

XX CONGRÉS VALENCIÀ DE FILOSOFIA

XX CONGRÉS VALENCIÀ DE FILOSOFIA

Benimodo, Casa de la Cultura
10, 11 y 12 de abril de 2014

SOCIETAT DE FILOSOFIA DEL PAÍS VALENCIÀ



VALÈNCIA
2014

Durant els dies 10, 11 i 12 d'abril d'enguany, va tenir lloc a Benimodo el XX Congrés Valencià de Filosofia, les actes del qual ara presentem. Era el primer congrés del que ens encarregàvem la nova direcció de la Societat de Filosofia del País Valencià i volguérem inaugurar aquesta nova època traient —com s'havia fet antigament— el Congrés fora dels murs de la Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació de la Universitat de València, on s'havia celebrat durant els darrers 10 anys. Triarem Benimodo, per ser el 2014 l'any del 90^é aniversari del naixement del gran poeta valencià Vicent Andrés Estellés, qui va passar els darrers anys de la seua vida en aquesta població de la Ribera del Xúquer, i també, i no de manera menys important, perquè davant de la proposta de celebrar allí el Congrés, se'ns va oferir la magnífica Casa de la Cultura de la població i tota l'ajuda i la infraestructura que poguérem necessitar d'una manera completament desinteressada. Per això, no podem deixar d'agrair ací molt sincerament al senyor Alcalde de Benimodo, Francisco Teruel Machí, la seua generositat, esforç, disposició i bon tarannà amb que ens va obsequiar.

Creiem que l'experiència, fins a cert punt arriscada, va resultar un èxit. La nostra pretensió d'afavorir durant uns dies la convivència entre filòsofs en un ambient més distés, que oferira la possibilitat dels encontres, les converses i les coneixences es va veure, en termes generals, acomplerta. D'altra banda, la participació fou considerable. Hi hagué cinquanta comunicacions a més de les tres ponències invitades, i calculem que al voltant de dues-centes persones hi foren presents en algun moment. I no solament el congrés va anar bé des d'un punt de vista quantitatiu, també fou un bon congrés, en termes generals, pel que fa a la qualitat de les contribucions. Ací en publiquem una mostra: les contribucions d'aquells que acceptaren publicar-les. Esperem que siguen del vostre interès i us resulten d'utilitat.

I poc més volem afegir, només donar les gràcies a tots aquells que ho feren possible i a tots els que s'han involucrat en les tasques de la SFPV, en especial als membres de la nova Junta Directiva. Moltes gràcies a tots, esperem que la Societat de Filosofia del País Valencià pervisca durant molts anys amb nou ímpetu i noves energies i que servisca, com era el seu propòsit original, de pont entre els instituts i la universitat i entre uns i l'altra i la societat valenciana. De tots nosaltres, els socis, dependrà i us convoquem a que col·laboreu perquè així siga.

Tobies Grimaltos Mascarós

President de la Societat de
Filosofia del País Valencià

Pablo Rychter Miras

Secretari de la Societat de
Filosofia del País Valencià

ÍNDIX

<i>Diana María Murguía</i> , El <i>nous</i> de Anaxágoras como antecedente del intelecto universal bruniano	8
<i>Albert Martínez Artero</i> , Antonin Artaud i l'alteritat com a fàrmac: viatge al país dels tarahumara	28
<i>Claudia Compte Vives</i> , La alteridad como fotograma: una caracterización de la experiencia universalista	35
<i>David Segarra Ríos</i> , Consideracions sobre el problema de l'individu en Deleuze	43
<i>Enric Senabre Carbonell</i> , Filosofia a la xarxa o la interactivitat saludable	52
<i>Enrique Herreras</i> , Socialismo y economía del bien común	69
<i>Francesc Morató</i> , La crisi de l'educació com a crisi filosòfica	82
<i>Francisco Arenas-Dolz</i> , Redes sociales y ciudadanía activa: retos de la educación en la era digital	93
<i>Gemma Celestino</i> , Mental Representations explain attitudes de se	112
<i>Guillem Llop i Forcada</i> , La influència de Hume en Hamann vista des dels Diàlegs sobre la religió natural	117
<i>Inmaculada Pérez y Christófilo</i> , Ética y psicología: Mamá, ¿Por qué no puedo decidir?	131
<i>Jaime Paulino Cuenca</i> , La reflexión política de Roberto Esposito: lineamientos para una filosofía de lo común	139
<i>Jaime Roldán Corrales</i> , Esquemas argumentativos y metaargumentación: un caso práctico de análisis en el Parménides de Platón	147
<i>Javier Gracia Calandín</i> , <i>Un undo feliz</i> o la conquista de la libertad: un recorrido con Aldous Huxley en la tempestad de los psicofármacos	165
<i>Joan B. Llinares</i> , Antropología filosòfica i cinema. Al voltant de 'Vénus noire' d'Abdellatif Kechiche	173
<i>Joaquín Gil Martínez</i> , Emociones y reconocimiento en la formación del yo social	183
<i>José Luis García Martínez</i> , MacIntyre y ley natural: más allá del conservadurismo	190

<i>Juan Antonio Sala Puche</i> , Heráclito, la comprensión como acontecimiento	208
<i>Juan Carlos Siurana</i> , El “sentimiento de lo contrario” en el humorismo de Pirandello: Una revisión desde la ética del humor	224
<i>Juan David Mateu Alonso</i> , La noción de voluntad en el joven Wittgenstein: Notas sobre la influencia de Schopenhauer	230
<i>Juan Evaristo Valls Boix</i> , Escribir la existencia. La subjetividad del escritor a través de Kierkegaard y Kafka	242
<i>Luis Merita Blat</i> , El arte en el mundo administrado: la industria cultural y la autonomía del arte	261
<i>María José Codina Felip</i> , El problema del cerebro, la mente y la conciencia desde una perspectiva neurocientífica	276
<i>Miquel Àngel Martínez</i> , Félix Guattari: l’ecosofia com a nova proposta teòrica i pràctica	285
<i>Òscar Llorens i Garcia</i> , Apunts per a una filosofia de la natura	304
<i>Pablo Aguayo Westwood</i> , Reconocimiento recíproco y persona moral	322
<i>Pablo Rychter</i> , Teoria de la verifacció sense verifactors	336
<i>Paulo Vélez León</i> , Consideraciones historiográficas para una historia de la ontología	347
<i>Pedro Jesús Pérez Zafrilla</i> , Neuroética y deliberación	363
<i>Vicent Agut Martínez</i> , Filosofía y teología de la liberación: inteligencia y realidad histórica	380
<i>Víctor Manuel Urbán Palacios</i> , Aproximació a les solucions contextualistes a l’escepticisme radical	390
<i>Víctor Páramo Valero</i> , El juego deportivo, ¿entertainment o manifestación de la verdad? La metáfora del juego deportivo como escenario para pensar la naturaleza de la comprensión	408

EL *NOUS* DE ANAXÁGORAS COMO ANTECEDENTE DEL INTELLECTO UNIVERSAL BRUNIANO

Diana María Murguía Monsalvo
Universidad de Navarra*

Abstract: Once we review the conception of an intellect as an efficient cause of the world in the physics of Anaxagoras and in the Giordano Bruno's natural philosophy, the author equates both concepts to show the proximity of the Bruno's "universal intellect" with the "*nous*" of Anaxagoras. This relationship has its peak into one consideration observed, in both positions, respect to the efficient of the world that is transcendental, but at the same time inherent to the world. This ambivalence is rooted in the appreciation of natural reality as a same totality, which is important to observed because is the philosophical view that joins Bruno to the world of ancient Greek philosophy and, on the other hand, is the conception opposed to the Aristotelian.

Keywords: Giordano Bruno, Anaxágoras, intelecto divino, causa eficiente, immanencia

Dentro de la historia del pensamiento, la filosofía del renacentista Giordano Bruno (1548-1600) es uno de los primeros intentos llevados a cabo para ofrecer una argumentación metafísica sólida respecto de la infinitud del universo. De manera sucinta puede decirse que en el contexto bruniano el universo es infinito porque se concibe como una consecuencia ontológica necesaria del ser divino y de su potencia infinita. De suerte que en su planteamiento Dios y el universo, ambos infinitos, están, por así decir, prácticamente identificados. No obstante esta identificación y la dependencia que tiene la infinitud del universo respecto de la infinitud divina, es propiamente el universo y no Dios el objeto bruniano de especulación filosófica. Dios como causa trascendente está fuera del alcance del conocimiento humano y como tal no es campo de estudio filosófico. La filosofía natural bruniana versa, entonces, sobre el ser del universo como la totalidad ontológica natural que explicita y manifiesta la infinita potencialidad divina. Por ello, más allá de la reforma copernicana, Bruno pregona un universo infinito único y sin límites, afirmando la existencia de una pluralidad de cuerpos celestes como la tierra y el sol que habitan en sistemas por toda la inmensidad del espacio. La filosofía bruniana es, pues, un esfuerzo por explicar la unidad del universo como la totalidad ontológica: la infinitud de la naturaleza como manifestación de la acción y potencia divinas.

Ciertamente, Bruno tiene como paradigma contrapuesto el universo finito aristotélico. De hecho, uno de sus intereses expresos es lograr ofrecer los fundamentos metafísicos que constituyan una cosmología que se enfrente a la ya añeja aristotélica. Si bien este no es el lugar para revisar las divergencias (y convergencias) del cosmos bruniano con el del Estagirita, por lo pronto, sólo expresaré que es mi convicción que para ganar esa batalla en contra de la concepción del cosmos finito del aristotelismo, Bruno recurre a los filósofos griegos antiguos. Las temáticas y planteamientos de la filosofía presocrática son una fuente de inspiración para este autor. Por un lado, encuentra en ella gran

*El desarrollo de la presente comunicación, así como la asistencia al XX Congreso Valenciano de Filosofía fue posible gracias al apoyo recibido por parte del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) de México. Asimismo, mi agradecimiento a la Universidad de Navarra, donde actualmente realizo una estancia de investigación posdoctoral (2014-2015).

afinidad con su propio modo de comprender la naturaleza (como una totalidad armónica, viva, una, eterna, etc.). Es decir, es una filosofía con una perspectiva natural afín. Y, por otra parte, en tanto que históricamente previa al aristotelismo, la filosofía presocrática es ajena al campo conceptual del Estagirita, por lo que asimilando ciertas de las posturas de los presocráticos, Bruno puede construir su oposición a la cosmovisión aristotélica.

En tanto que la filosofía natural bruniana tiene al universo infinito como su objeto, la explicación de las causas naturales se vuelve medular. Es en este desarrollo temático donde puede observarse la asimilación y relación con los planteamientos de los presocráticos. Así, el objetivo del presente estudio será analizar la proximidad de la noción bruniana del “intelecto universal” con la concepción del “*nous*” de Anaxágoras,¹ entendidos ambos como la causa eficiente *inteligente* del universo. Se revisarán las dos concepciones para establecer su relación y similitudes. Se mostrará, en ambas posturas, la naturaleza ambivalente de esta causa: siendo un eficiente agente, se concibe externo al mundo porque es él quien lo causa; pero, al ser universal, no puede ser ajeno al mundo, es, entonces, una causa tan inmanente que llega a confundirse con el mismo mundo. A partir de ello se señalará en qué sentido esta trascendencia-inmanencia de la causa eficiente en ambos pensadores está alejada de la concepción aristotélica. Y, desde esta óptica, se propondrá la consideración del *nous* anaxagoreo como el antecedente remoto del intelecto universal bruniano, del cual, no podrá dejarse de hacer referencia a su fuente más inmediata, a saber, la concepción plotiniana de la *Inteligencia*.²

Para realizar este análisis, referente a la filosofía de Bruno me ceñiré a la cosmología presentada en sus diálogos metafísicos italianos, de manera principal en *De la causa, principio y uno*³ (1584) donde Bruno expone su concepción de intelecto universal. En el caso de Anaxágoras, me remitiré

¹ Analizando ambas posturas filosóficas de hecho pueden establecerse otras similitudes entre el filósofo de Clazomene y Giordano Bruno. Por ejemplo, la concepción de la materia como la totalidad ontológica natural; la imposibilidad de llegar al no-ser en la división; la inexistencia de la generación y corrupción sustancial o, incluso, la concepción de la multiplicidad de mundos. Si bien ésta última es una postura que no puede afirmarse de manera clara en Anaxágoras, sí lo es en Bruno.

² Para el representante del neoplatonismo, la Inteligencia es la primera “etapa” (hipóstasis) del proceso de emanación del Uno a lo múltiple, es decir, de la producción del mundo sensible a partir de la realidad primaria. En este contexto, la Inteligencia, en tanto que segundo momento del proceso, ya no es Uno, sino principio de multiplicidad, pues es la primera emanación de todo lo implicado en el Uno. La Inteligencia es la multiplicidad de todas las cosas en su forma inteligible: “La Inteligencia no es Inteligencia de una sola cosa particular, sino, de hecho, Inteligencia universal. Ahora bien, siendo Inteligencia universal, es intelectiva de todas las cosas. Siendo, pues, Inteligencia universal e intelectiva de todas las cosas, incluso una parte de ella debe poseer todo y todas las cosas.” (*Enéadas* III 8, 8, 41-44). Es esta concepción de la Inteligencia que constituye la totalidad y multiplicidad de las formas (inteligibles) –principio de lo sensible–, lo que permanece en la concepción bruniana del intelecto universal como causa eficiente de la totalidad del mundo natural. No obstante, Bruno no concibe como Plotino una relación jerárquica entre el Intelecto y el Alma del mundo (tercer momento de la emanación), sino una unidad entre ambas, en tanto que el Intelecto es la facultad (potencia) del Alma del mundo (Cfr. BOeuC III 113), y por lo tanto inherente a ella: “This interpretation excluded the view that it was a transcendent hypostasis, distinct from the World Soul and hence from the sensible world too along the lines that Neoplatonists had typically imagined”. [“Esta interpretación excluye la idea de que se trataba de una hipóstasis trascendente distinta del Alma del Mundo y por lo tanto también del mundo sensible, según las directrices que los neoplatónicos habían típicamente imaginado”]. (Knox 2013 469).

³ Para las citas en castellano del *De la causa, principio y uno* usaré la traducción de Ángel Vasallo publicada por Editorial Lozada en 1941. No obstante, se citará haciendo referencia a la obra completa de Giordano Bruno editada por *Les Belles Lettres* en su edición bilingüe (en traducción francesa), que suele citarse como: BOeuC indicando el volumen de la obra, más el número de página.

principalmente a los fragmentos que se conservan, recurriendo a las interpretaciones de diversos estudiosos.⁴

I. Postura general de ambas filosofías

a) El intelecto universal en la filosofía natural bruniana

He mencionado ya algunas generalidades que caracterizan a la filosofía bruniana como una filosofía cuyo centro de especulación es el infinito en tanto que presente en la naturaleza o, propiamente dicho, en tanto que es la naturaleza en sí misma. En su estudio, y respecto de las causas naturales que explican el ser del universo, Bruno, en un primer momento explicativo sigue y se apega a la estructura aristotélica (*Met.* V 1012b 34-1013b 29). Indica en el diálogo segundo del *De la Causa*, que debe hacerse una diferencia conceptual entre los términos “principio” y “causa”. La materia y la forma son propiamente principios porque son “aquello que concurre intrínsecamente a constituir la cosa y permanece en el efecto” (BOeuC III 111); mientras que la eficiente y final son causas porque constituyen exteriormente a las cosas y tienen su ser fuera del objeto producido (BOeuC III 111). Así pues, los principios son constituyentes *intrínsecos* y las causas constituyentes *extrínsecos*.⁵ Los primeros forman parte del ser de las cosas y las segundas difieren del ser de ellas. Sin embargo, las causas y principios brunianos no hacen referencia a causas particulares de los cuerpos individuales en específico, sino a las causas que explican la totalidad del mundo. Es decir, las causas que constituyen el ser del universo como un todo, los principios de la naturaleza en su conjunto. De manera que se trata de una materia y una forma únicas, así como de un eficiente y una causa final universales:

Lo que entiende el Nolano es que hay: un intelecto que da el ser a todas las cosas, llamado por los pitagóricos y Timeo “dador de formas”; un alma y principio formal que se hace todas las cosas y las informa, y aquellos mismos llaman “fuente de las formas”; y una materia de la que todas las cosas están hechas y formadas, por todos llamada “receptáculo de formas”. (BOeuC III 189).

Estos principios son los constituyentes únicos del mundo natural. Su acción conjunta es lo que da lugar a la multiplicidad y diversidad de la naturaleza. No obstante, el cambio y la pluralidad natural deben entenderse siempre respecto de estos principios únicos y permanentes que componen el todo. Es decir, el universo es la unidad de estos principios. Porque la diversidad de las cosas existe, sí, pero todas ellas son irreductiblemente la misma y única sustancia constituida por los principios naturales universales: la materia, la forma, la causa final y el eficiente. Ellos son, pues, los formadores perennes del mundo natural, de todo lo que ahora es y existe, de todo lo que será y ha sido. Así, el universo que lo es todo, es un único ser.

⁴ Para la traducción castellana de los fragmentos he utilizado la versión crítica de Kirk, Raven y Schofield: *Los filósofos presocráticos*, (edición en español de 2008), así como *La historia de la filosofía griega* de W. K. C. Guthrie, en su edición española. No obstante, se indicará la referencia de los pasajes según la edición de H. A. Diels, revisada por W. Kranz: *Die Fragmente Vorsokratiker* (1960), como corresponde con la notación DK más el número de autor (59 en el caso de Anaxágoras), con la letra A para los testimonios o B para los fragmentos, más en número del fragmento al que se haga referencia.

⁵ Esta distinción entre los principios y las causas como intrínsecos unos y extrínsecas las otras, está ya mencionada por Aristóteles (*Met.* V 1013a 17-21) y es Tomás de Aquino (1225-1274), su comentador, quien la desarrolla. Para D. Knox puede sugerirse, si no es que asegurarse, que la fuente de Bruno para esta distinción fue el texto *De principiis naturae* de Santo Tomás, que es propiamente el opúsculo donde el comentador trata dicho tema. (Cfr. Knox 2003 478-479).

Esta postura, sin duda, tiene su rastro en la concepción parmenídea sobre la unicidad y plenitud del ser, donde éste es lo único existente. La diferencia con Parménides es que en el esquema bruniano el devenir y la multiplicidad no sólo tienen cabida sino que son esenciales para la realización ontológica universal. Pues “la diferenciación y disgregación no producen una sustancia nueva y distinta, sino que llevan al acto y cumplimiento ciertas cualidades, diferencias, accidentes y [cierta] ordenación pertenecientes a la sustancia” (BOeuC III 285 y 286). Es decir que el único ser (el universo) *es*, precisamente porque se constituye y se ha constituido en todo lo que *es*. Y ello es posible a través de la acción de la causa eficiente.

