



Vivir más: el Documental como forma de indagación ética

Carlos Muñoz Gutiérrez

Aunque ninguna reflexión filosófica puede escapar de una intención ética, aunque nada de lo humano puede escapar a esa intención, particularmente, siempre me he resistido intencionalmente a escribir directamente sobre ética. Uno tiene la impresión de que, si después de más de veinticinco siglos de reflexión, no se ha escrito aún *el libro de ética que destruya, como en una explosión, a todos los demás libros*, es que hay algo profundamente equivocado desde el principio sobre este asunto.

Wittgenstein¹, a quien debemos la más aguda observación sobre la ética como asunto de reflexión racional, acertó al afirmar que en una taza de té no cabe más líquido que el que cabe. Así, para él, la ética no puede ser una ciencia, no puede añadir nada a nuestro conocimiento sobre el mundo o sobre la acción en él, porque el objeto de la ética, el Bien absoluto, no permite imaginar alternativas y por ello tampoco admite preguntas. Para ello habría que ponerse "*sub specie aeterni*". Salir del mundo para contemplarlo en su totalidad. La ética, como la estética, el sentido del mundo o su comprensión total es sobrenatural.

Aceptando, como no, la descripción de Wittgenstein de que la aprehensión del valor sólo es posible cuando diversas alternativas están presentes, quizá sea el momento de dejar de esperar el libro de ética que destruya todos los otros libros, para empezar a ver a la reflexión ética como una reflexión natural, humana y no sobrenatural. Al fin y al cabo, cada acción humana en el mundo tiene seguramente alguna alternativa.

La idea de la ética como aquella búsqueda del Bien, de la Virtud y de cómo encaminarnos a él una vez hallado, ha resultado efectivamente una reflexión sin sentido, algo de lo que el hombre es incapaz. Sin embargo, la ética, como reflexión racional, puede reformularse en otros términos. En términos humanos, tal vez, *demasiado humanos*.

La ética entonces seguramente no puede organizarse en un cuerpo teórico como pretendió Platón y todos lo que por su línea investigaron. Ni es una ciencia, ni una disciplina. Pero parece imprescindible una reflexión racional (entendiendo racional en un sentido que espero poder matizar posteriormente) asociada a toda actividad humana. La ética no es tanto una investigación sobre el Bien o la Virtud sino el modo de hacer que las vidas humanas resulten más humanas, más valiosas, mejores en último término. La ética no es separable de la vida humana, porque no es más que las maneras de vivir humanamente.

Sin más, este humanismo parece tener tan poco contenido como la tradición ética. El objetivo de este artículo es mostrar como este humanismo es lo más alejado, lo más distante, lo más enfrentado al esfuerzo platónico de producir una ciencia ética. Y espero poder poner algo de contenido a este humanismo invitando a los lectores a vivir más, aunque sea contemplando más vidas de las que nuestro reducido quehacer diario nos permite. La indagación ética es sencillamente la obligación de vivir en el contexto en que las vidas humanas se producen. Por eso vivir más, habrá de hacernos mejores.

En lo que sigue intentaré reconstruir cómo surge la idea de una ciencia ética y cómo se ha materializado y dominado a lo largo de la historia. Para caracterizar la vida humana haré uso de la indagación ética aristotélica. En este momento comprenderé-

¹ cfr. L. Wittgenstein. *Conferencia sobre ética*. Publicada originalmente en inglés en *The Philosophical Review*, enero de 1965. cito por la versión española de Paidós, Barcelona, 1989.

mos por qué no puede separarse el Hecho del Valor, porque no hay representación del mundo que no incluya una valoración y, para los hombres, no hay mundo que no empiece por su representación. Este plan de trabajo, naturalmente, no es original. Muchos autores han transitado estos caminos para ofrecer como alternativas a la ciencia ética la ficción, el arte, la literatura. Pero yo lo recorro ahora para detenerme en un formato que no ha recibido tanta atención: el documental. En él, argumentaré, los hechos y los valores se funden del mismo modo en que ocurre en las vidas humanas y se nos presentan a nuestra consideración forzándonos a revalorar las decisiones y las acciones documentadas. Esta revaloración, es decir valorar lo ya valorado es fundamentalmente la tarea de la reflexión ética.

El juicio moral habitual que podemos encontrar en nuestras vidas es bastante simple. Se formula en términos muy emocionales, como lamentos, como culpas, como alegrías: ¿Por qué el médico no me escucha cuando le digo tales o cuales cosas que me pasan? ¿Por qué ni me mira cuando me trata y sólo mira extrañas analíticas que dicen ser yo mismo? ¿Por qué la autoridad me penaliza sin contemplar toda la secuencia de los hechos, sin deparar lo que resulto relevante para la infracción y sin comprender por qué actué de esta manera y no según la regla? ¿Por qué la impartición de justicia resulta tan injusta en muchos casos? ¿Por qué la gran máquina burocrática diseñada para gestionar mejor y distribuir recursos, termina imposibilitando el trabajo y distribuyendo responsabilidades y culpas? ¿Por qué nuestros políticos en vez de solucionar problemas los crean? ¿Por qué mis seres queridos me hacen daño o por qué le hago daño a mis seres queridos?

A la postre éstas son las preguntas que formulamos, porque son estas cuestiones las que nos preocupan, apenan o entorpecen nuestros propósitos más duraderos, más cotidianos y más valiosos. De estas interacciones se agrandan o interrumpen nuestras vidas y en estas interacciones los hechos, las acciones de nuestros semejantes, las circunstancias de nuestros episodios, los elementos de nuestra toma de decisiones están cargados de valor. La reflexión ética cotidianamente profundiza en por qué el médico no me mira o por qué mi vecino se comporta así o por qué hice tal o cual cosa o por qué no dije aquello en lugar de esto. Por supuesto estas metaconsideraciones de la acción son los elementos de cualquier aprendizaje ético, son las claves a considerar para vivir mejor, para ajustar lo valioso, para detectarlo cuanto antes, para procurárnoslo y para cuidarlo una vez aprehendido. Sólo disponemos de nuestros episodios vitales y sólo viviendo más nuestro aprendizaje moral se verá enriquecido. Historias, cuentos, chistes, momentos vividos, vidas ajenas y propias, no hay más para la reflexión ética. El resto es como nos dijo Wittgenstein sobrenatural y en consecuencia inalcanzable salvo en la experiencia mística. Y ella es, si ocurre, también vida.

Ahora bien puestos a vivir más, cosa que sólo puede hacerse vicariamente, ¿cuál debe ser el tipo de discurso para hablar de lo humano? ¿De qué modo y mediante qué recursos formales, literarios, artísticos o discursivos, podemos acercarnos a la realidad sin tener que prescindir de sus características fundamentales? Las vidas humanas son únicas, exclusivas, contextualizadas en un complejo de relaciones entre personas, entre instituciones, entre cosas, entre valores. Ancladas en el transcurso del tiempo, enraizadas en territorios particulares, comunicadas, narradas, pensadas con palabras. Además, algo más crucial que hay que determinar es para qué queremos hablar de las vidas humanas. ¿Tenemos que hablar de ellas? Y si hay que hacerlo a qué propósito debemos servir, ¿cabe algún fin concreto que se asocie con la vida humana, que resulte del hecho de vivir y que convenga respetar sus propiedades?

Tal vez estas cuestiones nos coloquen en un estado de perplejidad, tal vez sean cuando menos absurdas. Porque parecen establecer un dilema singular: ¿Podemos o debemos hablar de las vidas humanas o tendremos mejor que callar? En el fondo, una vez que revisemos las producciones que a lo largo de la historia la curiosidad, el estudio o el asombro humano ha colocado en registros que sobreviven al tiem-

po, comprobemos que de las vidas humanas poco se ha contado, aunque haya sido, sin duda, el tema principal de estudios científicos, históricos, sociales o antropológicos; de ficciones del arte, novelas, tragedias, comedias; cuadros, fotografías, películas. Toda la producción intelectual, científica o artística parece tomar como objetos de estudio o de reflexión a la vida humana. Y sin embargo, ¿quién encuentra su retrato, quién encuentra precisamente sus circunstancias, quién es reflejado en su complejidad cotidiana? Y si estamos, por qué estamos, qué fin se ha depositado en esas producciones. ¿Para qué se habla de nosotros?

Y, si se habla, cómo deberemos hablar. ¿Cuál debe ser el modo, el estilo, el formato que se adapta a la vida y, especialmente, a la humana?

Aunque puedan parecer improcedentes estos interrogantes a la altura de los tiempos, debo confesar que me los he planteado recientemente. Lo que sigue a continuación es, naturalmente, la respuesta que he sido capaz de elaborar.

1.- Platón: su proyecto de una Ciencia de la Medida²

La pregunta de *cómo deberíamos vivir* se formula temprano en la historia del pensamiento occidental. Particularmente, Platón es a quien se le ocurre aplicar el *logos* recién "descubierto" en el siglo anterior (s. VI a.C.) no ya al conocimiento del mundo, sino a la determinación de los modos virtuosos de vivir. De alguna manera, Platón se da cuenta que la principal fuente de preocupaciones, desgracias y problemas para los hombres son las propias emociones y deseos humanos. Si la razón pudiera poner orden en las complejas psicologías humanas, haciéndolas que se comporten según principios racionales, sin duda la fuente de infortunio y de preocupación (*tyché*), desaparecería. Así una ciencia ética podría "salvar nuestras vidas".

