofrece también una fisonomía ambivalente. Por una parte, nunca el hombre ha estado más en posesión de sus capacidades y ha extendido su

FUNDACION JUAN MARCH
CURSOS UNIVERSITARIOS 1984/1985

La dialéctica libertad y cultura

PEDRO CEREZO GALÁN



FEBRERO 1985

Martes, 19
LIBERTAD E INSTITUCIÓN

Jueves, 21
EL CONFLICTO DE LA CULTURA

Martes, 26
EL MALESTAR DE LA CIVILIZACIÓN INDUSTRIAL

Jueves, 28
LA CRISIS DE LA RAZÓN OCCIDENTAL



Todas las conferencias tendrán lugar a las 19,30 horas en la Fundación Juan March, Canaliz. 77. 28020 Madrid. Entrada libre.

poder más ampliamente sobre la necesidad: el control de las fuerzas naturales y su manipulación al servicio de la utilidad humana; la erradicación, no sólo lógica sino efectivamente posible, de toda miseria; el dominio de los propios procesos orgánicos, la capacidad de remodelación del medio físico y social, etc., pueden hacernos creer que nuestra época es la realización de aquel *regnum hominis* que soñara Bacon al comienzo del mundo moderno. Incluso la extensión planetaria de la racionalidad tecnológica genera un tipo de comportamiento más sometido a cálculo y previsión; más unificado, por tanto, en sus reglas de procedimiento. Pero, de otra parte, el nuevo poder tecnológico, autonomizado en su lógica inmanente, que

no es otra que la eficacia, supone el mayor desafío imaginable a la libertad, como capacidad de autodeterminación del sentido de la propia existencia. Por vez primera, el hombre no cuenta con un «plan global» (Jünger/Schelsky) para concebir el todo del proceso en desarrollo. Las mutaciones son tan veloces, y tan profundas las modificaciones de las circunstancias humanas, en virtud de la misma incidencia sobre la sociedad de los ingenios técnicos, que ya no es posible concebir un plan sistemático de ordenación del conjunto. Las mismas posibilidades técnico-científicas, puestas en juego, determinan así el curso ulterior del sistema, que es, por tanto, inabarcable.

Se ha generado, además, tal como ha hecho notar Gehlen, una experiencia de segunda mano, ante la imposibilidad práctica de adoptar una posición personal sobre el curso de los acontecimientos. La extensión e intensidad de los flujos de información, la complejidad de los procesos en juego de una trama casi inextricable, la interacción de los acontecimientos a escala planetaria, y la sobredeterminación de los hechos por el *plus* interpretativo de la noticia, proporcionan «un abstracto conjunto de informaciones leídas u oídas» (Gehlen), que sustituye a aquella experiencia directa, de primera mano, todavía posible en la cultura pre-industrial. Y otro tanto ocurre en el universo de las acciones. Estas están mediadas por una red de informaciones y motivaciones, que actúan casi siempre a niveles subliminales, o bien se delegan en el ámbito de los especialistas, de los expertos, ante la dificultad prácticamente invencible de hallar por sí mismo una respuesta satisfactoria. La misma moral

se vuelve también de segunda mano. Los sentimientos morales son muy frecuentemente inducidos, manipulados, y generan a veces un aumento de responsabilidades ante el lejano, que no van acompañadas de la capacidad de responder adecuadamente a su requerimiento. Este hiato entre responsabilidad y respuesta genera un debilitamiento de la conciencia moral, que puede rayar en el más craso conformismo.