La causa eficiente de todo la llama Bruno *intelecto universal* y es descrito como aquello que:

“determina a la naturaleza a producir sus especies según conviene”. (BOeuC III 113 y 115). Es el agente del universo y de todo lo que hay en él, de manera continua e incesante lo produce todo. Para comprender esta función del intelecto, Bruno hace un símil con el humano. Indica que así como nuestro intelecto concibe y produce las especies racionales, el intelecto universal concibe y produce las especies naturales. Pues de igual manera en que con orden, arte e inteligencia el carpintero labra la madera dándole forma de un caballo “cuánto –expresa Bruno– no ha de ser más grande artífice éste cuya actividad no está limitada a una parte de la materia, sino que de continuo lo obra todo en todo” (BOeuC III 117).

La causa eficiente es quizá la de mayor relevancia para comprender la etiología bruniana a manera de un descubrimiento del universo como el efecto de la producción divina, como su reflejo, es decir, como la imagen sensible de la unidad e infinitud de Dios pero manifiesta en el mundo físico. Por ello mismo, a lo largo de la explicación que ofrece Bruno sobre el dinamismo de la naturaleza, se hace cada vez más patente la co-implicación o unidad ontológica de las causas naturales pues se trata de una misma actuación causal. Esta actividad productora del *intelecto universal* como artífice de toda la realidad natural puede explicarse señalando sus tres aspectos: a) la eficiencia, b) la ejemplaridad y c) la finalidad.⁶

⁶ El origen de esta concepción respecto de la interrelación ontológica entre la eficiencia, la finalidad y la ejemplaridad (formal), puede rastrearse desde Platón, la cual es también concebida y asumida por Aristóteles y sin duda se encuentra ya concretada en Tomás de Aquino. La ejemplaridad debe comprenderse no simplemente en su *ser ideal* sino en su calidad de *forma* la cual posee una relación con la forma *real*. En el libro V, II (1013a 26) de la *Metafísica*, “el texto aristotélico dice literalmente que, además de la forma (*eidós*), hay otro modo de ser causa: el ejemplo (*paradeigma*). A ello Santo Tomás comenta: ‘Hay otro modo de ser causa, la forma (*species*) y el ejemplo (*exemplum*); y ésta es la causa formal, que se relaciona con la cosa de doble modo. De un modo, como forma intrínseca de la cosa, y entonces se llama forma (*species*). De otro modo, como extrínseca a la cosa, a cuya similitud, sin embargo, la cosa se hace; y de acuerdo con esto, el ejemplar se llama forma. Por cuyo modo Platón afirmaba que las ideas eran formas’ (*Comentario a la Metafísica* V, Lección II, n.764)”. (Llano 1998 117-118). El mismo C. Llano señala que la relación entre las causas está ya señalada en Aristóteles cuando en su división de las causas indica que hay algunas que son causas entre sí (*Met.* V, 2, 1013b 10): “La causa ejemplar, como el fin o la intención desde su estado puramente mental, inspiran y dirigen la acción de la causa eficiente, que realiza lo ideado o consigue lo que se intenta. El ejemplar y el fin hacen, así, que la causa eficiente sea causa, pero la causa eficiente hace que el ejemplar y el fin *sean*”. (Llano 1998 213). Si bien Giordano Bruno no indica de manera sistemática esta interrelación de la eficiencia, la ejemplaridad y la finalidad en la causa eficiente, es verdad que así lo concibe. Lo he incluido aquí de este modo porque facilita la explicación sobre la acción del intelecto universal, ampliando la mención que de ello hace M. J. Soto-Bruna en su texto *Metafísica del infinito en Giordano Bruno* (1997), p. 38.

a) La eficiencia del intelecto universal radica en su poder de producción de todas las cosas. Es el hacedor absoluto del universo y de todo lo que hay en él, de toda la naturaleza. Es el agente o eficiente universal. Su acción se extiende a todo, porque configura el ser de cada cosa. b) La ejemplaridad se refiere al proceso mediante el cual el eficiente realiza su obra, que como señala Bruno “supone la aprehensión de alguna cosa, que no es otra que la forma de aquello que se va a producir” (BOeuC III 119). Pues así como ocurre en la mente de un artista, el intelecto universal actúa *concibiendo* primero la forma de lo que va a realizar, para a partir de ahí, ejecutarlo.⁷ Esta forma ejemplar o preconcebida es pues, la *intentio* de su acción. Siguiendo con la línea del platonismo, para Bruno, el artífice del universo posee de modo inteligible ya todas las formas del mundo natural,⁸ pues de la producción universal de las cosas está a cargo, precisamente, un eficiente *intelligens*. c) Por otro lado, la finalidad, entendida como aquello en vista de lo cual el agente actúa y por lo cual hace las cosas (*Met.* V 1013a 33), es, en el caso del intelecto universal, la *misma* producción de las cosas naturales, no ya de manera inteligible sino sensible. “El fin y la causa final que la causa eficiente se propone –señala Bruno– es la perfección del universo, perfección que consiste en que en las distintas partes de la materia la totalidad de las formas tenga existencia actual” (BOeuC III 121). El fin del eficiente es, pues, la misma producción de las cosas. Al traer a la existencia toda clase de formas naturales posibles de manera ininterrumpida, se realiza la plenitud ontológica, es decir, la manifestación absoluta del ser. En el contexto bruniano, la generación y producción incesante de la naturaleza es el reflejo de la infinita potencia, por lo que el universo, con la variedad incesante de formas naturales se constituye como palpable y accesible al conocimiento, de la perfección divina:

[...] a los ojos de Bruno, el modo de obrar de quien es la máxima perfección exige que lo producido sea advertido como una suerte de réplica de su artífice, ya que de otro modo no podría descubrirse el autor en su obra; la esencia divina debe, entonces, hallarse como desplegada a través de la infinita variedad de las creaturas que pueblan el universo. Y esto de un modo tal que el mundo no aparezca como algo que se opone a la divina potencia, sino, antes bien, como –por así decir– la parte visible de su perfección. (Soto-Bruna 1997 30).

⁷ Debe tenerse en cuenta que si bien en este símil el primer analogado parece ser el intelecto humano, lo cierto es que el intelecto humano es el que actúa y se equipara con el divino y no al revés. Bruno utiliza el símil con el intelecto humano con fines instructivos, es decir, en tanto que es lo cercano o conocido por nosotros. “Pensamos que Dios, en efecto, procede en la producción de las cosas creadas, de manera análoga a como vemos que proceden las causas eficientes naturales provistas de inteligencia; como proceden, pues, los artífices: piensan una idea ejemplar y la *reproducen* fuera de sí. Esta analogía, por su propia naturaleza, implica determinados elementos comunes al artífice divino y al artífice natural o creado; pero al propio tiempo implica radicales diferencias que, en conjunción inseparable con aquellos acuerdos comunes, constituyen precisamente el nervio de todo conocimiento analógico. En el caso de la analogía respecto de Dios, *las diferencias son infinitamente mayores que los acuerdos*”. (Llano 1998 17).

⁸ Así lo expresa Plotino, para quien la pluralidad de las formas ejemplares existe en el Intelecto, como etapa previa al mundo sensible en el proceso de emanación del Uno: “Además, puesto que tiene que haber un <Hacedor de este universo>, ese Hacedor no irá a pensar los seres que son a un mundo todavía no existente en orden a crear dicho mundo. Luego antes de que exista el mundo tienen que existir aquéllos y ser no imágenes derivadas de otros, sino arquetipos primitivos y sustancia de la Inteligencia”. (*Enéadas* V 9, 5, 19-23). D. Knox advierte que para Bruno la descripción del intelecto como un *artífice* deriva del Demiurgo platónico, el cual, como se ha ya mencionado, Plotino identifica con la segunda hipóstasis, a saber, el Intelecto. No obstante, la diferencia con ambos precedentes es que el artífice bruniano se concibe interno e inmanente a la materia. Esta inmanencia es lo que para Knox (Cfr. Knox 2013 472) distancia al intelecto bruniano del platónico, a pesar de la cercanía de Bruno con esta tradición filosófica: “The qualification 'internal', however, was Bruno's addition, inserted to reinforce the notion that the Intellect was immanent” [“El calificativo de "interno" sin embargo, fue una adición de Bruno, insertado para reforzar la noción de que el intelecto era inmanente”]. (Knox 2013 470). Más adelante, se revisará en qué sentido el intelecto universal bruniano es trascendente y en qué sentido, inmanente.

Ahora bien, esta eficiencia y finalidad de la producción de la causa eficiente requiere de un sustrato en el cual realizarse. La materia, que es única, es el sustrato perpetuo, una y la misma para toda la realidad natural. De manera que el intelecto –como causa eficiente de todo– actúa y produce dando forma a la materia “configurándola desde dentro” (BOeuC III 117). Por ello Bruno llama a este agente *artífice interno*, pues actúa desde el interior de la materia. Pero, es importante recordar que, en la dinámica natural, Bruno ha diferenciado entre el ser de la causa cuya acción es externa y el ser del principio, que es intrínseco. Puede verse que con su concepción del *artífice interno* Bruno ha dejado de lado su distinción inicial, al hacer del agente universal una *causa eficiente interna*. Llamándolo ‘artífice’ indica su ser *causa*, es decir, su naturaleza extrínseca porque su ser es *otro* que lo producido. Por ello, en tanto que se trata de una ‘causa’, el intelecto universal no forma parte constitutiva de las cosas generadas, sino que su ser difiere del ser de lo producido: “[...] es distinto de la sustancia y esencia de los efectos [...]”. (BOeuC III 119). Pero al decir que es ‘interno’ está haciendo referencia a su modo de operar en el mundo natural, a saber, *en y desde* de la materia. El intelecto es un agente interno, esto es, no opera como cualquier artista que esculpe desde fuera, sino que intrínseco a la materia, “desde lo interior de la semilla o raíz echa y desarrolla el tronco; de lo interior del tronco extrae las ramas; de lo interior de las ramas [...] despliega los botones; desde dentro forma, configura y teje como si fuera con nervios las hojas, las flores y los frutos”. (BOeuC III 117).

Como indica S. Mancini, al llamarlo ‘artífice’ y hacer referencia a su función de eficiente, Bruno subraya el hecho de que el intelecto no puede reducirse a la materia porque a pesar de ser intrínseco a ella y actuar desde ella, es él quien la configura, es decir, el intelecto es el agente activo. No obstante, al decir que es ‘interno’ busca poner de relieve su inmanencia, es decir, señala al intelecto como aquello presente en toda y cada parte material. (Mancini 2000 113).

Así, la eficiencia, la ejemplaridad y la finalidad del intelecto tienen su concreción en la materia. La causa eficiente universal no es pues un artífice externo y separado sino que actúa en presencia íntima con la materia. Ocurre entonces que respecto al *ser*, cuya condición es propiamente estática, el intelecto es una causa; pero en cuanto a la *operación*, que es dinámica, el intelecto es principio (Mancini 2000 113). De suerte que el agente y formador universal es *causa* desde el punto de vista del *ser*, pero es *principio* desde el punto de vista de su *actividad*, y así lo señala Bruno: “es causa extrínseca porque su ser es distinto de la sustancia y esencia de los efectos [...] es causa intrínseca en cuanto al acto de su operación”. (BOeuC III 119). Si bien Bruno había seguido la conceptualización aristotélica de las causas y en específico de la causa eficiente como causa extrínseca en contraposición a los principios intrínsecos (materia y forma) aquí se aleja de esta concepción al afirmar que la acción infinita de la potencia divina no puede ser algo alejado y externo, sino presente e inmanente a su obra. El producto de su acción (el universo) es la manifestación explícita de su propia potencia e infinitud. Por eso, como señala Soto-Bruna, el contexto bruniano deja ver que si el intelecto que es el eficiente universal fuese una “pura inteligencia separada dejaría enteramente entre paréntesis el sentido del mundo” (Soto-Bruna 1997 29), pues el universo no es lo opuesto o ajeno a la divinidad, sino su más propia expresión.

Resumiendo lo dicho hasta aquí puede decirse que, para Bruno, la causa eficiente del universo, como reflejo en la naturaleza de la potencia divina infinita, es asumida como un intelecto, como un agente inteligente absoluto que es el productor de todo cuanto hay. Cada una de las cosas se configura y es según la forma inteligible ideada por el mismo intelecto. Esta producción o generación del mundo se realiza de manera inmanente a la materia natural, es decir, la causa eficiente no se encuentra

desprendida de su obra sino inherente a ella. El intelecto reside y expande su acción en la totalidad de la materia, aunque su ser no se confunde con el ser de las cosas cambiantes y corruptibles, pues siendo la manifestación sensible de la potencia divina, el intelecto o causa eficiente universal es eterno e inalterable: “[...] verdadera causa eficiente, no sólo intrínseca, sino también extrínseca, de todas las cosas naturales”. (BOeuC III 119).

P.H. Michel haciendo referencia a esta condición simultánea de la trascendencia-inmanencia del intelecto universal bruniano, expresa que, propiamente, lo que Dios hace no es ‘actuar’, sino ‘enseñarse’ o ‘mostrarse’ a sí mismo, por lo que aunque Dios se haga visible (en la dinámica y poder de la naturaleza), su ser permanece, a la vez, completamente fuera de nuestra vista (Michel 1973 89). Siguiendo esta idea, puede señalarse que la filosofía natural bruniana constantemente pone de manifiesto esta realidad divina “dual”: trascendente-inmanente. En este caso, Bruno pone de relieve que la potencialidad divina se muestra, o bien se hace perceptible, por su acción como causa eficiente universal, es decir, como el artífice de la totalidad, en la generación de cada una de las cosas; mientras que ser eterno e inalterable permanece oculto, pues ciertamente, no es posible mirar al intelecto agente inmerso en la naturaleza. Por eso señala Bruno que “tanto por ser infinita como por estar muy lejana de aquellos efectos que son el término último al que puede acceder nuestra capacidad discursiva, de la sustancia divina no podemos conocer nada, sino por vestigios”. (BOeuC III 105 y 107).

Revisada así la concepción bruniana del intelecto eficiente, se verá ahora la concepción del *nous* de Anaxágoras para, posteriormente, entablar la relación entre ambas posturas.

b) El *nous* en la física de Anaxágoras

El desarrollo de la física de Anaxágoras de Clazomene y su concepción de la materia, suponen ya la tradición de los planteamientos de sus antecesores, la física de Anaximandro y Anaxímenes, los argumentos de Parménides y Zeón, así como la postura de Empédocles. Respecto a su pensamiento, Anaxágoras es reconocido por ser quien introdujo al *nous* (Mente o Intelecto) en la explicación del universo.

De entre las doctrinas presocráticas, la teoría de la materia de Anaxágoras es quizá la que mayor controversia presenta entre los historiadores, desde la terminología usada por el autor y la dificultad para conocer su sentido. Por lo mismo, su estudio no es sencillo aunado a que los fragmentos que se poseen han sido susceptibles de diversas interpretaciones. Por lo que compete al presente trabajo y para concretar el estudio, me centraré específicamente en la correlación de la física de Anaxágoras con la filosofía bruniana respecto de la concepción del *nous* como intelecto que funge como causa eficiente, aunque para ello, será necesario revisar brevemente algunos aspectos de la cosmovisión del filósofo de Clazomene.

Anaxágoras concibe una cosmogonía donde, en un principio, “Juntas estaban todas las cosas” (DK 59 B 12). El término que utiliza el filósofo griego es *chremata* que se ha traducido como “cosas”, aunque entre los estudiosos existe una controversia sobre lo que Anaxágoras ha querido significar con este término.⁹ Para el fin de este trabajo, y en cuanto que no es propiamente el tema del mismo, se

⁹ No existe consenso respecto de qué cosas comprende el término *chremata* en Anaxágoras. Por señalar algunas posturas, si bien las más generales pero no las únicas, Zeller y Mondolfo consideran que se refiere a todos los cuerpos determinados naturales posibles como la carne, los huesos, el oro, etc., pero no propiamente a los elementos (Cfr. Zeller-Mondolfo 1969 364 y ss). Siguiendo la tesis de Tannery, J. Martin señala que Anaxágoras las comprende como cierto número de

entenderá de manera general, que el clazomenio comprende que en el origen existe una multiplicidad de “cosas”, que son todos los tipos posibles de cuerpos o sustancias que hay en la naturaleza (carne, hueso, pelo, tierra, agua, metales, etc.) pero existiendo de manera elemental, en forma pequeñísima y básica. Pues se comprenden como los ingredientes naturales o los constituyentes de todo, siendo, asimismo, originarios, eternos e irreductibles. Todas esas cosas abarcan también tanto los elementos de Empédocles, como todo tipo de opuestos:

Pero antes de que estas cosas fueran separadas, mientras todas estaban juntas, no era visible ningún color tampoco; pues se lo impedía la mezcla de todos los colores, de lo húmedo y lo seco, de lo cálido y lo frío, de lo brillante y lo tenebroso, de la mucha tierra dentro de la mezcla y de las semillas¹⁰ innumerables desemejantes entre sí. (DK 59 B 4).

Todas las cosas (preexistentes) se encontraban constituyendo una mezcla material en donde ninguna cosa estaba separada de las demás, es decir, todo estaba mezclado con todo: “Juntas estaban todas las cosas, infinitas en número y pequeñez [...] y mientras todas estaban juntas, nada era visible a causa de su pequeñez”. (DK 59 B 1). Todo infinitamente pequeño, existía en cantidad infinita. A causa de la pequeñez y de la mezcla las cosas no podían percibirse ni distinguirse unas de otras. Al parecer, este estado originario se caracterizaba por ser estático, pues el cosmos, tal y como lo conocemos, nace a partir del movimiento.

El agente que inicia el movimiento es el *nous*, la Mente o Intelecto. El movimiento que origina es un movimiento rotatorio que paulatinamente se va extendiendo sobre zonas más amplias de la mezcla, generándose con ello la separación de todas las cosas que estaban en combinación. El intelecto “[...] controló la rotación universal e hizo que todo girara en el principio” (DK 59 B 12), y al girar, con la fuerza y la velocidad del movimiento, las cosas se separaron unas de otras (Cfr. DK 59 B 9) produciéndose la escisión de la mezcla. “[...] todo cuanto la Mente movió quedó separado; mientras las cosas se movían y eran divididas, la rotación aumentaba grandemente su proceso de división”. (DK 59 B 13).

Aún con la fuerza y velocidad del movimiento, la separación que desencadena el impulso rotatorio no ocurre de manera anárquica ni desorganizada. Controlado por el *nous*, el movimiento provoca la reunión de las cosas en porciones, en tanto que de la mezcla original cada contrario se separa de su opuesto: “Lo denso se separa de lo raro, lo cálido de lo frío, lo brillante de lo tenebroso y lo seco de lo húmedo” (DK 59 B 12), aunque –esto es importante–, no se separan de manera radical. Pues, a pesar de la división, ninguna cosa se separa totalmente de las otras, sino que “todas tienen una porción de todo”. (DK 59 B 6). La separación de las cosas y de los contrarios no sucede de manera absoluta, “no

“cualidades”, que finalmente se tratan de los opuestos pitagóricos (Cfr. Martín 1962 14). Por su parte, Kirk, Raven y Schofield indican que en la mezcla están presentes tanto los opuestos tradicionales, como los elementos de Empédocles, así como las innumerables semillas (Cfr. KRS 2008 466).