Es en el Protágoras en donde Platón comienza su proyecto de adoptar una "ciencia de la medida" que simplifique y haga manejable el desconcertante problema de la elección entre alternativas heterogéneas. Sólo una ciencia tal aclarará los desacuerdos e incertidumbres que ponen en peligro nuestras vidas. Además, una ciencia así nos permitirá reconocer lo correcto y, una vez hecho, la debilidad de la voluntad (*la akrasia*), que tanta perplejidad nos suscita a los humanos y tantos problemas da al pensamiento racional, no tendría lugar. Porque, desde el intelectualismo platónico, el conocimiento científico del bien es suficiente para la elección correcta.

"Si para nosotros, por tanto, la felicidad consistiera en esto: en hacer y escoger los mayores tamaños, y en evitar y en renunciar a los más pequeños, ¿qué se nos mostraría como la mejor garantía de nuestra conducta? ¿Acaso el arte de medir, o acaso el impacto de las apariencias? Éste nos perdería y nos haría vacilar, una y otra vez [...] Pero la métrica haría que se desvaneciera tal ilusoria apariencia y, mostrando lo auténtico, lograría que el alma se mantuviera serena, permaneciendo en la verdad, y pondría a salvo nuestras vidas". (Platón, *Protágoras*, 356de³)

Esta ciencia de la medida se puede descomponer, siguiendo el análisis que

² En la exposición tanto del proyecto ético platónico como del aristotélico seguimos con admiración los análisis de Martha Nussbaum. Especialmente, *The fragility of goodness. Luck and Ethics in Greek tragedy and philosophy*, 1986 (traducción en Visor, *la Fragilidad del Bien*, 1995) y *Love's Knowledge*, 1990 (traducción en Antonio Machado Libros, *El conocimiento del Amor*, 2005)

³ Cito por la traducción de la editorial Gredos. Platón, *Diálogos I*, 1981.

hace Martha Nussbaum⁴, en los siguientes factores:

- (1) **Metricidad:** En cada situación de elección hay algún valor que varía sólo en cantidad, que es común a todas las alternativas y, en consecuencia, el elector racional pondera las alternativas valiéndose de este estándar único.
- (2) **Unicidad:** Para toda situación de elección hay una y la misma métrica.
- (3) **Consecuencialismo:** Las elecciones y acciones elegidas no tienen valor en sí mismas sino sólo como medios instrumentales para obtener las consecuencias buenas que tienen.
- (4) **Maximización:** La clave de la elección racional es producir la mayor cantidad del valor único que está en juego en cada caso.

En la exposición que encontramos en el *Protágoras* del proyecto platónico se parte de la asunción de que existe una magnitud única que se identifica con el bien. En el diálogo tal magnitud es el placer, pero evidentemente pronto se reemplazará por una idea más general del bien. Desde luego, debemos aceptar que hay un bien o fin único, que varía sólo en cantidad. Así una ciencia de la medida que nos permita cuantificar sobre la cantidad disponible en cada curso de acción de este fin único, nos convencerá en elegir aquella alternativa que consiga la mayor cantidad global de bien. De esta manera la *akrasia* no tendrá lugar.

La teoría platónica a primera vista parece inocente e ingenua. Todos hemos tenido experiencias en las que nos descubrimos haciendo justo lo contrario al resultado de nuestras deliberaciones, tomando el camino que racionalmente habíamos desechado o haciendo lo que sabemos que no nos conviene. No tenemos por qué aceptar el punto de partida del proyecto platónico. Pero, sin embargo, desde nuestro presente, el proyecto platónico nos resulta más perverso cuando rastreamos la intención platónica a lo largo de la historia en revisiones utilitaristas, liberales e incluso kantianas; en cómo se articula en la racionalidad medios-fines; en cómo ha impregnado todas las esferas sociales de nuestras sociedades, en la producción económica, en el reparto de riqueza, de justicia, de compensaciones, de culpas y responsabilidades, en el diseño de políticas y finalmente cómo ha calado lentamente en nuestras vidas cotidianas, aun y cuando sigamos viendo el proyecto platónico como inocente o ingenuo, aun y cuando hayamos tenido experiencias *acráticas*. Al final, éstas surgen precisamente porque nuestras deliberaciones sobre la acción son reduccionistas y simplificadoras, que nos llevan a analizar las alternativas disponibles según una métrica platónica que en algunos casos no nos determina. Pero la gravedad del asunto estriba en preguntarse en cuántos casos sí lo hace. El éxito del proyecto platónico no es tanto la producción de una ciencia de la medida, que finalmente sólo ha prosperado en análisis teóricos de teoría de juegos y de elección racional, sino en transformar profundamente nuestro modo de mirar el mundo, de deliberar, de percibir los bienes y las emociones. A lo largo de la historia parece que nos hemos acostumbrado a este tipo de análisis cuantitativo a la hora de considerar los hechos, las circunstancias y los cursos alternativos de acción. A la hora de pensar sencillamente que hay hechos brutos independientes de nuestras intenciones o que en nuestro análisis de los mismos debemos de procurar separarlos de nuestras valoraciones en busca de la mayor cantidad de bien.

Para descubrir cómo esta ciencia de la medida terminará transformando nuestras vidas, debemos acudir mejor a cómo la plantea Platón en *el Banquete*.

En el *Banquete* su ciencia métrica se presenta ahora en un proyecto pedagógico que nos ha de guiar precisamente en nuestro modo de mirar y de evaluar las situa-

⁴ cfr. El Conocimiento del Amor, cap. 2: El Discernimiento de la Percepción: Una concepción aristotélica de la racionalidad pública y privada y cap. 3: Platón: sobre la conmensurabilidad y el deseo.

ciones humanas, que ha de transformar nuestros sentimientos, emociones y deseos sobre lo individual e único, para hacernos ver que todo es sustituible y que la única diferencia objetiva en la que debemos basar nuestras decisiones es en el número, en la cantidad. De este modo tampoco debemos temer la vulnerabilidad a la que estamos expuestos ante la pérdida, la traición, el abandono o la muerte.

El argumento transcurre de la siguiente manera.

Sócrates ha demostrado a Agatón que lo bello es cualitativamente homogéneo. La misma belleza la encontramos en el cuerpo del amado que en la del amante o en cualquier otra cosa bella. En consecuencia, las cosas bellas sólo se distinguen en cantidad y localización espacial.

Sobre esta asunción, la secuencia pedagógica, que Sócrates pone en palabras de Diotima, se inicia cuando dirigimos a los jóvenes a amar un cuerpo bello. Aunque la intención es principalmente que el joven se percate que lo bello existente en el cuerpo de su amante es igual que lo bello de cualquier cuerpo. Diotima establece como prudente considerar lo bello como una y la misma belleza, cualitativamente homogéneas e intercambiables.

Tras este "descubrimiento", el amante aprende a considerar valores aparentemente heterogéneos como comparables e intercambiables, diferentes sólo en cantidad. Así, se compara el valor de los cuerpos con el valor de las almas y después se amplía para englobar el valor de las leyes, de las instituciones y hasta de las ciencias. Al final de esta secuencia de comparaciones se alcanzará la belleza en sí. En esta contemplación de la Belleza, nos dice Platón, la vida se vuelve habitable, se libera del sometimiento a lo particular y concreto y se libera también de *la akrasia* que era únicamente consecuencia de la ignorancia. En este punto se hará "*amigo de los dioses*" y llegará a ser "*si algún hombre puede serlo, inmortal*"

Como vemos, *la ciencia de la medida* que Platón busca en el Protágoras se convierte en *el Banquete* y más explícitamente aún en *la República* en un plan transformador de las creencias que acompañan a nuestras emociones y sentimientos. Terminará siendo más una ciencia normativa que no se formula para realizar cálculos cuantitativos sobre los bienes, sino que se utiliza contra las formas de sentir y de desear de los seres humanos, induciéndolos exclusivamente a hacerlo del modo definido precisamente por tal ciencia⁵.

El plan platónico, como en general el plan de toda teoría ética, consiste en definir nuestras pasiones. Las pasiones humanas por razones neurológicas, por su difícil comprensión, porque no pueden extraerse del cuerpo que siente y, en consecuencia, no son analizables independientes de las situaciones y de las personas, por sus efectos en nuestras conductas, resultan, y en esto Platón es certero, complejas, fuente de preocupaciones, pero también objetos de manipulación, de ideologización, de dominación. Las emociones y los sentimientos sólo pueden recibir definiciones metafóricas⁶ porque resultan impenetrables a una comprensión intelectual directa. Nosotros sólo somos conscientes de sus efectos en nuestros cuerpos y estamos obligados a dar sentido a eso que nos pasa, a entender por qué nos pasa y en qué situaciones. Las teorías éticas desde Platón hasta la actualidad fundamentalmente han consistido en elaborar las respuestas a las preguntas que nos suscita el hecho de sentir emociones o de tener sentimientos. Así podemos encontrar aquellas teorías que desean prescindir de nuestras emociones o aquellas que las convierten en el centro de nuestra toma

⁵ Para una revisión semejante de la Psicología moderna puede consultarse mi artículo *Psicología Científica o Psicología Popular: Un Modelo Narrativo de la Mente*. en A Parte Rei nº 24 de Noviembre de 2002. (<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/pspopular.pdf>)

⁶ Para un interesante análisis de cómo las pasiones reciben una definición social a partir de un modelo metafórico puede consultarse el esclarecedor trabajo de G. Lakoff Case Study 1: Anger en Women, Fire, and Dangerous Things. The University of Chicago Press, 1987.

de decisión, aquellas que pretenden definir las para uniformar nuestras conductas, aquellas que potencian sus tendencias o aquellas en las que se convierten en protagonistas de nuestras vidas.