Dos casos paradigmáticos muestran a las claras la mutación cualitativa de la libertad en las instituciones de la civilización industrial. Tanto la institución política —el Estado democrático de derecho—, como la institución escolar —la educación del nuevo ciudadano— pasaban por ser, en los momentos de mayor optimismo ilustrado, los exponentes máximos de la institucionalización del *ethos* democrático. Sin embargo, el nuevo perfil que adquieren estas instituciones en la era industrial echa por tierra estas esperanzas. El Estado de bienestar se ha convertido en un Estado gestor de servicios y se ha visto obligado, por tanto, a la adopción de patrones organizativos específicos de la empresa industrial. Por otra parte, las mismas exigencias derivadas del desarrollo tecnológico le han hecho concentrar un inmenso poder de administración, que hacen de él un Estado técnico. La burocratización se ha vuelto decisiva y ha logrado extenderse, como mostró Max Weber, más allá de la función pública propiamente dicha, al mismo seno de la sociedad civil. Surge así una nueva forma de poder tecnocrático y burocrático —el poder por la competencia funcional y la eficacia de los resultados— que contradice en muchos supuestos al *ethos* democrá-

tico occidental —el poder legitimado por la representación—. Max Weber ya diagnosticó los recelos mutuos y colisiones entre burocracia y democracia —entre la gestión eficaz y la participación política— que hoy ha dado lugar a una entera remodelación de las relaciones de poder. Se trata, por otra parte, de una nueva forma de dominio que se legitima directamente en virtud de su eficacia para alcanzar determinados resultados y erradicar cualquier disidencia; capaz, por tanto, como ha mostrado Marcuse, de verificar también cualquier hipótesis y producir los hechos que puedan justificarlo. De este modo, el poder político se autorreproduce con la misma lógica que gobierna el sistema tecnológico.

Una mutación semejante se ha producido en la institución escolar. El viejo sueño ilustrado de la salvación por el conocimiento (Spinoza) funcionó mientras se trataba de liquidar, sobre esta base, el antiguo régimen y preparar las condiciones de la cultura industrial. Pero en realidad, el hombre devenía por la cultura ciudadano del nuevo Estado democrático, sólo en tanto se le había convertido previamente en productor, es decir, en miembro activo y útil del proceso de autorreproducción de la vida. No es extraño, pues, que la lógica de la eficacia acabara convirtiendo la educación escolar en un mero apéndice del sistema productivo, sin otra finalidad trascendente que suministrar el nivel técnico de instrucción adecuado para poner al hombre al servicio de la mega-máquina productiva, administrando así su conducta, en tanto productor y consumidor. El vaciamiento ético de ambas instituciones —la pérdida conjuntamente del sentido ético/político y de la educación signifi-

cativa— hablan muy elocuentemente de la amenaza que se cierne hoy sobre la libertad.

La forma industrial es tan sólo una consecuencia del proyecto cultural o «idea directriz» (Hauriou), que ha determinado la cultura moderna desde su carta fundacional. Se trata del *logos de la dominación*, capaz de fundar el universo de nueva planta, tal como confiesa orgullosamente Descartes, y convertirnos así en señores y dominadores de la naturaleza. El viejo sueño platónico de una axiomática de las formas se lleva a cabo ahora, en la obra de Descartes, como una ciencia universal del cálculo y la medida —*mathesis universalis*— que puede aportar la ley de construcción de todo objeto, porque cuenta con los conceptos puros que posibilitan su definición geométrica. No es extraño, pues, que el método analítico/sintético de Descartes se haya convertido en la lógica inmanente de la producción técnica.

La crisis de la razón occidental

Con esta matematización del pensamiento, la razón pierde, como ha mostrado Husserl, su carácter normativo para la vida. La crisis de la razón presenta, pues, dos lados complementarios: por uno, supone el desarraigo de la razón y su pérdida de significación en la vida del hombre; del otro, implica la desorientación de la vida, entregada a instancias subjetivas irracionales (pasiones, sentimientos) o supraobjetivas institucionales, sin un criterio de juicio interior.

Ambos fenómenos —desarraigo y desorientación— tienen que ver, según los análisis de Husserl, con el triunfo de la matematización. En virtud de la

abstracción matemática, el mundo de la vida (*Lebenswelt*), esto es, el mundo de la significación vivida con sus específicos intereses de conocimiento y de acción/comunicación, fue vaciado de significación y sustituido/remodelado por el mundo construido lógico/matemático y sus productos técnicos. A su vez, la matematización convirtió al pensamiento en mera *técnica* de cálculo y previsión, en un órgano de construcción objetiva, que se legitima a sí mismo por su capacidad para conseguir cualesquiera resultados. Pero la tecnificación del pensar significa también la cosificación de sus procesos en el orden de lo práctico/inerte.