¹⁰ Existen dudas también respecto del sentido de las *spermata* “semillas”. En algunas interpretaciones, como en la de J. Martin, los *chremata* se componen de elementos infinitamente pequeños, de suerte que la mezcla original se encontraba en estado de semillas (Cfr. Martín 1962 14). Guthrie, cercano a Vlastos, considera que las semillas deben entenderse como en su sentido biológico, es decir, como gérmenes. Las semillas serían las porciones perceptiblemente pequeñas a partir de las cuales se constituyen los cuerpos perceptibles en mayores cantidades (Cfr. Guthrie 1986 309). Kirk, Raven y Schofield señalan que las semillas son la unidad natural de las cosas, la presentación original de la materia en mínimas partículas (a pesar de que Anaxágoras considera la infinita divisibilidad de la materia) (Cfr. KRS 2008 476).

están separadas unas de otras las cosas del cosmos ni cortadas con un hacha, ni lo caliente de lo frío, ni lo frío de lo caliente”. (DK 59 B 8).

Este planteamiento anaxagoreo sobre una parcial y no completa separación de las cosas tiene de base el razonamiento de Parménides, según el cual el ser no puede derivar de lo que no es, así como lo que no es no puede nacer del ser: “Y ¿cómo podría lo que es ser en el futuro? ¿Cómo podría llegar al ser? Pues, si llegó a ser, no es, ni es, si alguna vez va a llegar a ser. Por tanto, queda extinto el nacimiento y la destrucción es inaudita”. (DK 28 B 8). Anaxágoras en el fragmento 6 dice que todas las cosas están en todo porque “[...] nada puede ser separado ni llegar al ser por sí mismo, sino que todas las cosas deben estar juntas como lo estuvieron originalmente”. (DK 59 B 6). El filósofo griego busca señalar –atendiendo la crítica parmenídea– que aquello que *es* no brota de la nada, sino que en estricto sentido todo ya está ahí, de manera preexistente: “¿Pues cómo podría nacer el pelo de lo que no es pelo y la carne de lo que no es carne?”. (DK 59 B 10). Localizados en este contexto, se comprende entonces que la generación y la corrupción no son tales, pues las cosas no surgen de la nada ni dejan de ser, ya que todo existía desde la mezcla originaria y, posterior a la rotación, todo sigue existiendo en todo. Con el movimiento y la separación, las cosas se forman poseyendo porciones de todo lo demás, incluso de sus contrarios, de suerte que cada una es y se distingue del resto por aquello que tiene en mayor proporción: “Cada cuerpo singular es y fue más manifiestamente aquello de lo que más contiene”. (DK 59 B 12). Así, el cambio y la alteración se explican por una reordenación de las partes, y la generación y la destrucción no son sino la unión y la disociación de lo ya existente. Anaxágoras lo expresa así:

Los griegos no juzgan rectamente cuando admiten el nacimiento y la destrucción: pues ninguna cosa nace ni perece, sino que se compone y se disuelve a partir de las ya existentes. Y, en consecuencia, deberían llamar, con toda justeza, al nacer composición y al perecer disolución. (DK 59 B 17).

Anaxágoras también indica que con la separación no hay más ni menos de todo, sino que las cosas de la mezcla originaria son ya todo lo que existe, la totalidad de la materia: “Y cuando estas cosas han sido así separadas, es necesario conocer que todas no son ni más ni menos (pues no es posible que sean más que todas las cosas), sino que todas las cosas son siempre iguales” (DK 59 B 5). La mezcla se separa, pero su masa o cantidad no aumenta ni disminuye, no lo hace ni con la constante redistribución de las partes.

P. Curd deja ver que el uso de la mezcla y la separación por parte de Anaxágoras (así como también de Empédocles y los atomistas) en seguimiento al rechazo de corte parmenídeo a la generación sustancial, es un recurso que le permite explicar los cambios fenoménicos del cosmos sin admitir la transformación o alteración de las entidades originarias (Cfr. Curd 2002 141-142), lo cual, como señala Cappelletti, sigue siendo una concepción ligada a la primitiva filosofía jonia, aunque en Anaxágoras ya planteada en términos de pluralidad (Cfr. Cappelletti 1984 208).

Ahora bien, respecto del *nous*, el filósofo griego señala varias características que lo hacen diverso a la mezcla material original. Y por ello los estudiosos de Anaxágoras han estimado que en realidad en el calzomenio debe hablarse de una concepción dualista (Cfr. Cappelletti 1984 244 y Bernabé 2008 252), un dualismo respecto de los principios del universo: el *nous* como principio intelectual y la mezcla que

es principio material, ambos coeternos y preexistentes.¹¹ Si bien haré referencia un poco más adelante a este dualismo, por el momento, me parece importante destacar –como lo vieron Platón y Aristóteles–¹² que, ciertamente, Anaxágoras es el primero en otorgarle un estatuto propio a la Inteligencia, considerada como algo que existe por sí mismo, “algo sustancial”, apunta D. Graham (Graham 2013 145). Pues aunque el *nous* es tan preexistente como la mezcla material, el *nous* posee ciertas características que lo hacen diverso –aunque no propiamente contrario- a la materia.

En primera instancia, por su cualidad de intelecto, el *nous* conoce. “[...] tiene el conocimiento todo sobre cada cosa y el máximo poder. [...] Conoce todas las cosas mezcladas, separadas y divididas” (DK 59 B 12). El *nous* conoce todo lo que compone la mezcla, las cosas desde el principio, después de la rotación y en la reordenación y distribución. Por eso dice Anaxágoras que tiene el más grande poder, porque conoce todas las cosas y, además, controla y actúa sobre la mezcla material al imprimirle movimiento.

Así ejerce su acción sobre la materia, al iniciar el movimiento y con ello la separación. Es en este sentido que el *nous* es causa eficiente, pues hacerlo, el intelecto genera el orden de las cosas tal cual lo conocemos: “[...] lo que iba a ser, lo que fue pero ahora no es y todo lo que ahora es y será, incluso esta rotación en la que giran ahora las estrellas, el sol y la luna, y el aire y el fuego que se están separando” (DK 59 B 12). El poder y conocimiento del *nous* es omnisciente, abarca toda la mezcla.

Ahora bien, en tanto que Anaxágoras describe al *nous* como “la más sutil y pura de todas las cosas [...]” (DK 59 B 12), no puede afirmarse que el intelecto sea radicalmente *otro* que la materia, pues aparece descrita con características materiales. Y, de hecho, se ha discutido ampliamente respecto de la materialidad o inmaterialidad del *nous*. La raíz de la controversia radica en la cualificación que Anaxágoras hace del intelecto, al considerarlo como la más sutil de las cosas y, asimismo, al expresar que “la Mente, que siempre es, está ciertamente ahora incluso donde están también todas las demás cosas, en la masa circundante y en las cosas que han sido unidas o separadas” (DK 59 B 14). Esta descripción, como indica A. Drozdek, sugeriría que Anaxágoras considera al *nous* algo material y extenso. (Cfr. Drozdek 2005 26).

Pero, por otro lado, el filósofo griego también deja ver la diferencia con el resto de las cosas materiales al indicar que:

Todas las demás cosas tienen una porción de todo, pero la Mente es infinita, autónoma y no está mezclada con ninguna, sino que ella solo es por sí misma. [...] La Mente es toda semejante, tanto en sus partes más grandes como en las más pequeñas, mientras que ninguna otra cosa es semejante a ninguna otra [...]. (DK 59 B 12).

¹¹ En general se señala esta concepción dualista en cuanto que Anaxágoras habla de dos principios originarios distintos: el *nous* y la materia mezclada: “There is however, one other entity besides the elements [...] It is Mind (*Nous*), which has its own rules of engagement [...] Thus Anaxagoras present us with an ontological divide between mind and matter”. [“Existe, sin embargo, otra entidad además de los elementos [...] Se trata de la Mente (*Nous*), que tiene sus propias reglas de interacción [...] Por lo tanto Anaxágoras nos presentan una división ontológica entre la mente y la materia”]. (Graham 2013 145). Asimismo, se presenta como una concepción que, en rompimiento con el materialismo y monismo jónico, establece un principio alterno como la causa del movimiento: “De aquí surge la ulterior consideración de que una auténtica cosmogonía requiere de una segunda causa que no esté sujeta a la mezcla, algo que suministre el empuje inicial al movimiento [...]”. (Jaeger 1952 162).

¹² Como se sabe, el hecho de haber introducido al *nous* en la explicación del universo es la razón por la cual Anaxágoras es alabado a la vez que criticado por Platón y por Aristóteles, pues ambos consideran que el clazomenio no supo otorgar a la inteligencia su rol correspondiente como principio ordenador inteligente. (Cfr. Platón *Fedro* 97b y Aristóteles *Metafísica* I 984b 13-18; y 985a 18-21).

El *nous* posee características muy diversas en tanto que es inteligente, autónomo, homogéneo y, principalmente, libre de mezcla. Y digo ‘principalmente’ porque la mezcla es lo que en el contexto anaxagoreo caracteriza a las cosas materiales, pero el *nous*, considerándose incluso con materia, es diverso al resto, porque no se mezcla con nada. Es, desde este punto de vista, “impasible”, como el mismo Aristóteles refiere (*De An.* I 405b 20), pues no sufre alteración (redistribución) como todas las partes o porciones materiales del mundo. De hecho, Anaxágoras señala que es precisamente esta independencia del *nous* respecto de la mezcla, lo que le permite controlarla y ordenarla:

Pues si no fuera por sí misma, sino que, si estuviera mezclada con alguna otra cosa, participaría de todas las demás, pues en cada cosa hay una porción de todo [...] las cosas mezcladas con ella le impedirían que pudiera gobernar ninguna de ellas del modo que lo hace al ser ella sola por sí misma. (DK 59 B 12).

Puede vislumbrarse entonces que el *nous* posee características muy peculiares que lo hacen de naturaleza diversa, o bien –por así decir–, de una materia de distinto rango, ya que al diferenciarse su materia de las cosas de la mezcla, es por lo que el *nous* puede actuar sobre ella. (Cfr. Drozdek 2005 26). No obstante, esta ambivalencia anaxagorea que reconoce tanto la materialidad como la trascendencia del *nous*, ha generado dos interpretaciones: aquella tradición que lo considera una inteligencia inmaterial y trascendente, que lo ve –incluso– como precedente del Dios judeo-cristiano (lo que hablaría en Anaxágoras de un dualismo radical); y la interpretación que comprende al *nous* no como una sustancia espiritual sino meramente material, negándole toda trascendencia. (Cfr. Cappelletti 1984 247-248).

Algunos especialistas como Drozdek¹³ y Guthrie¹⁴ para respaldar un *nous* sin materia refieren que Anaxágoras no contaba con la terminología adecuada para expresar la inmaterialidad. Aunque esta tesis no está descontextualizada, lo cierto es que como advierte J. Martin, el *nous* “no está concebido de un modo totalmente abstracto” (Martin 1962 22), es decir, no es un principio simplemente inmaterial, como ya se ha señalado. Aunque, por otro lado, sería un error desestimar el hecho de que Anaxágoras lo diferencia del resto de las cosas y ello, en razón de que el *nous* “es al mismo tiempo un

¹³ Drozdek advierte que la referencia a una realidad intangible y la mención de un orden no corpóreo no se encontrará sino hasta Platón, por lo que no es posible encontrar en Anaxágoras precisión en su exposición del *nous*: “Is Mind an immaterial being? We should not expect from Anaxagoras a clear statement in this matter since requisite terminology did not exist yet. We have to wait until Plato to read about immaterial (*ασωματα*) idea (*Sph.* 246b) and immaterial order (*Phlb.* 64b)”. [¿La mente es un ser inmaterial? No debemos esperar de Anaxágoras una declaración clara en este asunto, ya que la terminología requerida aún no existía. Tenemos que esperar hasta Platón para leer sobre la idea inmaterial (*ασωματα*) (*Sph.* 246b) y el orden inmaterial (*Phlb.* 64b)]. (Drozdek 2005 26).

¹⁴ Guthrie, por su parte, sostiene que es la falta de términos adecuados lo que impide a Anaxágoras afirmar o referir la inmaterialidad del *nous*, y por ello sólo puede expresarlo señalando su independencia de la mezcla, es decir, en modo negativo: describiéndolo como no-mezclado. “Si Anaxágoras había captado por fin la idea de la existencia inmaterial, es evidente que carecía del vocabulario con que expresarla. Incluso ahora es notoriamente difícil hablar de mente o espíritu sin tomar prestada la terminología del mundo material. [...] Al no conocer calificativos positivos para aplicarlos a lo inmaterial en cuanto tal, Anaxágoras sólo podía describirlo de modo negativo como siendo no-materia. Esto parece remarcarlo mediante su reiterada insistencia en que está completamente separado de la mezcla de todo lo que llamaríamos materia”. (Guthrie 1986 286-287). Si bien concuerdo con que la trascendencia del *nous* se encuentra en que es libre de mezcla, no coincido por ello en afirmar su (total) inmaterialidad, como se seguiría de lo señalado por Guthrie. Como lo expondré, considero que la condición material del *nous* no puede negarse. Desde esta perspectiva, su trascendencia radica –en principio–, en que el *nous* es algo más que la materia en combinación, o bien, algo (material) diverso a la mezcla, que la sobrepasa.

principio de orden intelectual” (Martin 1962 26), el cual, “aun siendo extenso, es pensante”. (Cappelletti 1984 268).

Por eso indica Cappelletti que la naturaleza del *nous* es ser al mismo tiempo materia y espíritu. Pues aun siendo materia, no es sólo materia; y actuando como causa mecánica, no sólo es una causa mecánica. El *nous*, extenso y material, es principio de racionalidad. (Cfr. Cappelletti 1984 248-249). Y “su característica es la actividad (motora e intelectual),” (Cappelletti 1984 249) porque conoce (actividad espiritual), pero también mueve (actividad mecánica). Siguiendo este orden de ideas, Cappelletti, atinadamente advierte que en Anaxágoras, no puede aún hablarse de un dualismo absoluto entre la sustancia material y la espiritual, es decir, entre la materia y el *nous*. El dualismo de Anaxágoras debe concebirse como relativo y se da “entre un *principio activo* (pero no inextenso), que es motor primero e inteligencia y un *principio pasivo*, que necesita de un agente exterior para ponerse en movimiento y para lograr un orden interno.” (Cappelletti 1984 249).

De ahí la dificultad para establecer la trascendencia o no del *nous* como principio, respecto de la materia. Pues el intelecto, aunque material, es diferente a la mezcla, razón por la cual es capaz de actuar sobre ella pero, sin ser radicalmente *otro* que la materia. Si bien C. Ramnoux señala que la de Anaxágoras “es una filosofía que promueve un ser aparte que no es una trascendencia” (en Cappelletti 1984 249), habría que especificar diciendo que en Anaxágoras la concepción del *nous* “no es una trascendencia *total*”. Con ello se señalaría, así como J. Martin¹⁵ y Cappelletti,¹⁶ que la postura del clazomenio se mantiene en la línea de un principio de corte material o físico, sin poder afirmarse de él una trascendencia absoluta, pero que debe necesariamente reconocerse que el *nous* es trascendente en cierta medida o, si se prefiere, bajo ciertos aspectos. Porque el *nous* es pensamiento y conoce, característica radicalmente diversa a la mezcla, que es sólo extensión. Además, porque aun siendo extenso, es y permanece siempre en sí mismo, es decir, no participa de la mezcla como el resto de las cosas. El *nous* no se confunde con ellas, sino que al contrario y por el mismo hecho de ser *nous*, es él quien las aclara, ordena, diferencia, separa.

Se comprende así, junto con Cappelletti, que la relación del *nous* con la materia es una relación de oposición al mismo tiempo que es una correlación (Cappelletti 1984 255). Pues el *nous* es pensamiento a la vez que sustancia extensa. No obstante, no es ni puro pensamiento, ni únicamente materia. “Como sustancia extensa mueve física y mecánicamente; como sustancia pensante no puede menos que poner una ‘intención’ en ese movimiento físico y mecánico” (Cappelletti 1984 268), a saber, en su actuar, que es controlar, diferenciar y ordenar las cosas del mundo.

A este respecto, advierte Drozdek que en el mismo sentido que resulta difícil aceptar sin reservas el carácter inmaterial del *nous*, ocurre la misma dificultad para afirmar que el *nous* es una realidad

¹⁵ J. Martin sostiene que a diferencia de la física de Empédocles donde los principios Amor y Odio aún explicando la dinámica natural se conciben como principios más bien de tinte místico, religioso, el principio de Anaxágoras está despojado de esa cualidad: “Para Anaxágoras, en cambio, el espíritu es una realidad concebida en términos estrictamente físicos, establecida en definitiva para asegurar la racionalidad de su esquema del universo”. (Martín 1962 21).

¹⁶ Cappelletti de hecho sostiene la tesis de que el *nous* de Anaxágoras es el mismo aire de Anaxímenes, es decir, que es un principio más bien concebido desde la materialidad, sólo que en Anaxágoras el *nous* (el aire de Anaxímenes) es trasladado de su función como causa material a ser causa eficiente ordenadora: “El aire que, para Anaxímenes (y para su fiel seguidor Diógenes de Apolonia), era al mismo tiempo materia universal y universal principio de vida y de inteligencia, es considerado por Anaxágoras sólo en su segunda función. Precisamente por eso lo denomina *Nous*”. (Cappelletti 1986 171).

corpórea (Cfr. Drozdek 2005 27). No obstante, es mi opinión que si bien se considera, dentro del contexto de los primeros filósofos griegos esta oscilación entre la trascendencia y la inmanencia del principio no es exclusiva de Anaxágoras. De hecho, puede advertirse en la generalidad de los filósofos antiguos en quienes la realidad *física* no está delimitada con claridad de la realidad *metafísica*, pues en estricto sentido, no se concibe ni en la naturaleza, ni en su acercamiento a ella, dicha diferencia, sino que es algo indistinto. Ello puede evidenciarse en sus planteamientos sobre el principio natural, el cual, repetidamente, se trata de un principio o principios materiales, es decir, físicos, pero que son concebidos con características metafísicas, al ser universales, eternos, incorruptibles, imperecederos, etc. Son, desde esta perspectiva, principios físicos-metafísicos:

La φύσις o “naturaleza” de los pensadores de Mileto era siempre una sustancia extensa, esto es, material, pero su idea no se agotaba con este predicado: ella era, simultánea e indiferenciadamente, principio de movimiento y de inteligencia cósmica. La sustancia originaria y universal aparece así como una realidad viviente (semoviente) y aun inteligente. Materia, vida y espíritu estaban identificados o, por mejor decir, no distinguidos en la unidad originaria. (Cappelletti 1984 243).