Platón espera poder controlar las emociones dirigiéndolas adecuadamente a un objeto que se define único, homogéneo, intercambiable, extraído de las complejas situaciones en las que se desarrollan las vidas humanas y, en consecuencia, éstas se proyectan de un modo simple hacia ese fin único separado de las vidas humanas. Hay, ciertamente, una actitud terapéutica y consoladora en la filosofía platónica. Efectivamente nos libra de la exposición al riesgo, de nuestra fragilidad⁷, de nuestra vulnerabilidad ante la pérdida, la desgracia y la muerte, conforme lo valioso se uniformiza y se hace intercambiable. Pero el coste de nuestro consuelo es quizá demasiado elevado⁸.

Para evaluar estos costes será interesante revisar la propuesta aristotélica. Aristóteles no da remedios generales, pero afina nuestra percepción de la vida humana para no perdernos detalle, consciente de nuestra fragilidad nos proporciona otra pedagogía bien distinta: Nos enseña a cuidar de lo valioso, lo plural y lo complejo de la vida humana.

2.- El proyecto ético de Aristóteles

Mucho antes que Wittgenstein y de un modo menos dramático, Aristóteles comprendió que la respuesta a ¿cómo deberíamos vivir? no se encontrará en el cuerpo teórico, deductivo e inferencial de una ciencia (*episteme*) que reduce lo complejo a lo simple y proporciona un conjunto de reglas de aplicación universal. Al contrario, Aristóteles defiende la prioridad de un tipo informal e intuitivo de juicios concretos situacionales frente a ese sistema general⁹. La prudencia no puede ser una ciencia sistemática y sus obras éticas argumentan las razones de por qué no. Sin embargo, su trabajo no consiste sólo en un ataque a las pretensiones platónicas de una ciencia de la medida, además, hace un profundo análisis de la naturaleza de lo práctico y con sus resultados asienta los pilares en los que debe basarse una deliberación práctica humana para elevar a la acción humana, en el contexto de las vidas humanas, a virtuosa

⁷ Una revisión más extensa de nuestro combate al dolor, a la pérdida y a la fragilidad puede verse en mi *Tocándonos...Un conocimiento desde el Cuerpo* en A Parte Rei nº 14 de Abril de 2001. En este artículo también ofrezco una aproximación a este combate desde presupuestos aristotélicos, aunque no quedan explícitos.

⁸ Al final del Banquete, la irrupción de Alcibiades en la reunión es un excelente contrapeso a lo expuesto por Sócrates para poder juzgar la propuesta platónica. Alcibiades defiende un amor a lo concreto. Es un enamorado que sufre por el desdén de Sócrates. Imagino que Platón lo presenta como muestra de a qué tipo de desgracia nos puede llevar el amor a alguien único, irrepetible e insustituible, pero no estoy del todo seguro. Sobre todo si leemos el discurso sincero de Sócrates en *el Fedro* como la obligación de abandonar deliberaciones racionales cuando la pasión es fuerte y el valor es tal que no se presta a comparaciones. En cualquier caso tanto la presencia de Alcibiades como el segundo discurso de Sócrates en el *Fedro* muestran un Platón diferente que cuesta interpretar. Nussbaum interpreta estos momentos de la obra platónica describiendo a un Platón apasionado capaz de olvidar su ciencia de la medida, pero tampoco es evidente esta interpretación.

⁹ En *Tocándonos...Un conocimiento desde el cuerpo* me atreví a introducir un neologismo para denominar a lo que un ser humano necesita o maneja para ser prudente. Utilicé el término de *creeduría* frente a la idea de sabiduría pues se asienta en la creencia y no en el saber, que como nos muestra Aristóteles no es posible establecer en el marco de lo práctico. cfr. op. cit. pág. 2

o excelente.

Los asuntos prácticos, la vida de los seres humanos en sus situaciones cotidianas, son cambiantes, imprevisibles, no fijos. Cualquier sistema de reglas, que se estableciera anterior al análisis concreto de cada situación en el momento en se produce, sólo puede abarcar lo ya vivido, lo que se ha visto antes. Pero el mundo es cambiante, no está etiquetado y nos enfrenta constantemente a situaciones nuevas que hay que evaluar en cada caso¹⁰. Improvisar es una necesidad constante para los seres humanos. Y si la improvisación debe resultar una acción virtuosa, la deliberación debe ser una cuidadosa evaluación de la situación presente que requiere de una decisión. Una evaluación cuidadosa y atenta en donde intervienen muchos más elementos que la mera razón científica.

Contra la ciencia platónica, Aristóteles piensa que no hay una definición (*horismos*) de lo que signifique obrar correcta, prudente o virtuosamente, sino que es *aristos* (algo indeterminado o indefinible) ya que los numerosos parámetros que pueden ser relevantes a la hora de la toma de la decisión hacen imposible definiciones generales:

"Es obvio que la prudencia no es una comprensión científica deductiva (episteme). Pues trata de lo último y concreto...Es análoga a la comprensión teórica (nous): pues el nous trata de los últimos primeros principios, para los que no hay justificación externa; y la prudencia trata de lo último y concreto, de lo que no hay comprensión científica, sino un tipo de percepción..." (Ética a Nicómaco II42a23)

La percepción o comprensión práctica es, según Aristóteles, no inferencial, no deductiva, que consiste en una habilidad para reconocer los rasgos más relevantes de una situación compleja. ¿En que se funda esta habilidad o qué elementos hay que tener en cuenta para lograrla o ejercitarla?

Aquí está la otra gran diferencia con el planteamiento platónico. Aristóteles no desea --quizá sea uno de los pocos-- modificar nuestras emociones, no desea definir las ni tampoco orientar nuestros sentimientos o deseos. Coherente con su objetivo científico de conocer o comprender las cosas como existen y ocurren, lo más valioso de su teoría ética radica precisamente en aceptar nuestra condición de seres frágiles y contradictorios que viven situaciones nuevas y complejas. Es un fino análisis de estas características lo que orienta siempre sus investigaciones. Para el caso, la habilidad que necesitamos debe pasar por aceptar y reconocer lo siguiente:

1. LA INCONMENSURABILIDAD DE LO VALIOSO.

Frente a la "Ciencia de la Medida" platónica, Aristóteles defiende una representación de la elección en función de una selección entre bienes que son plurales y heterogéneos, cada uno de los cuales se habrá de elegir por su propio valor. La elección, en consecuencia debe basarse en la cualidad reconoci-

¹⁰ Quiero advertir aquí que el mismo argumento lo están utilizando en la actualidad neurocientíficos para criticar los planteamientos ingenieriles de la ciencia cognitiva que han producido modelos computacionales para comprender la idea de inteligencia en términos de procesamiento de la información. La advertencia cobrará mayor presencia posteriormente, particularmente con las teorías de G. Edelman o A. Damasio por las similitudes que encontramos con la teoría aristotélica. Para una revisión de estas cuestiones puede verse en mi artículo: *La Disolución del Problema Mente-Cuerpo*. en *La Mente en sus Máscaras. Ensayos de Filosofía de la Psicología*. Mariano Rodríguez González (ed.). Biblioteca Nueva, Madrid, 2005.

ble en cada bien y no en una cantidad que puede uniformarlo y jerarquizarlo.

La Unicidad que Platón presupone como punto de arranque de su ciencia es negada por Aristóteles. No hay una única noción del bien, ni tampoco una única magnitud en función de la cual todos los bienes sean conmensurables en tanto que bienes. En consecuencia, tampoco encontraremos una única medida homogénea en cada comparación de pares alternativos. Y, finalmente contra los principios platónicos, el bien no es consecuencia de una acción, sino que es la acción misma la que porta valor. Es la acción virtuosa lo que se convierte en fin en sí mismo y no lo que de ella obtengamos o se produzca. En este sentido primar la actividad frente a la consecuencia de ella desplaza, mucho antes que lo haga el postkantismo, el objeto de la reflexión del conocimiento a la acción¹¹.

La posición aristotélica exige una pluralidad de actividades, por cuanto una vida buena ha de constituirse alrededor de un número variado de actividades excelentes. Arrebatarse algunos de los objetos de estas actividades sería dejar un déficit que no puede subsanarse con otro objeto. Sería una vida incompleta.

Ante esta situación, el modo racional de elegir requiere una reflexión sobre la contribución especial de cada objeto, convirtiendo en la comprensión de esta heterogeneidad la parte central del proceso de deliberación. Son frecuentes los ejemplos que Aristóteles analiza en los que hay que elegir entre dos bienes valiosos obligados por algún acontecimiento no controlado que nos fuerza a deliberar para evitar el mal mayor o la mayor injusticia o el mayor agravio. Esas situaciones en las que, sabemos, no saldremos sin daño o bien parados del todo. Es aquí cuando hay que depurar nuestra habilidad, donde nuestra percepción ha de estar atenta y perceptiva, y donde, desde luego, las decisiones tomadas nos son generalizables, ni siquiera es deseable hacerlo. La ética aristotélica presta, como nadie, atención al modo en que la vida frustra nuestros esfuerzos de felicidad. Y, a pesar de ello, debe mantenerse la voluntad de ser virtuosos. Frente a las posiciones platónicas o angelicales, como después vendrá a corroborar Tomás de Aquino, los problemas humanos hay que resolverlos humanamente, con los recursos de los que disponemos, con nuestras capacidades contingentes en situaciones igualmente contingentes.