Las consecuencias inevitables de este planteamiento no fueron otras que el funcionalismo y positivismo de la razón, que ha acabado con el alcance crítico/conceptual de la Teoría filosófica, entronizando en el lugar de los conceptos objetivos los mismos hechos que se reproducen en la praxis social. Este estrechamiento positivista de la teoría ha conducido, por último, a una ceguera de la praxis, ante la incapacidad de la razón técnica para determinar fines objetivos de valor universal. El asalto a la praxis se ha llevado a cabo en dos tiempos, según Habermas: se empieza estableciendo primero la neutralidad axiológica de las ciencias (Max Weber) y se acaba creando un hiato insalvable entre dos universos —hechos y valores—, entre los que no cabe mediación. Perdida así toda referencia objetiva, la razón práctica se instrumentaliza y se reduce a una mera estrategia para optimizar nuestras acciones y alcanzar los fines predeterminados ciegamente en la vida social.

La salida de la crisis exige, pues, no sólo redefinir sino res-

catar aquel concepto de racionalidad práctica, *legisladora*, es decir, facultad de principios y de universalización de la vida, tal como la definió Kant, capaz de proponer fines objetivos y disponer de un criterio interno de contrastación de los mismos, según su valor moral, es decir, según su capacidad para promover comunicación progresiva y pacificación de la lucha por la existencia. La «vuelta a Kant», tras los excesos del funcionalismo y el instrumentalismo de la razón, se ofrece como la vía de emergencia hacia una

razón ilustrada, pero no ingenua, que ha descubierto que la más invencible alienación es la cosificación tecnológica del pensar.

La «vuelta a Kant», cualesquiera que sean sus caminos, ya se trate de la Teoría crítica de Frankfurt o de la Pragmática universal de Habermas, o de la Fenomenología de lo concreto (Merleau-Ponty) o del neo-contractualismo (Rawls) es hoy, según creo, el único camino practicable para salir de la crisis de la razón. ■

Los días 6 y 13 de mayo

FINALIZA EL CICLO SOBRE «DNA Y EXPRESION GENETICA»

■ Con las intervenciones de los doctores Borst y Ovchinnikov

Con dos conferencias de los doctores **Piet Borst** y **Yuri Ovchinnikov**, los días 6 y 13 de mayo, finalizará el Ciclo sobre «DNA y expresión genética» que está celebrando la Fundación Juan March en su sede desde el pasado 15 de abril, y en el que han intervenido otros tres destacados científicos: el Premio Nobel de Química 1980, **Walter Gilbert**; la doctora **Margarita Salas**, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, de Madrid; y **John B. Gurdon**, del Cancer Research Campaign-Molecular Embryology Group, de Cambridge (Inglaterra).

El día 6 **Piet Borst**, del Antoni van Leeuwenhoekhuis —Het Nederlands Kanker Instituut, de Amsterdam, hablará sobre «Gene rearrangements controlling gene expression» y será presentado por **Antonio Sillero**, de la Facultad de Medicina de la Universidad de Badajoz; y cerrará el ciclo el día 13 el doctor **Yuri Ovchinnikov**, del Shemyakin Institute of Bioorganic Chemistry, de Moscú, con una conferencia sobre «Transcription promoters and expression of heterologic genes», y presentación a cargo del Premio Nobel español **Severo Ochoa**.

Ambas conferencias, con traducción simultánea, darán comienzo a las 19,30 horas. La entrada es libre.

Este ciclo se enmarca dentro de la especial atención que la Fundación Juan March viene dedicando desde hace cinco años al área científica a través del Plan de Ayudas y Becas de Biología Molecular y sus Aplicaciones, y mediante la organización en su sede de ciclos de conferencias.