Bajo este contexto, y en lo que concierne a nuestro tema, a saber, la trascendencia (metafísica) del *nous* respecto de la materia (física), es un tema limítrofe en Anaxágoras, que quizá no debe buscarse resolverse en una u otra opción de la dicotomía, sino en optar por la incorporación de ambas, pues el *nous* es así concebido. Es decir, como la causa eficiente única e inteligente que ordena la materia del cosmos existiendo en relación íntima con el mundo sin confundirse con él.

Revisada hasta aquí la concepción de Anaxágoras, analizaré ahora la correlación y afinidad del intelecto universal bruniano con el *nous*.

II. El *nous* de Anaxágoras como antecedente del intelecto universal bruniano

Ante lo expuesto anteriormente intentaré establecer el paralelismo entre ambas concepciones del intelecto, basándome, en primera instancia, en los tres aspectos que constituyen la acción de la causa eficiente: la eficiencia, la ejemplaridad y la finalidad, mencionados arriba.

Respecto de la eficiencia hay que decir que ambos intelectos son comprendidos como la causa eficiente universal: así como el *nous* de Anaxágoras, al imprimir movimiento, da lugar al cosmos al separar y distinguir todas las cosas de la mezcla original, en el mismo sentido, el intelecto universal bruniano da lugar a la diversidad de cada una de las cosas del cosmos al producirlas en la materia, en un devenir natural incesante. Si bien es cierto que en el planteamiento de Anaxágoras las cosas ya existen en la mezcla, razón por la cual no puede sostenerse que el *nous* sea quien *de facto* las genera, puede decirse que ocurre lo mismo con el intelecto bruniano, aunque desde una perspectiva diversa. Se mencionó que de modo paralelo al neoplatonismo, Bruno entiende que el artífice del universo posee de modo inteligible las formas naturales de las cosas del mundo, las cuales de manera continua y sin fin realiza en la materia. Desde esta perspectiva, puede decirse que en ambos casos, las cosas son ya de hecho preexistentes: ya sea en la mezcla con existencia material pero de manera indistinguible, como en Anaxágoras; o bien de manera inteligible pero aún sin existencia corpórea, como en el caso bruniano. Lo que es semejante es que en las dos perspectivas, se concibe al intelecto como una causa eficiente que: (a) es el agente del movimiento, así como (b) el hacedor del mundo. Sólo que en caso de

Anaxágoras se concibe que el *nous* en tanto que (*a*) es el agente del movimiento, es, por ende (*b*) el hacedor del mundo; mientras que en Bruno, el intelecto universal, en tanto que es (*b*) el hacedor del mundo, es, por ende (*a*) el agente del movimiento en la naturaleza. Además, en ambos casos, esta actividad del intelecto es absoluta y sin fin. Pues así como el *nous* separa las cosas presentes, pasadas y futuras expandiendo su acción cada vez más lejos (Cfr. DK 59 B 12), el intelecto universal bruniano, cuya actividad consiste en traer a la existencia concreta y particular todo el ser natural posible, “nunca se cansa de suscitar toda clase de formas en la materia” (BOeuC III 121). Por tanto, ambos Intelectos son agentes universales del movimiento de la naturaleza cuya acción perenne –de separación y generación, respectivamente–, conforma y produce al mundo natural.

En cuanto a la ejemplaridad, es claro que referir esta característica al *nous* de Anaxágoras sería una descontextualización, pero lo que me gustaría señalar en este punto es la concepción, en ambos autores, de la causa eficiente del cosmos como un agente inteligente. Ya se ha mencionado el influjo neoplatónico bruniano a partir del cual se considera que el intelecto concibe las formas idealmente para producirlas en la materia. Asimismo, anteriormente se señaló el símil bruniano con la capacidad intelectual humana para intentar explicar esta actividad inteligente del agente universal.¹⁷ No obstante, el mismo Bruno explicita la majestuosidad del intelecto universal (en contraste con el humano) por conocerlo todo (concebirlo de manera ejemplar) y así producirlo todo. En el caso de Anaxágoras señalamos también la omnisciencia del *nous*, pues conoce todas las cosas, ya sea que estén mezcladas, separadas o divididas (Cfr. DK 59 B 12). Además, las acciones que el *nous* lleva a cabo tanto al *distinguir* lo mezclado, como al *ordenar* a través del movimiento generado, son ambas actividades de corte intelectual. De suerte que en ambos filósofos, la causa eficiente del universo es concebida como una inteligencia.

Respecto de la finalidad, se ha visto que Bruno comprende que la incesante producción de todas las cosas de la naturaleza por parte del intelecto tiene como fin la perfección ontológica universal, es decir, la plenitud del ser, del único ser. Dicha plenitud se hace posible y se actualiza con la generación de todas y cada una de las formas naturales posibles, las cuales constituyen el universo en un *estarse haciendo sin fin*. En tanto que esta actualización es una actividad ininterrumpida, la finalidad del intelecto eficiente está en constante realización.

De modo paralelo, en el planteamiento de Anaxágoras, es posible afirmar que la finalidad de la acción del *nous* es el orden. Al imprimir movimiento, éste sucesivamente se acrecienta y llega a más zonas de la mezcla. Con la rotación ocurre la separación y con ella la constitución de las cosas tal cual las conocemos y percibimos. Este orden, aunque cambia de manera continua por la redistribución de las porciones, se mantiene, porque el *nous* controla el movimiento en su origen y, por tanto, la constitución –separación y mezcla– de las cosas. En ambas cosmovisiones el intelecto es causa eficiente del movimiento y dinámica de la naturaleza que conlleva la distribución de las cosas, la cual, si bien es cambiante, se realiza de manera concreta: en el caso bruniano ideando y produciendo y, en Anaxágoras, distinguiendo y redistribuyendo.

¹⁷ Se mencionó arriba también que en este símil, debe entenderse que, por naturaleza, el primer analogado es el pensar divino, ya que a través de este símil “se está tratando de aclarar analógicamente el entendimiento práctico de Dios, a través del conocimiento práctico del artífice creado [...]”. (Llano 1998 18).

Por otra parte, se ha visto que en ambas concepciones del intelecto está presente la oscilación entre la materialidad y la inmaterialidad. El intelecto bruniano es causa (externa) al mismo tiempo que es principio (interno) del mundo natural. Es extrínseco en tanto que su ser no es el de las cosas, pues, como causa eficiente, es distinto del objeto que produce; pero es intrínseco porque actúa en el interior de la materia, siendo de hecho, en la dinámica natural, la materia misma.

De igual modo, se ha evidenciado cómo no es posible distinguir con facilidad si el *nous* de Anaxágoras es material o inmaterial. R. Mendoza en su artículo sobre los precursores del intelecto universal bruniano en la filosofía antigua, al tratar al *nous* de Anaxágoras, expresa que “a favor de la trascendencia está la omnisciencia y omnipotencia del *nous* que conoce y lo puede todo”. (Mendoza 2002 18). Sin embargo, no es posible dejar de lado los patentes rasgos de materialidad que Anaxágoras le otorga al *nous*, como el hecho de extenderse por el espacio o ser la más sutil de las cosas, lo cual lo haría más bien un agente material. Mendoza resume indicando que “la cuestión es decidir si [el *nous*] lo conoce y puede todo estando ‘en’ o ‘fuera’ de la materia”. (Mendoza 2002 19). En tanto que esta es la misma ambivalencia que se encuentra en el intelecto bruniano, Mendoza advierte que el meollo radica en que “todo principio o *arjé* está ‘en’ las cosas” (Mendoza 2002 19), por lo que la inmanencia parece ser connatural, que es justo el caso de ambos intelectos.

Al respecto del intelecto de Anaxágoras, Mendoza se inclina por la inmanencia, apoyándose en el hecho de que el *nous* en cierto sentido sobreviene a la materia, ya que no la crea sino que sólo la ordena y, bajo esta perspectiva: “¿cómo puede [el] *nous* “sobrevivir” a la materia si ya está en ella?”. (Mendoza 2002 19). En mi caso, concuerdo con la visión inmanentista o con aquella que considera al *nous* material, pero sin dejar de mirar que sus características lo hacen un agente distinto a lo mezclado y, por lo tanto, un agente diverso –más no ajeno– a la materia, pues actúa sobre ella aun siendo material. Anteriormente expresé que incluso considerando al *nous* con rasgos de materialidad, ello no obsta para afirmar su carácter trascendente. El *nous* es trascendente aunque no lo es *totalmente*, pues con todo y su naturaleza material, el intelecto es diverso: actúa sobre la materia mezclada moviendo, controlando y ordenando, pero su ser *no se mezcla* con el resto de las cosas materiales. Difiere de ellas. Esa diferencia, marcada por su independencia de la mezcla, lo hace ser trascendente, si bien no libre de materia. Es decir que el *nous*, aun siendo material (inmanente), sobrepasa ciertas características de la materia (la trasciende), en tanto que es enteramente ajeno a las condiciones materiales *en mezcla*. Es, por ello, autónomo. Incluso, puede decirse que está separado: desde la perspectiva de que está fuera del campo de la mezclanza material, pues no está sujeto a esas propiedades. Así, el *nous*, aun con su materialidad, desde siempre ha estado y está exento de la confusión de la materia y, “sólo” en ese sentido, la trasciende. Por eso se comprende que el *nous* aunque no es totalmente trascendente, sí es trascendente. Pues ese “sólo” lo separa de la materia mezclada y le da poder sobre ella (su trascendencia), siendo incluso, el mismo *nous*, un principio material (en inmanencia).

Del mismo modo, Bruno afirma que el intelecto eficiente, aunque produzca desde el interior de la materia (inmanente), nunca se confunde con las cosas ni es las cosas mismas (trascendente), pues “su ser no es el de las cosas engendradas y corruptibles, bien que actúe sobre ellas”. (BOeuC III 119). Expliquémoslo así: el intelecto que es causa eficiente universal, es el principio activo por el cual la materia se hace la naturaleza entera, con toda su diversidad y en toda su individualidad. Por ello es, en última instancia, la materia misma pero distinguida –por así decir– *de ratióne*: en tanto que es capacidad, potencia activa o poder de efectividad (universal). En otros términos, en la dinámica

natural, el intelecto es la materia en cuanto que en ella está *el poder de hacer(se)* cada una de las cosas, es decir, de traerlas todas al ser. Lo cual difiere de la misma materia pero considerada como aquello que se determina y *es*, concretamente, cada una de las cosas: “[...] pues no hay absolutamente nada que actúe sobre sí mismo. Y siempre existe alguna diferencia entre lo que efectúa y aquello [sobre] que es efectuado o respecto de lo cual la acción u operación se realiza”. (BoeuC III 193).

Se comprende entonces que el intelecto es un principio inmanentemente material, pero que trasciende el ser de la diversidad y especificidad de las cosas, pues no se confunde con ellas en tanto que es el principio activo que las hace a todas (y de hecho permanece en todas), sin ser concreta ni individualmente ninguna de ellas. Puede vislumbrarse que el intelecto, como potencia o poder de efectividad, está lejos de ser las cosas en sí mismas. Su ser no puede homologarse con ellas, esto es, ponerse en relación de igualdad, pues es *otro* que las cosas ya que es principio de ellas y ajeno a toda concreción. Es pues, trascendente a ellas, bien que esté y actúe de manera intrínseca a las cosas y hasta pueda, en la dinámica natural, asimilarse con la diversidad natural y aparecerse en toda ella. Entonces, así como el *nous*, el intelecto universal de Bruno no es de la misma naturaleza que el resto de las cosas, es, en ese sentido, diverso y externo a ellas (las trasciende). Pero, del mismo modo que el *nous*, el intelecto universal, a pesar de esta trascendencia, es un principio que actúa en la materia, pues es quien la configura y determina de manera interna (inmanencia).

Bajo este contexto, se observa que en los dos casos, el intelecto no es un principio totalmente trascendente, aunque no lo es de modo cabal. En ambas posturas, el intelecto está relacionado intrínsecamente con la materia y a ello se debe su inmanencia, pero no se confunde con las cosas del mundo material. Su ser es diverso y ajeno a aquello que caracteriza por igual al resto de las cosas, de suerte que es trascendente a ellas. Además, debe señalarse que en los dos planteamientos, es en la inmanencia donde la acción inteligente tiene lugar, pues tanto el intelecto de Bruno como el de Anaxágoras conocen la universalidad de las cosas, siendo ellos mismos parte del mundo material. Pero, insisto, no como siendo una cosa más de entre todas, sino siendo diverso, como su causa eficiente que es única y que las produce o las distingue, respectivamente.

Al respecto de este tema me parece oportuno mencionar que, en ambos casos, esa inmanencia que hace al intelecto no ser un agente con trascendencia total respecto del mundo material es, incluso, una visión opuesta al planteamiento aristotélico. Para el Estagirita el primer motor que mueve al mundo es concebido como una causa inteligente que necesariamente es inmaterial. (Cfr. *Met.* XII 1073a 5-13). De hecho, puede afirmarse la trascendencia del primer motor del mundo en cuanto que aquello que el intelecto aristotélico piensa o conoce no son las cosas o el universo, sino que es pensamiento que se piensa a sí mismo. (Cfr. *Met.* XII 1072b 26-32).

Sin embargo, tanto Anaxágoras como Bruno están alejados de esta concepción, pues para ambos el intelecto, que es causa eficiente, no puede ser ajeno al mundo, sino, en cierto sentido, estar inmerso en él. Y tan difieren de la concepción aristotélica en esta inmanencia material que para ambos, el intelecto agente en su actividad, lo que piensa es precisamente al universo y por ello es el agente eficiente del mundo: ya sea porque concibe y produce materialmente las cosas, o porque al moverlas, a todas las distingue y ordena.

Mi intención es que pueda entreverse cómo el discurrir de Bruno se sitúa en la línea de la visión presocrática del cosmos y en qué sentido asimila diversos planteamientos antiguos naturales, los

cuales, a la vez, le permiten construir su propia propuesta diversa y contraria a la aristotélica. En este caso en concreto, con la revisión de ciertas tesis anaxagoreas puede vislumbrarse cómo Bruno se inscribe en una concepción donde la causa eficiente del universo se comprende como un intelecto cuya naturaleza se estima no de trascendencia categórica sino con presencia en el mundo, es decir, manifiesto e inherente a él. En este sentido se entiende que cuando Bruno se refiere a la postura del clazomenio, señala: “No deja Anaxágoras de poner a contribución a la naturaleza porque así en ella como fuera y quizá por encima de ella presume conocer un intelecto [...]”. (BoeuC III 201).¹⁸

Es curioso que Bruno continúa esta cita expresando que el *nous* de Anaxágoras es “el mismo que por Sócrates, Platón, Hermes Trismegisto y nuestros teólogos es llamado Dios”. (BoeuC III 201).¹⁹ Es decir que Bruno consideraría al *nous* del filósofo griego como la entidad divina, la causa u origen del universo, es decir, la *divinidad hacedora*. Sin embargo, al respecto de esta apreciación nos hallamos de nuevo con incertidumbres por parte de Anaxágoras, ya que en realidad él nunca se refiere al *nous* como lo divino, ni lo llama Dios.²⁰ Aun con todas sus características diversas y “a pesar del supremo poder el *nous* no es abiertamente una divinidad”. (Sedley 2007 25). Una vez más, nos encontraríamos con que siendo un agente inteligente, el *nous* está concebido como una causa material –y mecánica–

¹⁸ Como puede notarse, esta cita es una referencia explícita a Anaxágoras y su concepción del *nous*. En *De la causa*, existen otras referencias al principio del clazomenio pero, al parecer, de manera errónea, Bruno ha mencionado a Empédocles y no a Anaxágoras. Cuando en su diálogo introduce la concepción del “intelecto universal” Bruno señala el nombre que ha recibido por parte de toda una serie de autores y tradiciones anteriores a él, como Orfeo, Plotino, los pitagóricos, platónicos, etc. Ahí menciona que: “Empédocles lo llama ‘diferenciador’, por ser aquel que nunca se cansa de separar las formas [que yacen] confundidas en el seno de la materia ni de suscitar la producción de una cosa de la corrupción de otra”. (BOeuC III 115). Como puede evidenciarse, lo que describe Bruno no es la postura de Empédocles sino la del clazomenio, pues el *nous* al mover las cosas, las separa, y al hacerlo, distingue todo lo que estaba confundido en la mezcla original. Aunque, ciertamente, también es propia de Empédocles la teoría sobre la producción de las cosas a partir de la mezcla y separación (de las cuatro raíces). (Cfr. DK 31 B 8 y B 9). T. Dragon juzga que el error deriva del hecho de que Bruno estaba siguiendo como referencia el texto de Plotino: “La référence à Empédocle apparaît erronée puisque c’est plutôt à Anaxagore que revient la théorie du mélange primordial et la définition de l’intellect comme principe différenciateur. La confusion vient sans doute de ce que, dans l’*Ennéade* II, 4, la théorie d’Anaxagore est citée immédiatement après l’évocation rapide d’Empédocle”. [“La referencia a Empédocles parece errónea porque es más a Anaxágoras que corresponde la teoría de la mezcla primordial y la definición del intelecto como principio diferenciador. La confusión viene sin duda de que en la *Enéada* II, 4 la teoría de Anaxágoras está citada inmediatamente después de la evocación rápida a Empédocles”]. (Dragon 1999 251). No obstante, encontramos que en *De la Causa* Bruno adjudica a Empédocles, al menos dos veces más, la teoría del intelecto como el eficiente que actúa sobre la materia. (Cfr. BOeuC III 121 y 147). Y, de hecho, Dragon señala otra mención también en la obra bruniana *Lampas triginta statuarum* (BOL III 55). Sin descalificar la teoría de Dragón respecto de la confusión bruniana al respecto del texto de Plotino, su propuesta no termina por convencer en tanto que dudo que sea factible aplicarla a todos los casos mencionados. Además de que, por otro lado, Bruno sí adjudica la teoría del intelecto a Anaxágoras, como se ve en BOeuC III 201. Sería conveniente indagar de dónde proviene que Bruno asigne un intelecto hacedor a Empédocles, o bien, si fuera el caso, su completa confusión con la doctrina de Anaxágoras.

¹⁹ F. Yates en su texto *Giordano Bruno y la tradición hermética* (Ariel 1983) ha señalado y revisado en extenso la relación de Bruno con el hermetismo. Para esta tradición, Dios es el único hacedor del mundo. Es su principio vivificante y como tal es inmanente a él. En su filosofía natural, Bruno asimila en gran medida la visión hermética del universo: “[13] [...] Concédeme sólo un momento, Hermes, y comprenderás rápidamente que la obra de dios es una cosa sola: hacer que todo llegue a ser –lo que llega a ser en este momento, aquellas cosas que alguna vez llegaron a ser, y aquellas que alguna vez han de llegar a ser–. Esto es la vida amigo queridísimo. Esto es lo bello; esto es lo bueno; esto es dios. [14] [...] Como opera solo, se halla eternamente en su obra, puesto que él es lo que hace. Y si se apartasen de dios, todas las cosas perecerían; morirían necesariamente, puesto que ya no habría vida [...]”. (*Corpus Hermeticum* Poimandres XI 13-14). Por su parte, la mención de Sócrates y Platón en este caso, refiere, sin duda, al *Timeo* platónico y la concepción del Demiurgo como artesano del mundo.