2. LA PRIORIDAD DE LO PARTICULAR

Sin duda, como Nussbaum señala, la sentencia que resume de la mejor manera la reflexión práctica aristotélica es: *"El discernimiento descansa en la percepción"* (Ética a Nicómaco, 1109b18-23)

Resume esta afirmación lo que hemos expuesto anteriormente sobre que la ética no puede descansar en reglas o principios generales que se puedan aplicar sencillamente a cada nuevo caso.

Su oposición a la posibilidad de una ciencia de la medida es consecuencia de su ataque a la conmensurabilidad. Y, en consecuencia, frente a la pedagogía platónica de dirigir nuestros deseos y definir nuestras emociones, el empeño de Aristóteles es no limitar la percepción del agente que debe deliberar. Si pensamos que sólo hay un objeto único en función del cual el resto de

¹¹ De haber triunfado en la historia este planteamiento aristotélico, cabe pensar que largos siglos de pensamientos habrían sido muy distintos. Al final una posible caracterización de la idea de posmodernidad --creo-- tiene que ver con una vuelta a considerar al hombre más como alguien que actúa que como alguien que piensa.

valores son conmensurables, todo lo que sea inesperado o no haya sido abordado previamente se escapará a nuestra consideración. Sólo podremos ver aquellos objetos sobre los que ya sabemos cómo deliberar. Este es, a mi juicio, el peor favor que nos podemos hacer no sólo en el campo de la acción moral, sino en cualquier dominio de actividad humana. Dejar pasar lo inesperado porque nos hemos sometido a un único y exclusivo régimen de preferencia. Al menos, estamos obligados a considerarlo con la atención y el cuidado de la percepción aristotélica. El efecto final de este entrenamiento será una disposición abierta, no forzada ni rebuscada, sino que surge en las dinámicas cotidianas de nuestras vidas. Una apertura a la novedad, a lo diferente, a lo inesperado. Una oportunidad para ampliar el campo de lo valioso. Y ampliar no es sustituir una cosa por otra, nada de lo valioso es reemplazable. Ni siquiera la pérdida debe sugerir que lo que tuvimos y perdimos puede sustituirse por otra instancia de un concepto general.

Para Aristóteles lo concreto es siempre previo a lo general y a lo universal, porque, como vimos, la prudencia se ocupa de los concretos extremos y éstos no pueden subsumirse en un sistema de principios universales sino que deben captarse con perspicacia mediante la experiencia:

"De los enunciados sobre los comportamientos aquellos que son universales son más generales, pero los concretos son más verdaderos, pues la acción se ocupa de los particulares, y los enunciados deben concordar con ellos" (Ética a Nicómaco 1142a11 y ss.)

Sin duda, así, nos iremos haciendo cuidadosos, atentos a las singularidades, abiertos a las novedades, conscientes de lo que puede suponer las pérdidas. Contemplando las situaciones en las que tenemos que decidir teniendo en cuenta todos los aspectos y relaciones que se establecen en los contextos complejos y concretos. O eso es deseable.

3. LA RACIONALIDAD DE LAS EMOCIONES Y DE LA IMAGINACIÓN

Una de las características de la historia del pensamiento occidental es el rechazo, supresión y control que se ha querido ejercer sobre nuestra condición de seres emocionales y sentimentales. Desde Platón, pasando por las escuelas helenísticas, el racionalismo, Kant, el Utilitarismo, hasta su progresiva reivindicación a partir de la obra de Nietzsche; las emociones, algo del cuerpo, han sido un peligro para nuestra condición racional. Algo que hay que controlar y dominar. Y la mejor forma para hacerlo ha sido la estrategia platónica de definir sus objetos, delimitar su presencia, jerarquizarlas y discriminar entre las beneficiosas y las perniciosas. La virtud y el vicio gira alrededor de las definiciones que hagamos de nuestras emociones y sentimientos. Esta actitud se extendió naturalmente al ámbito de la ciencia empírica con el nacimiento de la psicología. Y esta supuesta ciencia siguió ejerciendo de mecanismo controlador proponiendo un estándar de normalidad general y externo a la vida de los hombres a la que los sujetos debían aproximarse¹². Esta estrategia permitió

¹² cfr. Carlos Muñoz Gutiérrez, *Tocándonos... Un conocimiento desde el Cuerpo*, op. cit. Aunque particularmente el papel de la psicología científica lo he desarrollado en *Psicología Científica o Psicología Popular: Un Modelo Narrativo de la Mente*. op. cit. En este artículo presento un fundamento desde la tradición científica a lo que posteriormente se dirá sobre el documental y la ficción

definir ya no lo virtuoso o lo vicioso, sino que estos conceptos se trasladaron a las ideas de salud y enfermedad. Lo característico de la ciencia es naturalmente sustituir los valores por hechos

Es cierto que la nueva neurociencia está asentando desde su posición naturalista el valor y la importancia de las emociones y sentimientos para la inteligencia social y la deliberación racional¹³. Pero es igualmente cierto que ya Aristóteles había comprendido en términos muy contemporáneos el papel y la importancia de las emociones y de la imaginación en la actividad intelectual del ser humano y, sobre todo, en la acción moral.

Para Aristóteles el razonamiento práctico que no esté acompañado de la emoción no es suficiente para la sabiduría práctica. Es más, la buena persona no sólo obrará virtuosamente, sino que será mejor si además siente la emoción apropiada ante aquello que elige. Se es más virtuoso si las emociones están en armonía con las acciones.

De acuerdo con la visión contemporánea sobre las emociones, Aristóteles considera que las emociones son respuestas discriminatorias asociadas con las creencias sobre cómo son las cosas y qué es importante. El empeño platónico fue eliminar la inevitable valoración que los humanos asociamos a nuestra comprensión de la realidad, para así asegurarse una autosuficiencia de la razón humana que elevara a la especie a un orden superior de realidad y la librara de las terribles condiciones de este mundo de finitud e imperfección que nos sumerge en el curso caprichoso de la fortuna y nos llena de preocupaciones y problemas.

Al contrario Aristóteles comprende lo interesante de las emociones precisamente en el mundo contingente y finito en el que vivimos siendo imperfectos y sometidos al azar, la pérdida y la muerte. En este mundo, resultará esencial para sobrevivir, y mucho más para hacerlo con la dignidad que conlleva lo deseable, disponer de un elemento valorativo que incline nuestras creencias en alguna dirección y agudice nuestra percepción. Las emociones son modos de visión o de reconocimiento. Sus respuestas forman parte de manera imprescindible del conocimiento. Sin ellas nuestra capacidad de percibir lo conveniente o el peligro o el riesgo disminuye considerablemente y nuestra posibilidad de actuar adecuadamente a la situación a la que nos enfrentamos disminuye de manera alarmante. El trabajo de A. Damasio, *el Error de Descartes*, presenta las bases biológicas, los casos experimentales y los fundamentos teóricos que rompen por fin con esa tendencia del pensamiento occidental de colocar a la pasión enfrentada a la razón. De pensar las emociones como algo que perturba, distorsiona o imposibilita la deliberación y la acción racional. Lo cual no significa, dada la estructura y el funcionamiento del sistema cerebral emocional, que en algunas situaciones la manifestación emocional en forma de fobias dificulte nuestra racionalidad, ni, tampoco, que su condición de disposiciones prejuiciosas para la valoración de las situaciones que vivimos no pueda complementarse con una revisión mediante nuestra inteligencia. A decir verdad, este es el objetivo de la pedagogía aristotélica: entrenarnos a integrar nuestras manifestaciones emocionales en un contexto más amplio de percepción en donde se complemente con racionalizaciones más distanciadas, con experiencias anteriores, con conocimientos adquiridos, para captar en cada situación particular de la vida sus complejas relaciones e implicaciones, para acercarse simpáticamente a los otros sujetos participantes, para ponernos en su lugar, para sentir sus formas concretas de sentir, para en fin, agudizar la evaluación del caso y elegir la alternativa de acción más virtuosa, más adecuada o más exce-

¹³ De nuevo debemos acudir a los trabajos mencionados de A. Damasio o G. Edelman

lente.

Es precisamente la incapacidad de reconocimiento de las situaciones, el error en la comprensión de lo que está en juego en cada caso lo que, según Aristóteles, es la causa del comportamiento *acrático*. De acuerdo con Platón el *acrático* tiene un conocimiento intelectual, fáctico de la situación; pero falla precisamente a la hora de asociarle la valoración emocional que permite comprender que está en juego dentro del proyecto o plan de vida particular de cada actor¹⁴. Para Platón la explicación del comportamiento *acrático* radica en que en los actos de decisión se introduce la pasión. Una pasión que es egoísta y auto-complaciente y por la que terminamos eligiendo la opción inconveniente. La solución, de acuerdo con la aproximación platónica, es naturalmente erradicar su presencia reprimiéndola y privándonos de su compañía. Para Platón la *akrasia* es ignorancia. Al contrario, para Aristóteles, ésta viene motivada por un exceso de teoría o, sobre todo, por una deficiencia al incluir la valoración que proviene de nuestro sentir emocional. De ponernos como agentes causales y como pacientes que reciben las consecuencias de las elecciones realizadas. El *acrático* falla precisamente en evaluar cómo sentiría las consecuencias de sus decisiones, se evalúa separado del acto teórico de toma de decisión, incapaz de introducirse como actor, ajeno realmente al caso, sin comprender lo que está en juego. Un análisis teórico, general, nos puede proporcionar las condiciones necesarias para elegir bien, pero no puede proporcionar condiciones suficientes.

"El discernimiento descansa en la percepción". Nussbaum, resume de manera excelente la propuesta aristotélica:

*"La percepción es un proceso de conversación afectuosa entre reglas y respuestas concretas, entre concepciones generales y casos únicos, donde lo general articula lo particular y es a su vez articulado por éste. Lo particular está constituido a partir de rasgos tanto repetibles como irrepetibles; está perfilado por la estructura de los términos generales y, además, contiene las imágenes únicas de las personas que amamos. Lo general, si no se elabora en una imagen concreta, es oscuro e incomunicable; pero si una imagen o descripción concreta no contuviera términos generales sería inarticulada, disparatada incluso. [...] Los contextos humanos particulares no son nunca sui generis en todos sus elementos, ni están separados de un pasado lleno de obligaciones. Y la fidelidad a estas últimas, en cuanto signo de humanidad, es uno de los valores más esenciales de la percepción."*¹⁵

De aquí el valor que concede Aristóteles a la imaginación. Aristóteles es el primer pensador que concede a la imaginación (*phantasia*) un importante papel, no sólo para el conocimiento intelectual, sino también en la deliberación moral. Mientras que muchos pensadores han deparado en la importancia que tiene la imaginación como elemento indispensable que permite pasar de particular concreto a lo conceptual, incluido el propio Kant en su esquema transcendental; no es tan frecuente que le hayan concedido la misma importancia en la deliberación moral. Lo que, para estos casos en los que se establecen estas

¹⁴ Sin duda el caso histórico de Phineas Gage que A. Damasio documenta en *El error de Descartes* es un caso extremo de comportamiento *acrático*. Phineas u otros de los ejemplos de pacientes modernos del propio Damasio, comprenden las situaciones en las que se tiene que decidir, saben cuál es teóricamente la elección correcta y, sin embargo, cuando deben actuar como agentes en la situación concreta equivocan sus decisiones y eligen lo que es inconveniente.

¹⁵ Martha Nussbaum. *El conocimiento del amor*. op. cit. cito por la versión española, pág. 183.

diferencias, resulta bastante revelador de esa tradición occidental iniciada por Platón de separar la razón de la pasión.

Para Aristóteles, sin embargo, la imaginación es una facultad que compartimos con los animales que se centra en lo particular, presente a los sentidos o no, que consigue verlos distinguiendo sus rasgos más destacados, discerniendo su contenido. Pero en combinación con la memoria, nos permite también formar y evaluar nuevas combinaciones, proyectarlos en situaciones en donde podemos ir variando determinados elementos y contemplar sus cursos y evoluciones. De esta manera parece muy adecuada para la deliberación ética y Aristóteles la convoca en la premisa menor del silogismo práctico. Esta *phantasia* deliberativa procede reuniendo diversas percepciones o imaginaciones "haciendo de mucho una unidad". Es decir, conecta los particulares sin prescindir de su condición de tal manera que permite delimitar o determinar en las situaciones lo que se tienen que perseguir o, al contrario, evitar.

Por lo tanto, si la historia del pensamiento ha aceptado el papel de la imaginación en la racionalidad, no existe ningún buen motivo para restarle su importancia en la racionalidad práctica. Por el contrario, parece crucial para comprender adecuadamente lo que viene al caso, para ajustar experiencias pasadas a la presente y para desarrollar los cursos de acción que se pueden seguir de determinadas elecciones.

3. La Distinción Hecho-Valor

En la comparación entre las teorías de Platón y Aristóteles va a establecerse uno de los tópicos filosóficos fundamentales sobre el que hay que tomar partido antes de iniciar a pensar en cualquiera de los ámbitos clásicos del pensamiento filosófico: La distinción entre el Hecho y el Valor. Como hemos visto, la estrategia platónica, que creará tendencia a lo largo de la historia, consiste en extraer el valor de los hechos para presentar a éstos libre de aquel. El valor queda separado de la vida y convertido en un criterio de medida que desde el exterior aplicamos a las acciones que habrán de proporcionarnos los fines deseados. Al separar los dos ámbitos se prohíbe que interaccionen causalmente. Encontramos aquí el origen de la racionalidad instrumental que reparte neutralidad y asepsia en todo aquello que puede materializarse en un medio para un fin. Posteriormente, conforme el valor queda recluido a los deseos o intenciones humanas, que sólo tienen una realidad mental, el mundo del ser y el mundo del deber son dos realidades diferenciadas que se rigen por esquemas diferentes. Su relación se entiende o bien como un defecto en lo que es o bien como un modelo utópico de los que debería ser. Aunque haya cosas deseables o indeseables para los hombres, el mundo de los hechos sólo caerá en alguno de los polos según intervenga el ser humano en un sentido o su contrario. Podemos producir armas, bombas, instituciones, artefactos, dependerá de su uso las consecuencias que obtengamos. Pero, ¿qué uso se puede hacer de un arma, de una bomba, de una institución de dominación? Esta estrategia la vamos a encontrar en posiciones empiristas, positivistas, utilitaristas, liberales que poco a poco desplazan el interés del conocimiento a la producción tecnológica, sin que se disponga de ningún tipo de filtro, de restricción, de condición. Triunfa una racionalidad medios-fines que diseña medios sin atender qué fines se buscan. Muy a menudo, sin conocerlos, sin investigarlos. Esa tarea podrá hacerse después por quienes sean competentes.

Al contrario Aristóteles, desde luego en lo que respecta al conocimiento práctico, integra siempre hecho y valor ofreciéndonos entonces una comprensión y un modo de comprensión de la vida humana en donde nada adquiere sentido si no es para el fin

de un agente que compagina acción y pasión. El interés de la posición aristotélica se debe a la comprensión de que no hay hecho sin valor en lo que respecta a la acción y la clave para la elección correcta consiste precisamente en detectar las razones por las cuales valoramos lo que valoramos, preferimos lo que preferimos y amamos lo que amamos.

La versión platónica produce curiosamente aquello que censura como falaz, pues en la medida en que lo que nos presenta son descripciones verdaderas de lo que es, sólo por ignorancia podremos elegir lo que no es. Cuando la ciencia médica establece los criterios de una vida saludable, cuando la justicia tipifica lo que es delito, cuando la ciencia verifica el comportamiento de las cosas, es inadmisibles apartarse de las conductas saludables, cometer delitos o interpretar los hechos de un modo distinto a cómo lo expresan las teorías. Como hemos visto, cuando, al definir las emociones y sentimientos humanos, se incluyen los objetos a los que debemos encaminar esas emociones y sentimientos, se suprime toda alternativa, porque se suprime toda preferencia. Aristóteles, sin embargo, niega que esto sea posible, examina cuidadosamente órdenes de preferencia que no alcanzan lo máximo ni lo mínimo, opciones en las que siempre hay algo que perder y poco que ganar, porque la vida humana se caracteriza precisamente por estas situaciones. En rigor, es la inevitable obligación de valorar lo que convierte a la vida en algo contingente, incierta y azarosa; pero también, en consecuencia, libre.

Aristóteles media entre la posición del sofista que elimina el ámbito de los hechos como elementos moduladores de la acción humana y la platónica que suprime el valor como el elemento que traza una historia entre los hechos de la vida. Entre el mundo del *nomos* del sofista y el mundo del *eidos* de Platón, Aristóteles propone una *poiesis* que enlaza en una secuencia única e irrepetible los pasos que cada cual da entre sus deseos y las condiciones factuales del mundo. Es la diversidad en el ámbito de los valores lo que permite que el mundo de los hechos no permanezca siempre del mismo modo, como el mundo de las ideas de Platón o el Ser parmenídeo. Porque, a pesar del esfuerzo cientifista de diferenciar los hechos de los valores, en la interacción entre los deseos del hombre (entre los que hay que incluir como también vio perfectamente Aristóteles el deseo de saber) y los hechos del mundo, en el reino de fines kantiano, la realidad se transforma, y lo hace en la dirección deseada. Habrá errores, desajustes, desviaciones, pero en el proyecto de transformación estaba explícita y conocida la intención.

Sin duda la pregunta que desearía responder Platón es: ¿Por qué existe una diversidad en las valoraciones que los seres humanos hacemos ante experiencias similares? ¿Por qué nuestras emociones y sentimientos varían en un rango notable ante vivencias semejantes? ¿Por qué nuestros deseos nos diferencian entre individuos mucho más que en otras especies animales? Una respuesta que explicara esta diversidad permitiría a Platón y a todos los partidarios de la ciencia de la medida, políticos, publicistas, empresarios, etc., diseñar estrategias de uniformización (globalización sería hoy un término más común) que terminarían eliminando conflictos y conduciéndonos a la vida buena por un camino recto y seguro. Pero esta pregunta, tal vez, merezca la pena plantearla de nuevo. Quizá, si cabe encontrar alguna respuesta sólida, nos ofrezca novedosas claves para dirigir nuestra investigación en un sentido o en otro. Hacia la progresiva simplificación que deseó Platón o hacia la constatación y asunción de la complejidad que manejó Aristóteles.

La pregunta tiene una difícil respuesta y tal vez esa sea la mejor respuesta. Lejos de las simplificaciones de posiciones biologicistas y también lejos de extremismos sociologistas, al acercarnos cautelosamente a ofrecer una respuesta a por qué sentimos de diferente manera en un rango de variación mucho mayor al que cabe suponer en cualquier otra especie animal encontramos que la interacción entre los hechos y los valores es tan profunda que unos quedan transformados casi desde nuestro

estado embrionario por los otros.