²⁰ A este respecto, Waterfield nos recuerda la peculiaridad de la filosofía de Anaxágoras, la cual, se caracteriza por ser una explicación física, en contraste, por ejemplo, con el planteamiento de Empédocles: “[...] mechanical causes play a great part in his system, and he seems less inclined than some of his predecessors to describe even his cosmogonic mind as ‘god’.” [“[...] las causas mecánicas juegan un gran papel en su sistema, y él parece menos inclinado que algunos de sus predecesores para describir, incluso a su mente cosmogónica, como ‘dios’]. (Waterfield 2000 116).

que explica el movimiento y orden del universo, pues “sin dejar de ser Inteligencia [...] es también fuerza física o natural”. (Cappelletti 1984 226).

Este inexistente reconocimiento de la divinidad del *nous* por parte de Anaxágoras nos haría identificar una patente diferencia con la concepción bruniana, pues se ha visto que el intelecto universal es así entendido, como la manifestación en la naturaleza del infinito ser y poder de Dios.

Cierto es que no sería puntualmente correcto afirmar que el intelecto universal *es* por sí mismo Dios, así como tampoco puede declararse ello del *nous*. Pero, contrariamente al *nous*, el intelecto bruniano (como el resto de las causas y principios naturales universales) se comprende como la exteriorización del ser divino: “[...] tratemos de la causa y del principio en cuanto –en sus vestigos– o es la naturaleza o resplandece en el ámbito de ella” (BoeuC III 109), expresa Bruno respecto de Dios como primer principio. Si bien a partir de este planteamiento habría que señalar la diferencia entre ambas concepciones, intentaré, por el contrario, mostrar su afinidad.

W. K. C. Guthrie señala que el hecho de que en los fragmentos Anaxágoras no nombre al *nous* como Dios puede más bien estimarse como un hecho accidental, ya que “es imposible que Anaxágoras no lo haya considerado como algo divino”. (Guthrie 1986 289). Asimismo, W. Jaeger expresa que a pasar de la nula referencia de la divinidad del *nous*, es una *certidumbre* que así se le considera, tomando en cuenta justamente, los calificativos que Anaxágoras le otorga: “‘infinito’, ‘autócrata’, ‘no mezclado’ y ‘él mismo por sí mismo’” (Jaeger 1952 161), características que lo hacen apto para gobernar el mundo. Aunque no coincido con la forma contundente en que se expresan las opiniones de Guthrie y Jaeger, sí comparto su sospecha. No coincido del todo con su afirmación ya que si de manera explícita los textos no lo formulan así, considero que es importante manejarlo como una posibilidad que puede argumentarse. Y, por lo mismo, me hallo más cercana a la visión de Jaeger, en cuanto se refiere a su planteamiento sobre la indistinción o vinculación de los ámbitos físico, otológico y teológico, de manera general en la primigenia filosofía griega:

En la filosofía griega posterior, que está trabajada más sistemáticamente, se halla la teología tan claramente diferenciada de las demás ramas de pensamiento que es fácil tratarla por separado. Pero en el más antiguo pensamiento griego no hay tal diferenciación. De aquí brota una dificultad metodológica; pues si queremos realmente entender las sentencias aisladas de Anaximandro o de Heráclito sobre Dios o “lo Divino”, necesitamos tomar siempre su filosofía como un todo, como un organismo indivisible, sin considerar nunca los ingredientes teológicos aparte de los físicos u ontológicos. (Jaeger 1952 12-13).

De suerte que, el planteamiento teológico de Anaxágoras no podrá encontrarse desarrollado de manera separada o concreta y sistemática, sino confundido o bien indiferenciado con su concepción física, lo cual, de hecho, caracteriza igualmente el discurrir bruniano. Si en Bruno el universo es entendido como el reflejo de la divinidad, su estudio o concepción física, ontológica y también cosmológica, termina constituyéndose ulteriormente en una teología natural. Esta unificación de ámbitos epistemológicos, que en la práctica se torna indiferenciación en la consideración de lo real, ocurre, de hecho, de modo inverso en planteamientos como los de los presocráticos y Bruno. Me refiero a que no es que estos filósofos tengan como punto de partida la unificación de ámbitos o áreas de conocimiento y a partir de ello se aproximen al mundo, sino que, en realidad, sucede a la inversa. Es decir que, de principio, en estas concepciones, lo real, a saber, la naturaleza en su totalidad y con toda su diversidad,

es aprehendida como *una*. De suerte que la visión generalizada sobre la unidad de lo real es lo que rige el acercamiento, estudio o comprensión del mundo. Por ello, de manera consecuente, la diferenciación entre los ámbitos del saber no se concibe, o bien, no se hace de modo riguroso. Esto mismo lo mencioné más arriba respecto de la física de Anaxágoras, donde señalé brevemente la indistinción que existe en su planteamiento –como en la generalidad de los autores presocráticos–, entre la física y la metafísica. A la luz de este contexto considero que es posible atisbar, a manera de indicio, la razón de por qué la divinidad no puede concebirse como algo ajeno y separado, o bien algo totalmente trascendente u *otro* que el mundo natural y físico. Lo cual es la postura que, como se ha intentado mostrar, hace coincidir la visión bruniana con la de Anaxágoras. Desde esta perspectiva, la diferencia entre ambas concepciones, quizá, puede señalarse en la consideración de la Inteligencia como causa divina *explícita* en Bruno y, al parecer, *tácita* en Anaxágoras, pues si bien el filósofo griego no expresa formalmente la divinidad del *nous*, a partir de sus características diversas y la función que cumple, puede admitirse la plausibilidad de esta proposición, considerando asimismo el contexto propio sobre la visión de la realidad como un mismo todo.²¹

Para finalizar, me gustaría señalar que incluso esta distinción respecto de la divinidad del *nous* que es *explícita* en Bruno e *implícita* en Anaxágoras, aún me permite concluir reiterando la proximidad del intelecto bruniano con el *nous*. Esa proximidad se advierte a través del estudio en paralelo de ambas concepciones del intelecto como causa eficiente. Y me refiero al hecho de poder vislumbrar entre ambos autores la afinidad en su visión de la realidad natural. Al considerarla íntegramente, es decir, como una misma totalidad, se genera, en el mismo sentido, un tratamiento unitario en la aproximación (o conocimiento) de la naturaleza. Esta visión afín, como he intentado señalar, es la que en el caso de la relación del intelecto eficiente de Bruno con el de Anaxágoras, se deja ver en la ambivalencia que a nuestros ojos contemporáneos surge entre la trascendencia (metafísica) y la inmanencia (física) del *nous* y del intelecto universal. Pues de manera general, puede apreciarse la indistinción de ámbitos epistemológicos tanto en el pensamiento de Anaxágoras como en el de Bruno. En ambas posturas la física está entrelazada con la metafísica y están tan coimplicadas que en realidad se vuelven indistintas. Para decirlo en otros términos, con la noción de “intelecto” ambas posturas se cruzan constantemente ora del lado natural, ora del lado metafísico, al comprender al intelecto como el (único) agente inteligente universal pero inherentemente material; inmerso al mundo, pero diverso a todo lo existente; inmanente, pero trascendente a la vez. Las concepciones son, pues, lo suficiente próximas doctrinalmente como para considerar al *nous* de Anaxágoras un antecedente del intelecto universal bruniano, teniendo en cuenta, además, la afinidad que Bruno tiene y expresa hacia el discurrir general del mundo de los antiguos filósofos griegos.

²¹ Es de llamar la atención el punto de vista que, al respecto de este tema, puede tener un pensador de corte materialista como C. Tamagnone. Para este autor los primeros indicios ateos en la historia del pensamiento pueden hallarse en la primigenia filosofía griega, ello debido al fuerte materialismo que caracteriza a esta tradición, el cual alejó la mirada mítica de la consideración de la naturaleza. No obstante, Tamagnone advierte –en el mismo sentido que se ha buscado señalar en este estudio– que el materialismo natural de los primeros filósofos mantiene, a la vez, una fuerte deificación del cosmos en alguna forma: “Va detto che l'ilozoismo, in effetti, è sì anti-mitico, e in quanto tale può venire considerato pre-ateistico, ma per molti versi mantiene una tangenza con la religiosità abbastanza spiccata. Considerare tutta la materia come vivente e animata, e quindi dotata di una qualche forma di "psichicità", è pur sempre un modo di ammettere una qualche forma di "divinizzazione" del cosmo”. [“Hay que decir que el hilozoísmo, de hecho, es anti-mítico y en cuanto tal puede ser considerado pre-ateístico; no obstante, en muchos aspectos mantiene una tangencia con la religiosidad bastante fuerte. Considerar toda la materia como viviente y animada, y por tanto dotada de alguna forma de “realidad psíquica”, es también siempre un modo de administrar alguna forma de “divinización” del cosmos]. (Tamagnone 2005 142).

Bibliografía

- Aristóteles. *Acerca del alma*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1999.
- _____. *Metafísica*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2000.
- Bernabé, A. *Fragmentos presocráticos: de Tales a Demócrito*. Madrid: Alianza Editorial, 2008.
- Bruno, G. *De la causa, principio y uno*. Trad. Ángel Vasallo. Buenos Aires: Losada, 1941.
- _____. *Œuvres complètes. De la cause, du principe et de l'un*. Trad. Luc Hersant. Vol. III. París: Belles Lettres, 1996. (BOeuC III)
- _____. *Opera latine conscripta*. Ed. F. Fiorentino et al. Vol. III. Florencia. Morano: 1891. (BOL)
- Cappelletti, A. *La filosofía de Anaxágoras*. Caracas: Sociedad Venezolana de Filosofía, 1984.
- _____. *Mitología y filosofía: los presocráticos*. Madrid: Editorial Cincel, 1986.
- Corpus Hermeticum y Asclepio*. Brian P. Copenhaver (ed.). Trad. Jaume Pòrtulas y Cristina Serna. Madrid: Siruela 2000.
- Curd, P. "The metaphysics of physics: mixture and separation in Empedocles and Anaxagoras". *Presocratic Philosophy. Essays in Honor of Alexander Mourelatos*. Ed. Victor Caton y Daniel W. Graham. Aldershot, Hampshire: Ashgate, 2002. 139-158.
- Diels, H. A. y Kranz, W. *Die Fragmente Vorsokratiker*. Berlín: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960.
- Dragon, T. *Unité de l'être et dialectique. L'idée de Philosophie naturelle chez Giordano Bruno*. París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1999.
- Drozdek, A. "Anaxagoras' cosmic mind". *Estudios clásicos*. Núm. 127 (2005): 23-36.
- Graham, D. "Anaxagoras: Science and Speculation in the Golden Age". *Early Greek Philosophy. The presocratics and the Emergence of reason*. McCoy, J. (ed.). Washington: Catholic University of America Press, 2013. 139-156.
- Guthrie, W.K.C. *Historia de la filosofía griega*. Trad. Alberto Medina González. Tomo II: La tradición presocrática desde Parménides a Demócrito. Madrid: Gredos, 1986.
- Jaeger, W. *La teología de los primeros filósofos griegos*. Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1952.
- Kirk, G. S., Raven, J. E., y Schofield, M. *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Trad. Jesús García Fernández. Madrid: Gredos, 2008.
- Knox, D. "Bruno: Immanence and transcendence in *De la causa, principio et uno*, Dialogue II". *Bruniana & Campanelliana*, XIX, 2, (2013): 463-482.
- Llano, C. *Sobre la idea práctica*. México: Publicaciones Cruz, 1998.
- Mancini, S. *La sfera infinita. Identità e differenza nel pensiero di Giordano Bruno*. Milano: Mimesis, 2000.
- Martin, J. Estudio preliminar. *Fragmentos de Anaxágoras*. Trad. Juan Martín. Buenos Aires: Aguilar, 1962.
- Mendoza, R. "Precursores del concepto bruniano de *intellectus universalis* en la *antica filosofía*". *Giordano Bruno 1600-2000*. Benítez, L. & Robles, J. A. (eds.). México: UNAM. Facultad de Filosofía y Letras, 2002. 9-27.
- Michel, P.H. *The cosmology of Giordano Bruno*. Trad. R. E. W. Maddison. New York: Cornell University Press. Ithaca, 1973.
- Plotino. *Enéadas*. Trad. Jesús Igal. Vol. II y III. Madrid: Gredos, 2002.
- Sedley, D. *Creationism and its critics in Antiquity*. Berkeley: University of California Press, 2007.
- Soto-Bruna, M. J. *Metafísica del infinito en Giordano Bruno*. Pamplona: EUNSA. Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria 47, 1997.
- Tamagnone, C. *Ateísmo filosófico nel mondo antico. Religione, naturalismo, materialismo, atomismo, scienza. La nascita della filosofia atea*. Florencia: Clinamen, 2005.
- Waterfield, R. *The first philosophers. The presocratics and the sophists*. Nueva York: Oxford University Press, 2000.
- Yates, F. *Giordano Bruno y la tradición hermética*. Trad. Doménec Bergada. Barcelona: Ariel, 1983.
- Zeller, E. y Mondolfo, R. *La filosofía dei greci nel suo sviluppo storico*. Trad. Domenico Musti. Parte I, Vol. V. Firenze: La Nuova Italia, 1969.

ANTONIN ARTAUD I L'ALTERITAT COM A FÀRMAC: VIATGE AL PAÍS DELS TARAHUMARA

Albert Martínez Artero
Universitat de València

Abstract: This contribution presents a critical account of one of the most forgotten chapters of the life of one of the most forgotten writers of the early XX century: Antonin Artaud and his experience in Mexico, in 1926. Artaud trip to the Tarahumara country supposes the desperate try of a man to find his “brothers of spirit”. The occidental cultural conception seems to be dead and with no future to the poet eyes. Feeling deeply disgusted with this occidental context, Artaud is able to discover in the still immaculate American natives the possibility of an alternative, a cure.

Keywords: Artaud, Tarahumara, Mexico, exotisme.

Quan tractem la figura d'Artaud no és difícil pensar que ens trobem davant d'un home, en certa mesura, inaccessible. Quan veiem les fotografies dels seus últims dies queda palès que la bogeria i la malaltia, si bé als seus dies de jove romanien amagades, es projecten ara amb tota brutalitat al rostre del poeta. Els seus llavis fortament premuts transmeten un mutisme voluntari. La seva mirada perduda ens nega l'atenció. L'home que tenim al davant sembla haver cremat totes les seves barques, haver-se resignat a viure a la seva illa de bogeria i a la impossibilitat d'establir ponts que el connecten amb l'exterior. Un breu estudi de la seva biografia ens faria constatar que, efectivament, la incomprensió i soledat són paraules més que adients per descriure el recorregut vital del poeta de Marsella.

Tanmateix, no seria just no atribuir a Artaud l'intent, al llarg de tota la seva vida, de construir aqueixos ponts, de ser comprès, de generar lligams d'unió. I no en poques ocasions buscà l'assossec personal i la comprensió artística en aquell que li era distint i llunyà. Com a home, hagué de buscar la seva estabilitat projectant-se sobre l'alteritat femenina: Primer en sa mare, més tard en Genica Athanasiou, actriu romana que hauria de convertir-se durant llargs anys en el seu únic amor. Com a francès, la seva simpatia per Alemanya i el seu treball allí després de la guerra del 14, fent treballs de rodatge per a la U.F.A, principal estudi cinematogràfic durant la república de Weimar i el tercer Reich, li van suposar no pocs enemics entre els intel·lectuals francesos.

Artaud va ser, a un nivell al qual molts artistes mai hagueren d'apropar-se, un destructor. Dinamità la tradició teatral francesa, la concepció cultural d'occident i a l'home il·lustrat. I ho va fer a lloms del surrealisme. Breton i els seus foren, durant anys, companys en aquesta tasca negativa. Però arribà la fase positiva, la necessitat de construir un nou món, un nou home, i va dirigir la seva mirada lluny: cap aquells homes el front dels quals, segons Artaud, no ostentava la marca de la raó, les carns dels quals no feien pudor a Occident.

Orient i el seu teatre esdevingueren un referent artístic per al francès, que prengué la dansa balinesa com allò que l'art escènic sempre hauria d'haver sigut.

Però en la seva biografia trobem un cas al qual l'experiència de l'alteritat cultural anirà més enllà de ser objecte d'estudi per convertir-se en vivència personal: El seu viatge a Mèxic i la seva estança amb la tribu Tarahumara de la regió de Chihuahua. Les motivacions que dugueren a Artaud a realitzar

aquest viatge són diverses però podríem considerar que el poeta perseguia una revolució cultural i personal.

D'on eix la motivació d'un intel·lectual francès de principis de segle XX per ficar peu en aquesta aventura? On comença el poeta a manifestar el seu interès pel país americà?

El 6 de abril de 1934 organitzarà una sessió de lectura dramatitzada en casa de Lisa y Paul Deharme. Ella poeta y ell un de los pioners de la radio francesa. En aquesta sessió, a més de una lectura de "La vida y la mort de Ricard II", Artaud llegirà una peça de teatre inèdita escrita per ell mateix: "La conquesta de Mèxic". Esta obra haurà de suposar per Artaud una projecció pràctica idíl·lica de la seva concepció teatral, el que presenta als seus amics és una proposta concreta a la que hauran de veure's projectades totes les concepcions teatrals del teatre de la crueltat. Aquesta obra transmet, a demés, una gran atracció per l'antiga cultura mexicana. A l'obra s'enfrontaran dos grans realitats (I constituirà això un eix en torn al que s'edificaran els escrits d'Artaud durant l'experiència mexicana): Una cultura colonitzadora, opressora i científicista, i una cultura colonitzada d'elevada concepció espiritual, personificada a l'obra en la figura de Moztecuma, a qui es dona un caràcter quasi diví. El projecte mai hauria de veure's representat, probablement per les dificultats pràctiques que presentava i la possible conflictivitat que una temàtica com aquesta hagués despertat en una França encara colonialista. Potser la frustració despertada en l'autor per aquest fracàs tinga alguna cosa a dir en la elecció del viatge a Mèxic.

Probablement, el major apropament a la cultura mexicana abans del viatge el tingués Artaud amb Rango i el compositor mexicà Tata Nacho a casa de Anaïs Nin, escriptora nascuda a França però de pares cubans (tenint el pare ascendència catalana).