Las teorías de la inteligencia tales como las de Gerald Edelman¹⁶ orientan una respuesta consistente con nuestras formas de comprender la realidad, con nuestras experiencias akráticas, con nuestro sentir emociones, con nuestra organización de la vida en planes y proyectos, con nuestra relación de afectos, prejuicios, fobias y filias.

Para Edelman, en el arranque de la inteligencia humana hay que suponer un sistema de valores que animan al organismo a un encuentro con la realidad, que le llevan a iniciar una exploración de su medio para satisfacer necesidades y encontrar un equilibrio homeostático. Edelman denomina 'valor' a las estructuras fenotípicas que reflejan la selección evolutiva principal de la especie y/o del organismo y que contribuyen a la conducta adaptativa. Estos sistemas de valor podrían percibir la ocurrencia de conductas adaptativas y seleccionarían los eventos neuronales que las producen en función de los valores simples que contengan. Estos valores pueden expresarse en proposiciones tales como: "Comer es mejor que no comer" o "ver es mejor que no ver". Estos valores dirigen la exploración del mundo y refuerzan las conexiones cerebrales que esa exploración nos va a demandar. Posteriormente la posibilidad de organizar el mundo en categorías conceptuales requiere la formación de una memoria semántica en donde almacenamos nuestros procesos de aprendizaje en categorías a las que asociamos un valor que describe qué relación hemos mantenido con ese trozo de experiencia, con tal objeto o persona, cómo nos fue. Sin duda, aquí nuestro repertorio emocional juega un papel crucial como ya hemos mencionado. Todo lo demás, es decir, toda nuestra capacidad intelectual, todas nuestras funciones cognitivas, nuestra conciencia superior, nuestra razón en forma de ideales, nuestras teorías científicas y nuestras más bellas producciones artísticas, se confronta, se almacena, se piensa y se maneja a partir de estas memorias categoriales en las que los criterios de clasificación son un valor. Un valor que organiza el mundo y nuestra experiencia en él. Inseparables, ineludibles, y frecuentemente indistinguibles de los hechos que califican.

Podemos hacer el esfuerzo intelectual de separar el valor del hecho a la hora de querer producir teorías sobre el mundo, al hacer ciencia. Pero incluso en estas circunstancias en la selección de lo relevante queda incluido ya un valor.

No es el lugar para profundizar en estos temas, tampoco nuestra evidencia científica sobre la cognición es completa, pero podemos apostar porque en este proceso por el cual "tenemos un mundo" las experiencias vividas no son aislables del hecho de vivirlas, de sentir las. Tampoco nuestra comprensión intelectual puede escapar a la vivencia y a la valoración por la que ampliamos la experiencia del mundo. Ni siquiera, nuestros esfuerzos científicos podrán sustraer de los hechos objetos de nuestro estudio la intención que depositamos en ellos.

La variación en nuestras formas de sentir, en los mundos en los que vivimos y en las vidas que tenemos no es un defecto de subjetivismo, es el resultado irreplicable, único, particular e inevitable que todo organismo tiene que afrontar para sobrevivir en un medio cambiante, cargado de novedad, hostil y peligroso. Este proceso, que normalmente llamamos vivir, es complejo, en donde pequeñas variaciones van creando profundas diferencias y, sobre todo, van abriendo caminos de acciones nunca antes andados.

Los hombres, en la medida en que su mundo sucede en un contexto social que se articula en el lenguaje y en formas institucionalizadas de relación y organización, se ven obligados a entenderse y a buscar lugares comunes donde esta variación sea

¹⁶ Las teorías de Edelman pueden encontrarse en sus principales obras: cfr. (1987), (1988), (1989), (1990), Edelman y Tononi (2000) y (2004). Una explicación de las teorías en el contexto en que lo estoy usando puede encontrarse en mi artículo: *La Disolución del Problema Mente-Cuerpo. op.cit.*

simplificada. Donde el subjetivismo busque una posición intersubjetiva. Sin duda, esto es también inevitable y en este proyecto es donde la reflexión filosófica en general cobra sentido. Platón desea que la variación se reduzca ya en el diseño de la forma de vida. Busca intervenir en los modos de experimentación de la realidad, en la definición del objeto del deseo. Pretende limitar la subjetividad ofreciéndonos modos de vida comunes, mundo estables y poco cambiantes, donde la inseguridad y el azar se han suprimido lo antes posible. Aristóteles sospecha que la intención platónica no podrá tener éxito, si lo que buscamos es una vida feliz. Quiere dejar la vida como es e investiga como el hombre podrá acoplarse en ella y lograr sus fines valiosos. Por eso, demanda procesos de deliberación que manteniendo la complejidad y la diversidad logren armonizar las acciones sociales.

Platón cree que una ciencia es posible para tal efecto. Aristóteles no.

Si atendemos a la recomendación aristotélica o, dicho de otro modo, si nos ponemos de su parte, es ahora el momento para intentar dar respuesta a las preguntas con las que iniciábamos estas páginas. ¿Qué forma de relato o discurso nos permitirá agudizar nuestras deliberaciones morales? ¿Qué intención debemos poner en estos relatos? ¿Qué compañías debemos elegir para que nos ayuden en este propósito?

4.- El Documental como forma de indagación ética

En primer lugar, aceptamos la idea aristotélica de que la deliberación moral no puede realizarse siguiendo reglas generales establecidas por una ciencia. La Ética no es una teoría que pueda proporcionarnos recetas de conducta o ni siquiera una definición clara del bien, la felicidad o la virtud. Por las razones que hemos ido mencionando, la deliberación ética descansa en la percepción. Es un entrenamiento en el cual nos conformamos como personas y que nos ha de permitir comprender con agudeza y perspicacia qué hay en juego en cada situación a la que nos vemos obligados a responder.

El subjetivismo parece insuperable en el comportamiento práctico, en su exposición y en su valoración, pero este subjetivismo no parece peligroso o indeseable. Más perverso resulta el empeño platónico de una ciencia de la medida que nos libre del subjetivismo mediante el sometimiento, igualación y uniformización de nuestros intereses, de nuestros deseos, de nuestros planes y proyectos, porque entonces nuestra relación con la realidad se ve ya desde el comienzo dirigida y reglamentada.

Si es así que no puede haber una ciencia ética, ¿cómo agudizaremos nuestra percepción para obtener comprensiones adecuadas a nuestra condición y a nuestros propósitos de las experiencias que van a conformar nuestra biografía? ¿Cómo podremos abordar las situaciones nuevas, nunca vividas del todo, a las que constantemente nos enfrentamos? ¿Cómo saldremos airosos, si no disponemos de un recetario, de un sistema de reglas generales y tampoco de una experiencia previa? ¿No quedaremos paralizados, incapaces de ofrecer ninguna respuesta, de proporcionar algún apoyo o consuelo, de tender una mano o una condena?

Disponemos por nuestra inteligencia y nuestro funcionamiento cerebral de un repertorio de acciones posibles que podemos preseleccionar como candidatas para una situación determinada para no quedarnos parados. Emociones, sentimientos, prejuicios, intuiciones, datos objetivos evaluables por el entendimiento se conjugan para producir una respuesta; pero, sabemos, depurar estas respuestas, afinarlas y sobre todo saber evaluar sus consecuencias no es tarea sencilla y necesitamos un proceso de aprendizaje. Tampoco este entrenamiento se puede programar según tablas o secuencias de ejercicios previamente establecidos, como si dispusiéramos de un algoritmo infalible. Cada situación es única, compleja, cargada de variaciones, con

agentes involucrados que difieren unos de otros en cada caso de un modo impredecible, con circunstancias que arrastran un pasado, que conforman las vidas particulares y únicas de cada cual. Además hay que tener en cuenta que nuestro desarrollo tanto físico, como emocional, como intelectual es progresivo y en cada etapa disponemos de determinados recursos, que casi siempre resultaran insuficientes. Normalmente arrastramos un déficit y eso también hay que tenerlo presente. ¿Cómo, entonces, podemos amplificar nuestra percepción de modo que nuestros estilos de valorar, de desear, de proyectar, se vayan haciendo sabios, alegres, compasivos, humanos en definitiva?

Hay una respuesta: mediante narraciones. Las narraciones de la imaginación que definen nuestros juegos, las narraciones de nuestros sueños, los cuentos y relatos a los que estamos ávidos en la infancia, las ficciones que constituyen la manifestación artística de nuestros mundos simbólicos. Las narraciones nos ofrecen situaciones vitales descritas en la complejidad en se producen, resueltas de acuerdo con determinados estilos de los personajes que pueblan estos mundos de ficción, enfrentados al oyente, al lector, al espectador que se compara constantemente con los personajes, que se identifica o se demarca de ellos, mediante proyecciones metafóricas donde él mismo desplaza a alguno de los agentes relatados, donde proyecta variaciones de elementos significativos a su atención o a su interés. Empáticamente recrea las secuencias de pensamientos, las justificaciones de los actos, las decisiones tomadas y evalúa sus consecuencias.

Estas historias que nos rodean en nuestra infancia en forma de cuentos, relatos, chistes o bromas, frente a las cuales nos situamos desde nuestra posición en el mundo, nos conforman, nos constituyen, nos preparan para reaccionar a encuentros similares, nos ofrecen puntos de partida para realizar las proyecciones que nos permitan identificar las novedades, como algo, al menos, oído o visto, referido antes en un cuento. También conforman nuestros objetos de deseo, nuestro sistema de valores, hacen manejable nuestras emociones. En fin, por ellas vivimos más en el mismo tiempo de vida, experimentamos en situaciones controladas y protegidas.