A estes altures, el nivell de desequilibri mental d'Artaud és elevat i molts autors han acostumat a considerar que el viatge va néixer com una decisió sobtada, poc meditada, fruit d'un episodi de desequilibri. Tanmateix, i açò constituirà un *leitmotiv* al llarg de la meua ponència, sempre va un existir cert grau de lluïdesa baix les accions del poeta que en moltes ocasions ha quedat eclipsat per la imatge d'eixe últim Artaud de les fotografies d'Ivry. Serge Berna descobreix en 1952 una sèrie de manuscrits d'Artaud, que s'ha considerat datar en torn a l'any 1935, als que el marsellès dona mostres d'un ampli coneixement sobre cosmogonies mexicanes primitives, així com una sèrie d'esborranys de les conferències que, durant la seva estança a Mèxic, haurien de constituir la seva principal font de ingressos. Aquesta descoberta posa de manifest que la idea del viatge a Mèxic és madura i ha estat àmpliament reflexionada.

I que és el que pretén Antonin Artaud amb un viatge com aquest?

Hem parlat de l'altre, de la experiència de l'alteritat. Però resta un terme del títol al que encara no hem fet referència: Fàrmac.

"Com el foc que crema fins al blanc, podem dir que tot allò que és excessiu es blanc, i per a un asiàtic, el color blanc s'ha convertit en la insígnia més extrema de la descomposició" (Artaud 1997 11-12. Traducció pròpia)

Dirà Artaud al seu article *Teatre i cultura*, que seria inclòs a l'obra *El teatre i el seu doble*. A ulls d'Artaud, la cultura occidental està malalta, podrida, en un estat nefast de descomposició. Aquesta metàfora serà contínua en la obra del francès. Artaud va ser, durant tota la seva vida, una persona profundament malalta (alguns estudis actuals s'aventuren a considerar que el poeta patia de

neurosífilis) i no és d'estranyar la utilització continua d'aquests termes. Davant de la malaltia europea, allò que Artaud pretén trobar a Mèxic és el fàrmac, la cura. En que consisteix, en primer lloc, aquesta malaltia?

Per a Artaud, la cultura occidental va adoptar segles enrere una vestimenta racionalista que hauria de convertir-se en la seva mortalla. La tradició racionalista, en analitzar la seva pròpia consciència, al ficar-la davant seu, l'ha dividit. Però la consciència és un bloc: "duració pura" (Artaud 1984 111) l'anomenarà Artaud prenent a Henri Bergson com a referent. I en aquest intent impossible de dividir-se per situar-se davant dels seus propis ulls, la raó humana s'ha entregat a si mateixa un cadàver. L'exaltada raó europea no és sinó un simulacre de mort. I aquesta tradició, filla del racionalisme cartesià, ha acabat per convertir la vida en un museu. En aquest exercici de constituir-nos espectadors hem bandejat la cultura i l'art lluny de nosaltres, i n'hem arrancat tota la seva força.

La cultura mexicana (o aquella que Artaud projectà sobre Mèxic), pel contrari, s'hauria mantingut en la sang i la carn dels homes, latent, viva i animada per les forces subterrànies que engendraren els mites. Furiosa i activa, posa als homes en contacte amb les seves veritats més profundes, lluny de conceptes que no els pertanyen. I aquesta cultura mexicana, com no pot ser d'una altra manera si Artaud pretenia certa coherència, no podia ser un simple objecte d'anàlisi, havia de ser viscuda.

El racionalisme d'Europa l'ha condemnat. E.E.U.U no ha fet més que multiplicar els vicis de la seva mare continental, Aisa dorm per a Artaud. Mèxic, Sols Mèxic està en disposició de ser el fàrmac que el poeta desitja.

"El que està desproveït de màquines, canons, avions, bombes i gasos asfíxians, es torna necessàriament en presa del veï millor armat [...] El Modern Mèxic no podria escapar d'esta necessitat i llei" (Artaud 1984 176, Traducció pròpia). Artaud pareix reconèixer, en una tradició que trobaríem ja en els textos de Tucídides, pare de la història junt a Herodot, que la dominació d'aquell que és fort sobre aquell que és dèbil es llei fàctica, necessària. I Europa, des de les expedicions de Hernández de Córdoba y Grijalba, cobreix amb els seus tentacles la regió mexicana.

Els anys anteriors a l'arribada de Artaud a Mèxic han sigut anys de forta agitació social i revolucions. En la època en la que arriba Artaud, les onades d'ideologia marxista venen d'Europa i s'estampen amb força a les costes americanes, impregnant el discurs dels joves. Artaud no comparteix la ideologia marxista, és el marxisme i l'adhesió del bloc fort de surrealistes al partit comunista a l'any 1926 la causa principal de la ruptura entre el marsellès i el grup liderat per André Bretón. Els surrealistes "oficials" (per així dir-ho, doncs no seria just dir que Artaud algun dia deixà de ser-ho) anunciaren en 1926 l'expulsió d'Artaud al text "El gran dia".

Artaud haurà de respondre amb el text *En la gran nit, o el bluff surrealista*, inclòs al recull del pròleg de l'edició utilitzada de *Mèxic i viatge al país dels Tarahumara*, i trobem ja en aquest document les claus de la revolució que Artaud pretén. Davant de l'immobilisme del que li acusen els surrealistes al negar-se a l'adhesió al partit comunista, Artaud declararà:

"Els creuen que poden permetre's burlar-se de mi quan parle d'una metamorfosis de les condicions interiors de l'ànima, com si des de el punt de vista d'allò absolut pogués ser del menor interès per veure canviar l'armadura social del món, o veure passar el poder de mans de la burgesia a les del proletariat [...] Que em fa a mi tota la revolució del món si romanc eternament dolorós i miserable al si del meu propi ossari?" (Artaud 1984 7. Traducció pròpia)

Artaud es conscient de les revolucions de caire polític que han tingut lloc al Mèxic dels anys anteriors (Principalment aquella que va de l'any 1910 a l'any 1917), i vaticina una nova revolució que, en aquest cas, serà de caràcter espiritual, anirà molt més enllà de transformar les administracions o atorgar les institucions a col·lectius diferents, la següent revolució de Mèxic implicarà el redescobriments d'una concepció espiritual, vital i cultural que Artaud atorga al Mèxic primitiu. Una vegada renaixut el fàrmac, no sols Mèxic canviarà, aquest serà exportat a occident. "El Mèxic actual copia a Europa [...] És la civilització europea la que ha de demanar a Mèxic el seu secret, La cultura racionalista d'Europa ha fracassat, i he vingut a la terra de Mèxic per buscar les bases d'una cultura màgica que encara pot manar de les forces del sol indi" (Artaud 1984 112. Traducció pròpia). Artaud coneix de l'intent de certs investigadors mexicans de revitalitzar la cultura primitiva mexicana, pràcticament tres anys després de la visita del francès tindria lloc a Mèxic, a Pázcuaru, Michoacan, el primer congrés indigenista interamericà.

Artaud eixirà d'Amberes el 10 de gener de 1926. El 30 de gener atracarà a l'Habana, on escriurà als seus amics Paulhan i Barrault demanant diners i anunciant, animat, que les forces que pretén buscar a Mèxic generen una emanació que arriba fins a Cuba. Allí té una estranya experiència amb un savi que li regalarà un punyal i farà una sèrie de declaracions sobre el seu destí. Ja creu sentir els símptomes d'allò que encertarà a nomenar "un mon nou i diferent" (Artaud 1984 253. Traducció pròpia). Desembarcarà una setmana més tard a Veracruz i arribarà a la capital mexicana en tren. La rebuda inicial per part dels intel·lectuals i les autoritats mexicanes serà simpàtica amb el poeta, que començarà a guanyar-se els seus primers enemics en terra mexicana amb les primeres conferències a les que explicarà el rebuig que li desperta el fet de que els surrealistes vagin ara de la mà amb el partit comunista, el partit comunista de Mèxic era ferm i fortament dogmàtic. Les conferències seran alternades amb el treball com a crític d'art, avaluant l'obra del escultor Monasterio i de la pintora Maria Izquierdo. En la crítica que farà a esta última, trobem ja mostres de que, com cabia esperar, la imatge que Artaud s'havia fer de Mèxic no respon al primer contacte amb el Mèxic real i palpable: "L'esperit indi es perd, i tinc por d'haver arribat a Mèxic per assistir al final d'un vell mon, mentre que jo creia ser testic de la seva resurrecció" (1984 202. Traducció pròpia). Ben prompte prendrà consciència de la falta d'interès a la capital per fer renàixer eixe mon, hipotètic o no, que Artaud ha vingut a buscar. Els homes de la capital estan infectes d'Europa. Planteja Artaud, doncs, un viatge a l'interior del país, com dirà en una carta a René Thomas: "Viatge buscant allò impossible" (1984 257. Traducció pròpia). Gràcies a una subvenció de la secció governamental de Belles Arts, aconseguirà viatjar uns 1200 km en tren fins a la regió de Chihuahua des d'on s'internarà, en un penós viatge a peu i a cavall, a la *Sierra Madre*, on viu la població dels indis Tarahumaras. Famosos pel consum ritual del peiot, junt a la tribu Cora, els huicholes i els Cepuans.

Quina és la situació d'aquest Artaud que s'interna en l'escarpat escenari de la Sierra dels Tarahumara? De igual forma que a ulls d'Artaud, Occident estava malalt, Artaud és conscient de la malaltia que recorre els seus ossos, una malaltia que hauria de provocar-li forts atacs nerviosos i constants episodis de paranoia. Avui en dia alguns experts han considerat a declarar que la malaltia que Artaud sofria no era altra que neurosífilis. Tanmateix, el que ens interessa en aquesta presentació és la concepció que el mateix Artaud tenia del seu sofriment, de quina forma es concebia ell mateix com a malalt, quin era l'Artaud que es veia a si mateixa projectat en un territori com aquell, buscant, també per al seu propi desassossec, una cura. Per efectuar aquest breu apropament farem un recorregut indirecte:

Existeix un curiós document que bé podria transmetre'ns allò que Artaud, en primera instància, va haver de considerar en torn a la seva malaltia: El poeta de Marsella va tenir notícia de que, baix la

producció d'Abel Gance, i dirigida per Jean Epstein, anava a rodar-se una pel·lícula sobre “La caiguda de la casa Usher”, d'Edgar Allan Poe. Artaud escriu immediatament una carta al productor reclamant per a si mateixa el paper, cap destacar les següents línies:

Si jo no tinc aquest personatge baix la pell ningú no el té [...] La meva vida és la vida d'Usher i la seva sinistra cabanya, jo tinc la plaga en la fibra dels nervis i en sofreixo” (Artaud 1976 167. Traducció pròpia)

La identificació que Artaud sent amb el personatge de Poe es total, arribant a declarar a aquesta carta que seria poc menys que una monstruositat que qualsevol que no fos ell fos plantejat per interpretar el personatge en qüestió (Allò que efectivament va ocórrer).

En Artaud, en qui el plànol artístic i el personal van viure en una continua osmosis, unes paraules com aquestes no deuriem ser ignorades. En un curiós exercici del que ja han participat estudiosos d'Artaud com Palau i Fabre, podríem apropar-nos a eixe “Artaud malalt” que s'interna a la Serra tarahumara mitjançant l'anàlisi dels trets que el poeta comparteix amb la terrible figura del conte d'en Poe:

La malaltia física aguda d'Usher, el desordre mental que li oprimia (paraules utilitzades per el bon amic del tètric personatge en la descripció de la seva malaltia) inspira inevitablement la comparació amb l'estat malaltís d'Artaud. El dolor físic i el desordre mental, tal i com ocorre amb l'habitant de la casa Usher, haurien de donar-se en ell no d'una forma separada, independent, sinó entremesclats, en conjunt.

Tant Artaud com Usher compartiran una especial sensibilitat artística, enfocada cap a aquelles “bel·leses” complexes, difícils, fosques, abans que la bellesa ortodoxa.

Tant a Artaud com a Usher, la malaltia hauria de provocar a la fi un canvi físic imminent. L'aparició d'Usher i la seva descripció vindrà acompanyada al conte de Poe per la sorpresa del seu visitant al sentir-se incapaç de reconèixer, en un primer contacte, al que va ser company de joventut. En el cas d'Artaud, la carta citada hauria de ser escrita molt abans de que la malaltia deformes el rostre del poeta, tanmateix, Artaud pareix vaticinar la transformació inevitable.

Tanmateix, i aquest serà un pensament que vaja prenent forma al llarg de tota la bibliografia d'Artaud, el poeta considera que hi ha una part de la seva malaltia l'arrel de la qual no pot ser trobada al seu cos, sinó que ha estat provocada pel tractament psiquiàtric, fruit d'una tradició que denominarà “boig” a aquell que, com ell, posseeix una veritat que el món no vol sentir i cal ser soterrada. Aquestes consideracions vindran transmeses a un dels últims escrits de l'autor que abordem: *Van Gogh: El suïcidat de la societat*. On veurem a l'autor efectuant una mordaça crítica anti-psiquiàtrica mitjançant una original consideració sobre el suïcidi del pintor holandès.

És aquest l'Artaud malalt que s'introdueix a tombs a l'àrid escenari de la Serra dels Tarahumara, buscant, també per a la seva persona, una cura. Si bé entre els tarahumara Artaud haurà de declarar haver viscut els dies més feliços de la seva existència, el fort desequilibri del que farà mostra a la seva tornada a París i, sobretot, en el seu immediat viatge a Irlanda, ens farà dubtar de que aquesta cura personal fos trobada.

D'aquesta experiència naixeran els textos que, escrits els anys posteriors, constituiran l'obra de “Els Tarahumara”

Artaud creu veure en la actuació d'estos homes, en cada un dels seus gestos, en cada una de les seves danses, en cada un dels seus càntics, necessitat. La cultura tarahumara, a ulls d'Artaud, s'allunya de tota artificiositat, de tot afegit insuls, de tota contingència. Hi ha principis bàsics, certes veritats transcendents, que nosaltres, al nostre exercici racionalista, hem acabat per oblidar. Ells, en canvi, són absolutament conscients, i dona bona mostra el fet de que els signes amb els que la seva cultura s'expressa, fagen referència directa a aquests principis. Esta última idea es repetirà per a Artaud al seu anàlisi de les danses balineses (Que podem trobar a l'article *Teatre balinès* i *Teatre occidental i teatre oriental*, inclosos al llibre *El teatre i el seu doble*): Hi ha gestos concrets, accions determinades, que no es constitueixen per accident, que són comuns a les cultures no infestes com la nostra, en que les forces màgiques del món, allò transcendent, extraordinari, es revela. Quan un ballari balinès deixa la seva figura estàtica, amb els braços elevats en tensió i mira de reüll a la seva dreta, s'està transmetent la sospita de l'existència d'eixa realitat que ens transcendeix, i de la que ens sentim rodejats, d'allò místic, d'allò diví, monstruós, aguantant al costat de cada una de les accions nímies i quotidianes i fent-nos tremolar, poregosos. De la mateixa manera, els indígenes tarahumares subjecten els seus cabells amb una cinta que deixa caure dos cintes sobre la seva esquena. En aquestes dos cintes, Artaud creurà trobar una clara representació d'allò femení i allò masculí, en tant que forces amb les que treballa la natura, elements la harmonia dels quals, més enllà d'ésser simple elucubració humana, pertany al món mateixa. Els tarahumares, així ho creu el francès, decoren la seva front amb aquesta cinta donant a entendre que són iniciats en aquest principi elemental. Artaud no tindrà problema en relacionar-ho amb les dos trenes que ostenten alguns joves xinesos, i amb un cas que ens és encara més conegut: Les dos banyes que coronen al Moisès de Miguel Angel. No dubtarà tampoc en relacionar cert ritual del sacrifici animal dels tarahumara, realitzat el dia de la independència de Mèxic, amb un ritual, als seus ulls quasi idèntic, descrit per Plató al *Critias*: El ritual de sacrifici dels reis atlants, establint als tarahumara descendents directes del poble atlant. Una vegada acabada la seva comparació, Artaud s'anticiparà a la crítica que aquest últim comentari inevitablement va a rebre:

“Que es pense el que es vullga pensar del símil que planteje. En tot cas, com Plató mai va visitar Mèxic i els indis tarahumara mai el van veure...” i és aquí on el símil es torna en argument: “Es precisa acceptar que la idea d'aquest ritual sagrat els va arribar de la mateixa font fabulosa i prehistòrica. (Artaud 1984 284. Traducció pròpia) Artaud mai seria tan ingenu per considerar cap mena de comunicació possible entre la Atenes del segle V abans de Crist i els avantpassats dels indis tarahumares, però les similituds (que si el ritual descrit per Artaud va ocórrer així són quantioses), als seus ulls, no poden sinó mostrar que hi ha gestos concrets, actuacions concises, als que els principis de la natura es revelen, que l'home pot deduir, si la seva sensibilitat de la transcendència no ha estat eclipsada, sense cap mena de transmissió.

La crítica al fascinat no tardaria en arribar:

Todorov, a un petit fragment dedicat a l'Artaud a l'obra “Nosaltres i els altres”, no dubtarà en anomenar a Artaud de “al·legorista” (Todorov 2010 385), en tant que projecta sobre la cultura visitada, una sèrie de característiques que, no sent-li pròpies, quallen perfectament amb les concepcions teòriques del poeta. I aquesta serà la crítica principal que rebrà Artaud, no sols per els seus escrits sobre l'experiència mexicana, també per les seves consideracions en torn a l'art balinès, filosofia tibetana...

Jerzy Grotowski, per exemple, dirà al seu article *He wasn't entirely himself* que per a Artaud el teatre balinès era una bola de cristall per a un vident, en tant que el poeta veia en ella poc més del que desitjava veure.

No estariem sent justos si negarem aquesta realitat, que la visió del Autor que treballem és força deformatora, que les relacions interculturals que l'Autor planteja són, en moltes ocasions, absolutament descabellades. Un clar exemple el trobem en relació a aquestes cintes de les que parlàvem, aquelles que els indis, suposadament, porten per presentar-se com a instruïts en el principi bàsic de la natura de confrontació entre l'element femení i l'element masculí. Quan Artaud preguntà a alguns indis, es mostrà sorprès en comprovar que per a molts d'ells, eixa era, simplement, la forma més senzilla i còmoda de subjectar-se els cabells, establint que aquest principi es trobava tan immers en la seva cultura que els indis, simplement, havien oblidat esta consideració.

Aquesta crítica, com dic, no està fora de lloc, és ben cert que, la vertadera cosmogonia tarahumara, tenint en compte, a més, que aquesta tribu està en contacte amb els jesuïtes des de 1609, dista molt de les moltes consideracions que farà Artaud. De igual forma que ocorre amb les danses balineses, els estudis de caràcter antropològic posteriors a l'estança d'Artaud entre els indis tarahumara deixen les seves consideracions obsoletes. Tanmateix, i com ja dic, acceptant que aquesta crítica és adient, tenint en compte que allò que Artaud atorga amb els seus escrits no es un recull fiable i desinteressat d'informacions sobre la tribu, caldria tenir en compte que estos textos no perden el seu valor, en tant que proposen, al meu entendre, una madura reflexió en torn a la possibilitat d'establir trets comuns entre les sensibilitats de pobles distants i la seva projecció artística i religiosa.

Bibliografia

Artaud. A *Selected Writings*. Berkeley, California: University of California Press, 1976.

Artaud. A *Van Gogh: El suicidado de la Sociedad y Como acabar de una vez con el juicio de Dios*. Madrid: Ed Fundamento, 1977.

Artaud, A. *México y Viaje al país de los tarahumaras*. Mexico D.F: Fondo de Cultura económica. Ed Colección popular, 1984.

Artaud, A. *Cartas a Genica*. Buenos Aires: Ed Siglo Veinte, 1989.

Artaud, A. *El teatro y su doble*. Barcelona : Edhasa, 1997.

Brau, J *Biografía de Antonin Artaud*. Barcelona: Ed Anagrama, 1972.

Lalou, R. *Medio siglo de teatro francés*. Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora, 1962.

Eiseman, F. *Bali. Sekala & Niskala. Essays of Religion, Ritual, and Art*. Ed Tuttle.

Palau i Fabre, J *Antonin Artaud i la revolta del teatre modern*. Barcelona : Institut del Teatre: Edicions 62, 1976.

Todorov, T. *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*. Madrid: Ed Siglo XXI, 2010.

LA ALTERIDAD COMO FOTOGRAMA: UNA CARACTERIZACIÓN DE LA EXPERIENCIA UNIVERSALISTA

Claudia Compte Vives
Universitat de València

Abstract: In this essay I aim to reflect on a distinctive kind of experience that serves as an intuitive basis for holding moral universalism. I will firstly provide a description of the idiosyncratic features of this experience by considering a particular situation where it tends to arise. Secondly, I will claim that taking this experience as a starting point to theorize on cultural conflicts involves a serious risk of cultural deformation.

Key words: moral universalism, cultural conflicts, moral perception, thick moral terms

I. Presentación

Una deriva característica de las discusiones filosóficas analíticas contemporáneas es la tendencia de las posiciones implicadas en un debate a evolucionar rápidamente a la luz de un constante flujo de objeciones articuladas por autores que trabajan en la misma área de reflexión. Uno de los efectos que esta dinámica tiene, en la práctica, es que las teorías se vuelven cada vez más complejas y técnicas para acomodar las críticas elaboradas por interlocutores crecientemente especializados. Como consecuencia, en ocasiones deja de ser evidente cuál es la intuición o conjunto de intuiciones que dotaba de sentido a una posición en un primer momento; intuición o conjunto de intuiciones que el adversario debe compartir en alguna medida en el marco de un debate filosófico genuino.

El efecto de esta dinámica puede reconocerse en el debate sobre los conflictos interculturales; un debate que se articula en forma de oposición entre universalismo y el relativismo moral. Estas dos familias de posiciones filosóficas que entienden estos conflictos de forma distinta y, en apariencia, cubren el espacio lógico de lo que puede decirse respecto a la cuestión de este tipo de conflictos. Mi objetivo en este escrito es dar un pequeño paso en la dirección de recuperar las intuiciones que dotan de sentido a las dos posiciones y compensar, de este modo, la tendencia a la especialización que acabo de señalar. Desde mi perspectiva, tratar de reconocer el marco intuitivo en el que se mueven estas posiciones es un ejercicio necesario para vislumbrar con claridad la imagen del conflicto cultural que presupone cada una de ellas y determinar, en cada caso, si se trata de una imagen que hace justicia a algunos casos particulares de conflicto que pueden considerarse como paradigmáticos.

II. Una niña llamada Osama

La tesis general que comparten las diferentes articulaciones del universalismo moral es que es posible fijar un conjunto de criterios universales desde el que establecer juicios morales legítimos sobre las diversas formas de vida humana. El objetivo de esta ponencia será elaborar una descripción del conjunto de intuiciones en el que arraigan *las diferentes formas de en que se sostiene esta tesis general*, intuiciones que se articulan en un tipo particular de experiencia a la que me referiré como *experiencia universalista*.

Con este objetivo, tomaré como punto de partida el visionado de *Osama* (Barmak, 2003), película que cuenta la historia de una niña afgana que, tras la llegada al poder de los talibanes y debido a las restricciones impuestas a las mujeres por el nuevo régimen, se ve obligada a hacerse pasar por niño para poder sobrevivir. Como trataré de mostrar, la película es un artefacto cultural que, dadas sus características, tiende a despertar la experiencia universalista en la mayor parte de sus espectadores potenciales. El análisis de la reacción que la cinta despierta en la audiencia a la que va dirigida permitirá, en primera instancia, señalar los principales rasgos característicos de este tipo de experiencia y su relación con la forma en que se narran y enfocan los hechos y personajes. En segunda instancia, el análisis permitirá advertir el efecto deformador que esta forma de mirar puede tener sobre la forma de vida que se representa en la cinta.

La historia que narra *Osama* está ambientada en Kabul en 1996. “Osama” es el nombre que la niña que protagoniza la cinta se ve obligada a adoptar cuando se hace pasar por un chico con el fin de salir de casa sin escolta masculina. Esta transformación es el único recurso que les queda a las mujeres de su familia -compuesta por madre abuela y nieta- para evitar morir de hambre recluidas en su casa a las afueras de la ciudad. El marco histórico en el que se produce la situación es el del Afganistán inmediatamente posterior a la llegada al poder de los talibanes. El recién instaurado gobierno ha establecido una serie de normas que, entre otras restricciones, prohíben a las mujeres hablar con desconocidos, mostrarse sin burka en público o salir a la calle sin compañía masculina. Estos cambios ponen a la joven protagonista -cuyo verdadero nombre nunca llegamos a conocer- en serias dificultades, ya que la niña forma parte de una familia en la que no quedan hombres: tanto su padre como su tío murieron como soldados en la guerra contra los rusos. En un espacio social en el que las autoridades exigen y vigilan el cumplimiento estricto de las normas, esta circunstancia condena a las tres mujeres a malvivir dependiendo de la suerte o la generosidad de sus vecinos.

Algo que es central subrayar para comprender lo que voy a afirmar en las próximas páginas es que la audiencia potencial de *Osama* no está compuesta, en su gran mayoría, de ciudadanos y ciudadanas afganas, sino que, en palabras del propio director, la película está dirigida a una audiencia “global”. Dadas las redes de distribución y visionado de la industria cinematográfica, hablar de una audiencia global en el contexto actual equivale, en la práctica, a hablar de una audiencia mayoritariamente occidental. Como afirmaba en una entrevista al diario *The Guardian* en 2004, Barmak intenta transmitir a través de la cinta una imagen personal de lo que supuso la toma de poder por parte de los talibanes en 1996; una imagen que enfoca aspectos que, desde su perspectiva, no supieron captar en su día los medios de comunicación internacionales¹. Por ello, la película se presentó en Cannes y fue distribuida con relativo éxito en Europa y Norteamérica, llegando a obtener premios como el BAFTA y el Globo de Oro a la mejor película de habla no inglesa. Así, gran parte de los espectadores que en 2003 pudieron ver *Osama* en los cines eran personas cuya sensibilidad moral se ha configurado bajo la influencia de los valores característicos de las sociedades democráticas liberales contemporáneas. Lo que voy a tratar de describir a continuación es la posición que este tipo particular de audiencia se ve invitada a adoptar con respeto a los hechos narrados y los personajes que los protagonizan, dada la manera en que estos hechos y personajes se presentan en la cinta -con independencia de si es la intención del director que esto ocurra.

¹ “Barmak hopes to show *Osama* in cinemas in other parts of Afghanistan before releasing it to Afghan TV. But he does not hide the fact that the film is addressed to a global audience . ‘I really wanted the premiere to be in Cannes; I wanted to show Afghanistan to the world, because I don't think the international media caught the reality of what happened here’ .” *The Guardian* (<http://www.theguardian.com/film/2004/jan/16/1>), 16/01/2004

III. Rasgos de la experiencia universalista

Desde mi punto de vista, el rasgo central de la forma en que la audiencia mira el mundo cultural representado en la cinta es la distancia: el espectador se sitúa en un papel de observador distante con respecto a ese mundo. Analizando con más detalle en qué consiste la distancia que se interpone entre el mundo del espectador y el que habitan dos personajes, puede repararse en dos aspectos.

Por una parte, hay un sentido en que el espectador no puede entrar en contacto con los personajes, los acontecimientos narrados y su contexto. En cierta medida, la ausencia de este tipo de contacto parece constitutiva del género cinematográfico de ficción: los personajes son ficticios y por, tanto, nunca podemos llegar a conocerlos y compartir experiencias con ellos; los hechos narrados nunca tuvieron lugar de forma que no podemos vivirlos desde una perspectiva más implicada. Pero en el caso concreto de *Osama*, si se la compara con otras películas, hay algunos elementos que acentúan la distancia entre los dos mundos.

Uno de estos elementos es el hecho de que en la película no hay a penas personajes, objetos u eventos que relacionen espacial o temporalmente el mundo del espectador con el de los personajes. Los únicos personajes que el espectador identifica como representantes de su propia cultura, un médico y un periodista, a penas aparecen en el metraje y son brutalmente asesinados. La cámara de Barmak enfoca sistemáticamente las discontinuidades y evita las continuidades entre los dos mundos. Así, por ejemplo, sitúa la película en un barrio de Kabul destrozado por la guerra y abandonado en la realidad, o evita que aparezcan objetos que en realidad podían encontrarse en las calles de la ciudad en 1996 (como coches, radios, etc.). La consecuencia es que a penas pueden reconocerse relaciones de familiaridad entre la realidad cotidiana representada en la cinta con la realidad cotidiana del espectador. Esto ocurre porque

Además, la narración experimenta giros fantásticos que, por la falta de conocimiento de los hechos históricos y el mundo cultural representado, pueden llegar a ser tomados como reales por parte del espectador. Como consecuencia, este no siempre tiene una idea clara de qué elementos narrativos representan aspectos reales del mundo cultural en que sucede la historia y qué elementos son fantásticos y están siendo utilizados con el fin de expresar ciertas emociones.

Estos elementos contribuyen en su conjunto a desplazar el mundo cultural representado en la película al espacio de lo imaginario en la experiencia del observador.

Otro aspecto de la distancia que caracteriza la relación entre el espectador y la alteridad cultural representada en *Osama* es la imposibilidad de que se plantee una tensión entre algunas necesidades particulares centrales del espectador y algunas necesidades particulares centrales de los miembros de la comunidad representada en la cinta.

De nuevo, la ausencia de esta tensión puede achacarse al hecho de que *Osama* es una obra de ficción y esto excluye la posibilidad de establecer contacto directo con la alteridad cultural representada. Sin embargo, hay obras de ficción que parecen tener el poder de hacer percibir al espectador la tensión que se plantea entre sus propias necesidades y las necesidades de personas reales que interactúan con él en su vida cotidiana. En *Código desconocido* (Haneke, 2009) Michael Haneke pone ante los ojos del espectador algunos retales de la historia de una inmigrante rumana. En este caso, el personaje que es objeto de atención representa una forma de alteridad que forma parte del espacio social que habita espectador pero ocupa, en principio, una posición social muy distinta. A través de este personaje, la cinta de Haneke confronta al espectador con una parte de la experiencia de personas con las que se cruza cada día en la calle y que se encuentran en una situación similar a la del personaje. De este modo, a pesar de pertenecer al género de la ficción, la cinta permite al espectador percibir el vínculo

que existe entre sus propias necesidades y las necesidades cierta forma de alteridad y reconocer las consecuencias morales que su comportamiento cotidiano puede tener sobre ella.

Una vez desgranados estos dos aspectos característicos de la mirada distante del espectador, me gustaría prestar atención a los modos en que la distancia condiciona la forma en que el espectador percibe los hechos narrados. Me voy a referir, en concreto, a cuatro rasgos de la experiencia del espectador que pueden entenderse como efectos de la distancia.

En primer lugar, la distancia impide que los hechos representados puedan percibirse como situados en el marco amplio de una cultura o forma de vida particular en que adquieren sentido en términos específicos. De nuevo, esta limitación puede considerarse como una consecuencia de las limitaciones que impone el medio de narración cinematográfico: en 90 minutos de metraje, el director no podría, aunque pusiera en ello todo su empeño, mostrar el sentido que tiene para algunas personas vivir de acuerdo con las normas establecidas por el gobierno talibán. Pero en el caso particular de *Osama* esta tendencia se acentúa en la medida que la propia historia se centra exclusivamente en algunos aspectos esta forma de vida que entran en conflicto con las expectativas morales del espectador. Esta selección de los hechos narrados no se compensa con otras escenas que sugieran el sentido que pueden tener estas prácticas desde la perspectiva de los que las abrazan, de modo que refuerza la tendencia a aislarlas de la trama cultural en la que se inscriben. La tendencia a atomizar ciertas prácticas que son moralmente reprobables desde el punto de vista del espectador, dificulta que este las perciba como prácticas moralmente inteligibles.

La interacción real a largo plazo con un contexto cultural extraño puede contribuir a detectar y compensar este defecto de percepción: lo que en principio se percibe como una acción arbitraria puede pasar a percibirse como una práctica que tiene sentido cuando se considera como un aspecto de una forma de vida en común. Sin embargo, la forma de relación que se establece entre el espectador y los hechos en una película, dificulta esta forma de percepción holista.

La percepción descontextualizada de las acciones de los personajes permite, a su vez, que éste tienda a considerar legítimo describir los hechos observados utilizando vocabulario moral ordinario, del mismo modo que lo hace en su actividad cotidiana. En la medida que la narración presenta las acciones de los personajes sin mostrar la relación que mantienen con una forma de vida más amplia, la audiencia se siente autorizada a utilizar términos morales “gruesos” (como “víctima”, “discriminación”, etc.) a la hora de caracterizar esos actos.

Así, lo que el espectador *ve* en estos fotogramas iniciales es una situación en que las mujeres protagonistas –en particular Osama- son *víctimas de diferentes formas de daño*. Si le pedimos que articule los matices de su experiencia señalará, por ejemplo, que es *cruel* que, en la práctica, la ley condene a la niña y su familia a morir de hambre; *degradante* que a su madre no se le permita hablar con otro hombre que no sea su marido; *discriminatorio* que no se le permita ejercer de enfermera; o *represivo* que se le obligue a vestir un burka que le tapa hasta los tobillos.

Todos estos son términos que entran dentro de la categoría de lo que Bernard Williams identifica como como “thick moral terms” (Williams, 1985, 120-131). Una característica que distingue estos términos es que sólo pueden aplicarse adecuadamente si, de hecho, se cumplen de determinadas condiciones particulares. Al utilizarlos para evaluar una situación, una acción o una persona, el observador se compromete con una descripción sustantiva de la misma. Así, si afirmo, por ejemplo, que es “discriminatorio” que a la madre de Osama no se le permita ejercer su profesión estoy describiendo un escenario en el que esta prohibición se justifica atendiendo a una circunstancia –en

este caso, ser mujer- que es inmoral considerar relevante en esas circunstancias. Al utilizar el término estoy invocando una historia concreta que dota de sentido percibir esta prohibición como arbitraria.

El problema que se plantea cuando el espectador utiliza un término como “discriminación” para describir la situación de la madre de Osama es que esta vive en una sociedad donde no está tan claro que ser mujer sea una condición moralmente irrelevante para poder ejercer de enfermera. Se trata de una condición que para muchos miembros de su comunidad -en virtud de determinada historia que el espectador desconoce y el director no hace ningún esfuerzo por visibilizar- no es arbitrario tomar en cuenta a la hora de determinar si alguien puede desarrollar esa actividad. Por tanto, el espectador parece estar describiendo la situación representada en términos que, desde la perspectiva de los miembros de esa sociedad representada, pueden no ser adecuados.

Otra característica de los “thick moral terms” es que, además de estar cargados de contenido descriptivo, parecen constitutivamente asociados a determinada reacción emocional. Cuando el espectador utiliza estos términos morales como “cruel” o “vejatorio” a la hora de describir la situación de Osama está *situándose emocionalmente respecto a la situación que está describiendo*. La experiencia que expresan estos términos parece estar constitutivamente ligada a determinada respuesta: parte de lo que significa caracterizar la situación como “cruel” o “denigrante” o “discriminatoria” es adoptar determinada actitud reactiva ante las personas, colectivos o instituciones implicadas en ellas.

Una característica particular de la experiencia universalista es la aparente disociación de estos dos elementos. El espectador considera intuitivamente legítimo describir los hechos representados utilizando su propio vocabulario moral ordinario pero el uso de ese vocabulario no comporta las consecuencias prácticas que se seguirían en circunstancias normales. La distancia que existe entre el espectador, y las personas implicadas en el daño, hace inteligible esta disociación. Esto ocurre porque la desconexión entre el mundo del espectador y el mundo representado limita profundamente las formas posibles de expresión de rechazo moral y el sentido que tiene la manifestación de ese rechazo para el espectador.

La desconexión entre el uso de términos morales gruesos y la reacción emocional que va ligada al uso de estos términos en condiciones normales es, a su vez, coherente con la forma específica en que el espectador percibe a los verdugos de Osama.

A lo largo de la cinta aparecen una serie de personajes que juegan diferentes papeles en la inflicción de daño sobre la niña y su familia: los miembros de la guardia talibán que vigilan el estricto cumplimiento de las normas, el mullah que obliga a Osama a asistir a la escuela y denuncia su caso ante las autoridades o el juez que arbitra el caso de la niña cuando esta es descubierta. Todos ellos son reconocidos como agentes con cierto grado de responsabilidad en el sufrimiento de la niña y su familia.

En la medida en que el espectador percibe la “crueldad” de sus actos su actitud hacia estos personajes se viste de alguna forma de rechazo moral. Sin embargo, un espectador sensible no ve *cualquier forma de rechazo moral* con respecto a estos personajes como adecuada. Si se le pregunta, por ejemplo, si se debe culpar y castigar al miembro de la guardia talibán por reprender a la madre de Osama por contestar a las preguntas de un hombre desconocido, este tipo de espectador tenderá a no contestar de forma inmediata ni a hacerlo en términos absolutos. Incluso si dicta un veredicto positivo con relativa rapidez, considerará que tener en cuenta cierto tipo de reservas no está fuera de lugar -reservas que se descartarían o se considerarían inadecuadas si los agentes formaran parte de la comunidad moral del espectador. Esta contención en la atribución de responsabilidad sugiere que, dado el contexto en que

se produce el daño y la forma de actuar del guarda, el espectador *no ve la falta moral como* un error individual de aplicación de una norma moral sino un indicio de que esa norma no se presenta con la misma evidencia ante la mirada moral de los miembros de la comunidad del guarda.

Así, parece que la audiencia percibe al agente al que interpela su rechazo bajo el aspecto de su pertenencia a una comunidad moral diferente. La percepción de este aspecto lleva al espectador a reconocer, en un sentido mínimo, que el peso sobre el que se asienta el desprecio que algunos personajes masculinos de la película sienten por las mujeres es *una forma de vida que genera ceguera hacia algunas formas de sufrimiento*; formas de sufrimiento que, en cambio, se presentan inequívocamente como tales ante la mirada del espectador.