Vivir más a la vez es la única respuesta a nuestra pregunta, vivir más nos tiene que hacer mejores o peores, desde luego nos acostumbra a las características de la vida: contingencia, novedad, complejidad, peligro y libertad.

Vivir más a la vez es el único método, no fiable, no seguro, pero el único que disponemos incluso para aprender y apoderarnos de los medios que necesitaremos para sobrevivir, para llegar a hacer de nosotros una biografía.

El valor de la literatura o el cine, del arte en general, en esta tarea está largamente expuesta a lo largo de la tradición intelectual¹⁷ tanto desde el ámbito filosófico, como del literario, incluso no es infrecuente encontrar sugerencias en este sentido en la ciencia, por eso no voy a insistir más en ello. Pero de todo lo expuesto quiero destacar ahora un género que cobra un especial interés en el propósito de vivir más y que lo hace de un modo un poco particular y distinto a como lo puede realizar el arte. Con él,

¹⁷ No pretendo hacer ninguna lista exhaustiva de las obras relevantes en esta cuestión. Ya hemos mencionado la guía que me ha proporcionado ciertos trabajos de Martha Nussbaum, especialmente *El Conocimiento del Amor*, también desde otro enfoque es interesante su *Poetic Justice*, Beacon Press, 1985 (trad.: en Editorial Andrés Bello, 1997). Una exposición detallada desde la tradición de la crítica literaria puede encontrarse en Wayne Booth. *The Company we keep: An Ethics of Fiction*. Berkeley. University of California Press, 1988. (Trad.: en F.C.E, 2005). Mi posición sobre el valor de la literatura como forma de conocimiento ético puede encontrarse en *De la habitabilidad. Relaciones entre ética y literatura en la Ciudad Espejo*. Astrágalos, nº 9, Julio 1998. Celeste Ediciones. También sobre el papel del cine lo he tratado de modo tangencial en el reseña que hice del libro *El Factor Humano. Un paseo por la Psicología desde el patio de butacas*. en Revista Venezolana de Ciencias Sociales, UNERMB, Vol 8 nº 1, Ene-Jun. 2004.

como modelo de experiencia que nos facilitará alcanzar mejores deliberaciones quiero responder a las preguntas que se formularon al inicio de este trabajo. Este género es el documental.

Como cualquier creación humana, bajo el título de Documental se agrupa multitud de producciones y también algunas de estas producciones resultarán esclarecedoras para unos y otras para otros. La particularidad que se nos muestra inevitable en la supervivencia, también se manifiesta en su aprendizaje. Frente a la Ciencia que deberá valer para todos por igual, y éste es su fracaso; el propio aprendizaje para nuestra vida destacará que recursos nos serán productivos. Por eso convenga, en primer lugar, delimitar y caracterizar qué es un documental y cual es su objeto.

5. El documento como objeto a documentar

Lo que se documenta es un documento. Aunque un documento lo es porque se documenta. ¿Qué características debe reunir un hecho, un acontecimiento, una vida, un momento para que sea documentado? ¿Qué hay que documentar y por qué tendremos que hacerlo? ¿Qué es un documento?

Un documento tiene una doble referencialidad. Por una lado representa algo externo o produce algo en el mundo externo. En general, un documento refiere o representa algo que ha ocurrido que reúne una serie de características que hace aconsejable u obligado mantener más allá del tiempo de su ocurrencia, perpetuarlo más allá de su momento. Pero un documento no es un mero recuerdo que rememore un hecho pasado y concluido, al contrario un documento consigue que el hecho se repita tantas veces como se ejecute o se exhiba el documento. El contenido representando en él que mira hacia afuera, que representa o produce o ejecuta o rompe o crea en un mundo externo, no es separable o distinguible del soporte físico que lo materializa. Así un documento se autorrefiere. El documento se convierte, en consecuencia, no sólo en algo que significa, sino en algo que se significa a sí mismo. Es un hecho institucionalizado, es decir una producción simbólica que se integra al mundo real de los hechos.

Un documento es tan único como lo que contiene. Lo que contiene o expresa adquiere su valor por el hecho único y exclusivo de estar en determinado contenedor. Un documento es como una obra de arte que utiliza un código denso, personal aunque su expresión se realice mediante códigos convencionales, frecuentemente institucionalizados, reglamentados y testificados mediante protocolos por los que lo referido queda instituido en documento. El documento y lo documentado no pueden separarse, no pueden reproducirse, no pueden alterarse de ninguna manera. El documento consigue establecer una realidad que escapa del tiempo o que puede repetirse exactamente igual cada vez.

Esta característica proporciona un valor adicional frente a otras formas de representación convencionales. Incluyen el momento irrepetible de su producción, los agentes involucrados y el acto único. El documento es, por esto, algo desgajado de la vida que queremos conservar. Como esto no es posible, la representación se convierte en el propio acontecimiento liberado de las propias limitaciones temporales, liberado del olvido y reafirmando en cada representación el acto de su producción, tantas veces como tantas veces se muestre.

A pesar de esto, un documento tiene un espacio de creación, de manipulación, de tergiversación, de firma. El espacio de la mirada o de las manos que funden un pasado en una perpetuidad. Esta mirada o firma encuadra, segmenta, ordena la representación de una realidad en una nueva realidad y, de esta manera, la mirada o la firma incluye un valor. Un documento es un par de hecho y valor. Esa es su fuerza.

Efectivamente, el documento integra en su representación el valor por el cual lo representado ha sido seleccionado para trascender su momento, su ocurrencia. Este valor no se muestra sino en el hecho global de ser un documento. Y es este rasgo el que queremos destacar. Constituido como documento inicia una existencia documental. En ella el valor por el cual ha sido constituido en documento, por lo que lo representado escapa al tiempo y se repite cada vez, debe reafirmarse ante cada mirada, ante cada lectura, ante cada encuentro con un espectador que lo solicite, que lo contemple. En este acto documental el valor se objetiviza, se detecta con facilidad y se comprende. De manera que la realidad recogida en el documento vuelve a suceder ante nuevos espectadores. El documental inicia un ciclo, si cabe, eterno, por el que el valor de un hecho lo vuelve a producir revalorizado. Un documento siempre es valioso, porque en cada exhibición el hecho muestra el valor que le ha convertido en documento.

6.- El Ciclo Documental ante el espectador

Naturalmente, un documental no es un documento. Es, en todo caso, el proceso de elaboración de un documento. Todo documento tiene un proceso documental de elaboración. Desde el notario, que escenifica una representación para rubricar el documento que va a producir, hasta el documentalista que filma, narra o fotografía el acontecimiento a documentar. El documento consigue eludir o silenciar el acto documental; el documental, como producto, lo contiene. Tampoco el documento se libra de incluir el valor del documentalista, pero, desde luego, el documental lo contiene porque fundamentalmente el valor, la valoración, es el objeto de documentación.

Un documento, digamos un D.N.I (Documento Nacional de Identidad), legitima su *validez* externamente, por eso son generalizables. Un documental, si legitima su valor en su producción, es cuando produce un documento.

Luego, el documental es el proceso por el cual algo adquiere validez y, desde ese momento, escapa del tiempo, se vuelve exclusivo y único y adquiere valor. Su principal valor es conservarse, perpetuarse, dejar huella o dar razón. En este dar razón es donde lo documentado adquiere un interés público, es cuando se inicia un ciclo documental que debe inducir ante todo aquel que lo contemple la valoración de quien lo produjo y, en consecuencia, la reafirmación de aquello que se muestra, aquello que recibió un determinado valor, realmente lo posee. El ciclo documental en el que algún hecho se hace público, se da a conocer, y se da a conocer tal y como sucedió, es decir, se repite, contiene a la vez la mirada de aquel que fue testigo, que valoró lo sucedido, que decidió institucionalizarlo en un documento. El autor o testigo, quien da razón, no introduce (en la pureza del género, si esto se admite) ninguna poiesis narrativa, no inventa personajes, no aumenta o disminuye hechos en la trama. Solamente introduce el subjetivismo de su percepción, de su comprensión de qué se estaba poniendo en juego, introduce su valoración que queda integrada en los recursos narrativos empleados, en la segmentación de los acontecimientos, en la elección de las personas, en la atención de sus pensamientos y de sus emociones. El documental, al contrario de la ficción creativa, elabora e introduce una determinada valoración en una realidad encontrada. Así esa realidad se ofrece como documento, hecho institucionalizado que demanda ser refrendado como tal ante quien lo solicite, ante a quien se exhiba, ante la percepción de aquel que frente al documento tendrá que seguir la secuencia de hechos, el curso de pensamientos, la cadena de emociones, para determinar si el valor que se la ha concedido realmente lo merece. Tendrá que vivir la realidad documentada y tomar posición. A partir de ahí también podrá dar razón, sabrá qué pasó, evaluará qué había en juego. Y así, habrá vivido más.

En alguna medida, el documental hace exactamente lo mismo que la ficción: muestra a una serie de personajes que hacen cosas, a quienes les pasan cosas. Personajes que se interrogan, que conversan, que caminan o se abrazan. En ellos se establecen relaciones que se ven proyectadas al futuro, o encuentros en el presente que requieren una revisión de las relaciones pasadas. Es decir, una trama que vincula los acontecimientos que viven unos personajes para introducirlos en un segmento del tiempo, durante un tiempo.

La diferencia está en la tentación que ofrece al lector, al observador. Mientras que las novelas o ficciones tientan a experimentar *como si fuera a mi a quien le pasa*. Los documentales en la medida en que se aseguran una existencia real, de carne y hueso, en los actores de los personajes que presentan, uno sabe que alguien lo ha vivido, que le pasaron a ellos. Así, el lector u observador está tentado a comprender cómo lo vivieron. El queda al margen de la acción. Pero contempla compasivo, furioso, vengativo o solidario unas vidas ajenas. Así se comprenden muchas cosas, en particular, se comprende formas alternativas a la propia que, sin embargo, se sienten desde la nuestra. Cuando uno proyecta su sentir (su valoración) al otro, cuando uno imagina *cómo lo ha debido pasar*, entonces el documental añade a la ficción un elemento más, a saber, el conocimiento de la valoración de más realidad. La ficción sólo ofrece experiencias del sentir pero traídas a mi posición. El documental nos lleva a vivir a otro lugar. La ficción nos trae nuevos episodios para vivirlos en mi lugar¹⁸. El documental nos introduce en un viaje en el que nos vemos obligados a estar, testificando un mundo distante o ajeno, al menos no es nuestra vida, pero en la que profundizamos hasta conocerla a fondo, hasta el punto de poder ser jueces o notarios¹⁹, en donde disponemos de los elementos de juicio, en donde estamos obligados a discernir mediante nuestra percepción lo que se repite ahora ante nuestra mirada. El documental nos obliga a ser espectadores. Y la posición del espectador, así lo pensaba Adam Smith²⁰, es precisamente el punto de vista moral. Fundamentalmente porque la valoración moral requiere que las acciones y justificaciones sean vistas, como espectadores también dejaremos que las nuestras lo sean. Porque el dar y recibir informaciones requiere a la vez que nosotros mismos seamos vistos.

El documentalista se deja ver, como tiene que mostrarse un notario o un juez, debe ser público y tiene que saberse que quien juzga o documenta realmente estuvo allí, fue testigo y su presencia debe poder verse, en la forma del valor introducido, en el dar fe, en el ofrecer unos hechos para ser mirados por otros, para ser valorados por otros.

¹⁸ "El verdadero centro de valor de un texto, su significado más importante, ha de encontrarse en la comunidad que establece con su lector. Es allí donde el autor ofrece al lector un lugar donde hallarse, un lugar desde el cual puede observar y juzgar a los personajes y eventos del mundo que crea" (James Boyd White. *When words lose their meaning: Constitutions and Reconstitutions of Language, character and Community*. Chicago, 1984)

¹⁹ Me permito añadir que nunca periodistas. Los periodistas informan, elaboran y difunden informaciones. De lo que estamos hablando y lo que se debe exigir al notario o al juez es sentido, comprensión de los hechos, comprensión de las intenciones, para que pueda valorarlas. El periodista es un platónico que no quiere introducir valor, quiere asegurarse la objetividad de la información. Sin embargo, ya hemos visto en el análisis de la intención platónica, que termina produciendo justo lo contrario. Termina induciendo una determinada manera de ver la realidad que es la que fue, según el informante. El documentalista difunde su valoración y la argumenta ofreciendo los hechos no como fueron, sino como los que justifica su valor. El periodista afirmará: Esto es lo que pasó; el documentalista nos dirá: juzgué los hechos de esta manera. El periodista no nos deja campo de actuación, el documentalista nos invita a corroborar la valoración. El periodista hace una afirmación sobre la realidad de los hechos. El documentalista nos propone una manera de mirarlos.

²⁰ Adam Smith. *La teoría de los sentimientos morales*. F.C.E, México.

Así el espectador del documento que el documental pretende se debe convertir en juez, en notario. Y como tal debe dejar ver que comprendió la situación, y que tras esa comprensión introduce un valor, refrenda el documento y adquiere también el papel de documentalista. En su inevitable implicación moral ante unos hechos contemplados, se exhibe también y es objeto entonces de valoración moral. En este proceso ha vivido más, se ha expuesto a una realidad no para disfrutarla, no para traerla a su realidad, no para contemplarla sin más. Al contrario ha tenido que desplazarse a otro sitio, viajar a unos hechos que no son los de su vida y ante los que no puede sencillamente disfrutar, contemplar u olvidar. La propuesta de un documento es que su valor debe asegurar su existencia y, en consecuencia, compromete a quien lo contempla a saber y a juzgar.

Saber y juzgar son los elementos de la deliberación moral. Saber como lo hemos obtenido de la propuesta aristotélica y juzgar es el resultado de nuestra deliberación. La ficción no nos compromete, la información tampoco, el documental sí. En el ciclo documental vivimos más, enriquecemos nuestros recursos para la deliberación moral porque estamos obligados a tomar partido, a dar fe. Por eso, el documental es un buen formato para hablar de nosotros, para mostrar lo humano de las cosas y las propias vidas humanas. Y sobre todo es un elemento de aprendizaje ético al permitirnos vivir más en el mismo tiempo en que vivimos²¹.

7.- Referencias

- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Gredos, Madrid.
- Booth, Wayne. (1988). *The Company we keep: An Ethics of Fiction*. Berkeley. University of California Press. (Trad.: en F.C.E, 2005)
- Boyd White, James. (1984). *When words lose their meaning: Constitutions and Reconstitutions of Language, character and Community*. Chicago.
- Damasio, A. (1994). *Descartes's Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*. G.P. Putnam's Sons, New York. (trad.: en Crítica).
- Damasio, A. (1999). *The Feeling of what happens*. Harcourt Brace & Co. New York
- Edelman, G.M. (1987). *Neural Darwinism: The Theory of Neural Group Selection*. Basic Books, New York.
- Edelman, G.M. (1988). *Topobiology: An Introduction to Molecular Embryology*. Basic Books, New York.
- Edelman, G.M. (1989). *The Remembered Present. A Biological Theory of Consciousness*. Basic Books, New York.
- Edelman, G.M. (1990). *Bright Air, Brilliant Fire. On the Matter of Mind*. Basic Books, New York.
- Gerald & Tononi, Giulio (2000). *Consciousness : How Matter Becomes Imagination* Allen Lane The Penguin Press (Trad.: en Crítica)
- Edelman, G.M. (2004). *Wider than the sky. The Phenomenal gift of consciousness*. Yale University Press.
- Lakoff G. (1987) *Women, Fire, and Dangerous Things*. The University of Chicago Press.

²¹ Hemos querido evitar en todo momento la polémica sobre la posibilidad del fraude, la falsificación o la manipulación de los documentos, sin duda esta posibilidad es real y conocida. Pero no lo he considerado relevante para la intención con la que este artículo ha sido escrito. Es cierto que en la complejidad que reivindico en el análisis, deben excluirse los planteamientos de condiciones ideales. En este sentido, la posibilidad del fraude o falsificación y el que no haya sido considerado ni evaluado no significa necesariamente que el análisis o la descripción que he intentado hacer del documental haya cometido el error del reduccionismo o de la simplificación. A la postre, en cada caso el ciclo documental debe ser refrendado y tendrá que ser ahí donde el documento siga siendo considerado como documento. Esto reafirma la inevitable posición ética del que lo contempla.

- Muñoz Gutiérrez, Carlos. (1998). *De la habitabilidad. Relaciones entre ética y literatura en la Ciudad Espejo*. Astrágalo, nº 9, Julio 1998. Celeste Ediciones.
- Muñoz Gutiérrez, Carlos. (2001). *Tocándonos...Un conocimiento desde el Cuerpo* en A Parte Rei nº 14 . <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/tocandonos.pdf>
- Muñoz Gutiérrez, Carlos. (2002). *Psicología Científica o Psicología Popular: Un Modelo Narrativo de la Mente*. en A Parte Rei nº 24 (<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/pspopular.pdf>)
- Muñoz Gutiérrez, Carlos. (2004). *El Factor Humano. Un paseo por la Psicología desde el patio de butacas*. en Revista Venezolana de Ciencias Sociales, UNERMB, Vol 8 nº 1, Ene-Jun. 2004.
- Muñoz Gutiérrez, Carlos. (2005). *La Disolución del Problema Mente-Cuerpo*. en *La Mente en sus Máscaras. Ensayos de Filosofía de la Psicología*. Mariano Rodríguez González (ed.). Biblioteca Nueva, Madrid,
- Martha Nussbaum. (1986) *The fragility of goodness. Luck and Ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge University Press. (traducción en Visor, *la Fragilidad del Bien*, 1995)
- Martha Nussbaum. (1990) *Love's Knowledge*, Oxford University Press. (traducción en Antonio Machado Libros, *El conocimiento del Amor*, 2005)
- Martha Nussbaum. (1995). *Poetic Justice*. Beacon Press, Boston (trad. en Andrés Bello, 1997, Santiago de Chile).
- Platón. *Protágoras*. En Diálogos I. Gredos, Madrid, 1981.
- Platón. *República*. En Diálogos IV. Gredos, Madrid, 1986.
- Platón. *Fedro*. En Diálogos III. Gredos, Madrid, 1986.
- Smith, Adam. *La teoría de los sentimientos morales*. F.C.E, México.
- L. Wittgenstein. *Conferencia sobre ética*. Publicada originalmente en inglés en The Philosophical Review, enero de 1965. versión española en Paidós, Barcelona, 1989.