Por tanto, el espectador sensible es mínimamente consciente no sólo de que la percepción moral que expresa el comportamiento del personaje difiere de la suya, sino de que las diferencias dependen de condiciones sociales que escapan a su control. Esta percepción genera la tendencia a atribuir un tipo de agencia moral limitada a este tipo de agentes -comparable, en algunos aspectos, a la que se les reconoce a los niños pequeños o las personas que han crecido en un ambiente moral extremadamente dañino.

III. Lo que un espectador no puede ver

En este punto, vale la pena enumerar los rasgos que se han identificado como rasgos característicos de la experiencia que suscita la narración de *Osama* en gran parte de sus espectadores. Puesto que el objetivo era rastrear en esta experiencia particular los rasgos generales de un tipo de experiencia -la “experiencia universalista”- que sirve de base intuitiva para la elaboración del discurso universalista es adecuado, además, presentar estos rasgos en términos más generales.

La característica central de la experiencia universalista es que *el sujeto se sitúa en una relación de observador distante* con respecto a un conjunto de prácticas culturales ajena donde (a) esta relación *excluye cierta forma de contacto con las personas implicadas* en esa práctica y el *contexto particular* que la rodea y (b) el sujeto *no reconoce la existencia de un vínculo entre* algunas de sus *necesidades particulares* y las necesidades particulares de las personas implicadas.

Como he tratado de mostrar, esta manera de situarse comporta una serie de *consecuencias*:

- (1) Una tendencia a aislar prácticas culturales particulares del contexto en que adquieren sentido.
- (2) Una tendencia a valorar prácticas culturales mediante términos morales “gruesos”.
- (3) Cierta forma de disociación del uso de términos morales “gruesos” de la respuesta expresiva que lleva asociado ese uso en condiciones normales.
- (4) La atribución de una forma de responsabilidad limitada al agente que perpetra el daño.

En general, el proyecto universalista consiste en aportar una justificación robusta para un conjunto de normas o criterios desde los que evaluar aspectos de las diferentes formas de vida y llegar a ciertas conclusiones sobre la actitud práctica a adoptar en los contextos culturales en que estas normas o criterios no se cumplen.

No resulta difícil reconocer los rasgos generales de la experiencia universalista en las experiencias particulares que constituyen la base intuitiva sobre la que las autoras y autores universalistas elaboran su comprensión de los conflictos culturales. El modelo se cumple claramente, por ejemplo, en el caso de las experiencias que motivan el la articulación del universalismo que Martha Nussbaum defiende

en *Las mujeres y el desarrollo humano* (Nussbaum, 2002, 67-131). En este caso, la autora apela a la experiencia de un conjunto de mujeres que sufren diferentes formas de exclusión social en la India para dotar de sentido la defensa de ciertas normas universales de capacidad humana que servirían de base legitimadora para un conjunto de garantías constitucionales a nivel internacional. Lo que me gustaría sugerir en este punto es que tomar la experiencia universalista como punto de partida para teorizar sobre los conflictos culturales comporta riesgos morales y epistemológicos que, en el mejor de los casos, son difíciles de sortear.

Como se ha señalado anteriormente, la perspectiva que da sentido al conjunto de intuiciones que configuran la experiencia universalista es la de un sujeto que se sitúa frente a la alteridad como mero espectador, es decir, la experiencia de alguien que mira una situación y no se juega nada de especial valor –desde su perspectiva– en comprender de qué modo o en qué términos adquiere sentido esa situación desde las perspectivas implicadas en ella en primera persona. La relación que se establece entre el sujeto de la experiencia –en el papel de observador– y la alteridad cultural tiene lugar fuera de un marco concreto de interacción práctica en el que podría plantearse una tensión genuina entre las necesidades del observador y las necesidades del observado. Así pues, la experiencia universalista aflora en contextos en que no hay tensión entre las necesidades del sujeto de la experiencia y la alteridad, o hay una tensión entre necesidades que son vividas por el sujeto como superficiales.

Existen diferentes tipos de contexto que aportan un espacio idóneo para esta forma superficial de interlocución con la alteridad cultural: los viajes turísticos, las expediciones científicas, los reportajes periodísticos, etc. Estos son espacios en que el sujeto puede no necesitar de los otros nada realmente valioso desde su propia perspectiva y, en consecuencia, no necesita prestar atención a forma de ver y sentir las cosas. Esta circunstancia se advierte con claridad cuando este tipo de contextos se opone a otros en los que el sujeto necesita el reconocimiento, la colaboración o el cariño de la alteridad cultural. Este vínculo fuerza al sujeto a afinar su forma de percibir la a los otros para poder atender con acierto sus necesidades, necesidades que pueden ser compatibles o entrar en tensión con sus propias necesidades.

Una premisa adicional que es necesario considerar en este punto es que el sujeto de la experiencia universalista es miembro de una comunidad en que existen profundos prejuicios sobre la alteridad cultural. Estos prejuicios, o imágenes deformadoras, responden a necesidades sociales tales como la de reafirmar la idea de que la propia forma de vida es superior a las demás o legitimar diferentes formas de dominio. Su presencia y su influencia en el comportamiento cotidiano de las personas ha sido puesta en evidencia reiteradamente por la psicología en las últimas décadas y es hoy objeto de un creciente interés filosófico². Dado que la percepción de los miembros de otras culturas está fuertemente condicionada por la presencia inadvertida de estas imágenes, si entre el observador y la alteridad se establece únicamente la forma de interlocución superficial que hace inteligible la experiencia universalista es prácticamente imposible que las percepciones del observador sobre los otros no estén sujetas a alguna forma de deformación.

En un espacio social marcado por la presencia de prejuicios culturales, las necesidades que se plantean en un contexto de interlocución concreto con los otros ejercen una forma de resistencia que parece crucial para elaborar una imagen sensible de la forma de vida de los otros. La voz, los gestos o la mera presencia de la alteridad, se convierten en un criterio externo necesario para detectar si una práctica está siendo malinterpretada, aislada del contexto en el que adquiere sentido o entendida en términos

² Cabe destacar las conclusiones alcanzadas en este ámbito gracias a proyectos de carácter interdisciplinar como el *Implicit Bias Project* (<http://www.biasproject.org>).

que no respetan la forma específica en que tiene sentido para el interlocutor. Sin embargo, la experiencia universalista adquiere sentido, precisamente, en contextos en los que se establece una forma superficial de interlocución moral. Por esta razón, tomarla como punto de partida a la hora de teorizar sobre los conflictos interculturales implica un alto riesgo de llegar a conclusiones poco iluminadoras y, en última instancia, tendentes a perpetuar visiones sesgadas de la alteridad cultural.

Si se considera con detenimiento el discurso elaborado por representantes de diferentes elaboraciones del universalismo moral, es posible advertir como autoras como Martha Nussbaum (Nussbaum, 2002) o Christine Korsgaard (Korsgaard, 1996) extraen conclusiones teóricas universalistas a partir de la base intuitiva que proporciona la experiencia universalista. Mi impresión es que este punto de partida está en la base de las dificultades que afloran cuando una trata de abordar casos reales de conflicto cultural desde sus respectivas teorías universalistas.

Los casos reales de conflicto cultural son, típicamente, casos en los que el vínculo moral que existe entre las personas implicadas es menos frágil que el que existe entre un espectador y la alteridad representada en los fotogramas de una película. Si la existencia de un vínculo moral robusto entre el sujeto y la alteridad cultural comporta el tipo de ventaja epistémica que he tratado de articular en esta última sección, existe al menos una razón de peso para rechazar el punto de partida de la experiencia universalista y prestar una mayor atención analítica a las intuiciones que afloran en otro tipo de contextos.

Bibliografía

- Korsgaard, Ch. *The Sources of Normativity*, New York: Cambridge University Press, (1996)
Nussbaum, M. *Las mujeres y el desarrollo humano*, Barcelona: Herder, 2002
Williams, B. *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1985
Barmak, S. *Osama*, Barmak Film / NHK / LeBrocquy Fraser, 2003
Haneke, M. *Código desconocido*, MK2 Productions / Les Films Alain Sarde / Arte France Cinema / France 2 Cinema / Bavaria Film, 2009

CONSIDERACIONS SOBRE EL PROBLEMA DE L'INDIVIDU EN DELEUZE

David Segarra Ríos

Abstract: The ontology that is developed in the philosophy of Gilles Deleuze displaces the ontological relevance of the individual towards a new concept of difference. Despite this, the concept of the individual and the concept of individuation continue to play an important role in this formulation. The concept of individuation is part of the upgrade process of the idea, conceived as a process of differentiation, through which is determined the reality. In turn, the notion of individual has its relevance as psychic system, when it develops a psychic system. This type of individual is generated in an unconscious level. Conceptions of conscious individual and person are, then, derived notions, so that the features that have been assigned to the notion of the individual become troublesome if it's thought as original.

Keywords: individual, individuation, difference, unconscious.

La filosofia de Deleuze parteix d'un posicionament crític. En la seua filosofia hi ha una crítica de la representació i de la "imatge del pensament" que se'n deriva d'ella. El que fa, doncs, és plantejar una *filosofia de la diferència*, una filosofia que planteja el canvi com allò central de la realitat.

Un dels problemes més rellevants que es planteja Deleuze és aconseguir deslliurar el camp transcendental de la forma del subjecte, és a dir, que no s'impose la forma del subjecte com condicionant a allò transcendental. El transcendental, com determinant de la realitat, com condicionant de la realitat, ha de concebre's sense forma de subjecte, ja que el subjecte és un dels "efectes" que apareix en aquest procés de formació de la realitat; no pot ser, per tant, "originari"¹.

En aquest sentit Deleuze adopta la perspectiva ontològica per a combatre el "subjectivisme" que es deriva d'aquesta concepció (la necessitat d'un *jo* que explique la realitat i la impossibilitat de sortir de l'alternància subjecte-objecte per a concebre-la). El gir epistemològic de la modernitat es feia fort en la noció d'un *jo* ("jo pense"), com concepte central d'una reflexió del pensament sobre si mateix, que no acabava mai de deslliurar-se d'un dualisme que separava les diferents entitats. Els individus es convertien en aquest esquema en subjectes o objectes, però eren difícilment intercanviables. Així, la perspectiva epistemològica esdevenia ontològicament problemàtica.

En aquest recurs a l'ontologia Deleuze no només es deslliura de la prioritat del subjecte, sinó que també reformula la noció d'individu, que passa a un segon pla, però que va a determinar la manera en que s'entenen les nocions de "subjecte" o de "persona".

¹ Aquest és un tema que ja apareix, en certa mesura en l'estudi que fa Deleuze sobre Hume, *Empirisme et Subjectivité*, on planteja que són les operacions de l'esperit les que prefiguren el subjecte, no cal una posició de "jo" (transcendental) per al naixement d'un subjecte, els principis de l'esperit, els principis d'associació i de passió, fixen relacions i estableixen centres per a eixes fixacions, sent aquests principis els que determinen el coneixement i l'acció. Així, el subjecte no és més que un efecte "involuntari" d'eixe treball o activitat "inconscient", que era concebut com passivitat.

Metafísica i ontologia.

La metafísica i ontologia deleuzeanes són prou particulars. Deleuze fa una crítica a la metafísica i ontologia anteriors. En aquest sentit les seues formulacions s'aparten en bona mesura de les concepcions clàssiques d'aquestos sabers. Si es defineix la metafísica com la ciència que recerca els principis de la realitat, certament la filosofia deleuzeana és principalment metafísica, encara que no formule el transcendental com totalment separat d'allò físic o material. Succeeix una cosa semblant amb la seua ontologia. L'ontologia deleuzeana parla escassament de l'*ens* o del *ser*, i la seua formulació del concepte d'individu és també singular.

Pel que fa a l'ontologia, el principal problema que es planteja la filosofia de Deleuze és la reformulació de la "imatge" de la realitat que es desprén de l'ontologia tradicional. La formulació clàssica del problema és ben coneguda i es troba ja en la discussió de la filosofia presocràtica sobre el *Ser*. Aquest problema es configura respecte a una dualitat bàsica, o bé la realitat és *ser*, o bé és *no-ser* (és a dir, un *no-res*). O bé la realitat és única, una unitat ordenada i consistent, ben fixada i amb els seus possibles elements perfectament jerarquitzats, o bé múltiple, una multitud caòtica i canviant que defuig tot intent de retenir-la, resultant per tant inaccessible. Malgrat les seues diferents formulacions, aquest problema es manté al llarg de la història de la filosofia. Quan Deleuze aborda aquest problema ho fa com un problema de la distinció. L'alternativa seria, o bé ser definit, amb distincions ben establertes o fins i tot preestablertes, o bé abisme indiferenciat, amb distincions inestables o impossibles². La seua resposta a aquest problema és la sortida d'eixa dualitat, és a dir, el plantejament de la *multiplicitat* com autèntic rostre de la realitat³. La multiplicitat no és ni eixe U fix, immòbil, etern, i per tant estèril, ni tampoc eixe Múltiple errant, efímer, i igualment estèril perquè desapareix en la mateixa mesura que es presenta. Si ens mantenim en aquesta dualitat, doncs, la realitat sempre escapa: no encaixa en les formes en les quals se la pretén empresonar o no se la pot distingir d'eixe fons indiferenciat del *passar* del "tot passa". La multiplicitat, per la seua banda, ofereix un continu en el qual la realitat sorgeix de l'esdevenir, i ho fa constituint les condicions del seu sorgiment i de la seua distinció. La realitat no es distingeix d'una única vegada i d'una única manera, però tampoc deixa de poder-se distingir per aquesta raó. La noció de multiplicitat també fa front a l'aporia del fonament, al problema de l'originari, plantejant la continuïtat de la realitat, de manera que tota novetat, tot canvi, tot moviment, són concebuts com reals, sense desaparèixer en la indiferència del Múltiple ni dissoldre's en les formes de l'U.

Allò que permet aquesta continuïtat que presenta la multiplicitat són les nocions de virtualitat i d'expressió. Si la realitat pot mantenir-se a través de les multiplicitats és perquè les diferències no suposen talls en ella. No hi ha un "altre" de la realitat. La realitat és contínua i els canvis que es produeixen es reintegren en ella. Deleuze utilitza el concepte de virtualitat per a donar compte d'aquesta "integritat" de la realitat. Si bé la possibilitat és un concepte que es confronta a la realitat (allò possible no és real, almenys completament), la virtualitat es confronta a l'actualitat (allò virtual no deixa de ser real encara que no siga actual). Així, el fet de què una cosa o un fenomen no estiga o

² Aquest plantejament reconduïa a una formulació del problema epistemològic i axiològic de "Com es reconeix la veritat?", en la filosofia platònica, en què la veritat s'identifica amb la idea o la forma, però també en la filosofia cartesiana, en què la veritat s'identifica amb l'evidència.

³ El concepte de multiplicitat el pren Deleuze de la filosofia de Bergson precisament com terme que defuig els posicionaments dualistes de "l'origen", a fi de poder posar de rellevància la qüestió del funcionament.

no siga present, no vol dir que no siga real, no vol dir que perda realitat (els records, per exemple, poden continuar en la memòria encara que no els tinguem presents en un moment donat). La realitat pot d'aquesta manera mantindre's implicada, virtualment embolcallada, replegada sobre si mateixa, o pot explicar-se, desenvolupant-se de manera actual. De manera que totes les diferències són reals. Implicació i explicació són les vessants expressives de la realitat. La realitat s'implica i s'explica en la multiplicitat de l'existent. I açò no té només un sentit nominal, sinó que implicació i explicació tenen un sentit més ampli, un sentit ontològic, constituint l'*expressió* de la realitat, ja que les diferents dimensions de la realitat poden embolcallar-se o desenvolupar-se.

Deleuze planteja, doncs, una nova concepció de l'indiferenciat, de la realitat indiferenciada. No es tracta ja d'una mena de massa opaca, carent de tota possibilitat de distinció, sinó que els elements diferenciadors ja es troben en eixa realitat indiferenciada, en són constitutius d'ella⁴.

Pròpiament, l'ontologia deleuzeana només presenta dos principis ontològics, dos principis que regulen l'aparició dels elements de la realitat. Aquests dos principis de l'ontologia són, per un costat, la *diferència* i, per l'altre, la *univocitat del ser*. La diferència és el que Deleuze anomena "principi empíric". La diferència és el principi que determina l'aparició dels elements en la realitat. Tot aquell element que apareix en la realitat és formulat com diferència. La diferència es presenta d'aquesta manera com un *en-si*, no es posa en relació a cap element exterior, sinó que es considera des d'ella mateixa⁵. Es tracta de la consideració del moviment i el canvi com allò original de la realitat. Les relacions diferencials i la seua capacitat d'autodiferenciar-se expliquen l'aparició dels fenòmens. La diferència esdevé, així, la raó suficient d'allò donat.

La univocitat del ser, al seu torn, és el "principi transcendental", és el principi que justifica que els elements de la realitat se sotmeten al seu principi empíric. La univocitat del ser només vol dir que el *ser* es diu en un sol i mateix sentit de totes les diferències individuants, es diu en un sol i mateix sentit de totes les modalitats intrínseques de la realitat. Tot allò del que es diu del ser és diferent. La única funció que Deleuze concedeix al *ser* és referir l'U a allò múltiple, justificant també la integritat que es deriva de la concepció de la multiplicitat. Deleuze només parla del ser per a referir-lo a la diferència. L'*ens* perd, d'aquesta manera, la seua rellevància ontològica en la formulació deleuzeana dels principis ontològics. L'aposta per la diferència condueix a una ontologia que, paradoxalment, no es refereix a entitats, sinó a les relacions entre aquestes. En aquest sentit, la noció de diferència sembla substituir a la noció d'individu, en ser la noció que caracteritza els elements de la realitat (encara que aquests elements ja no siguen entitats). La diferència, que era allò que caracteritzava a l'individu (bé fóra concebuda com diferència externa (numèrica i espacio-temporal) o com diferència interna⁶), passa a caracteritzar-se per la seua "individualitat". No és l'individu el que es diferencia, és la diferència la que s'individualitza.

L'esdeveniment.

⁴ Per a parlar d'aquesta distinció, Deleuze altera l'ús de la terminologia cartesiana en una crítica a aquesta filosofia. Contra el parell *clar* i *distint*, que formen l'*evidència* cartesiana, Deleuze parla d'*allò* que es distingeix com clar-confús i distint-obscur, d'acord amb la noció de contrast (*dispars*) que posa en joc.

⁵ La concepció deleuzeana de la diferència és hereva de l'explicació de l'individu de les filosofies de Duns Scot i de Leibniz, que conceben que l'individu es definia respecte a una diferència interna, no respecte a valors externs.

⁶ El principi dels indiscernibles de Leibniz plantejava la necessitat d'una diferència interna, o la insuficiència de la diferència externa, per tal de donar compte de l'individu. La diferència entre dos éssers no pot ser únicament numèrica, però tampoc es limita a l'espai i el temps, perquè, encara que la diversitat de coses vaja acompanyada de diversitat de temps i lloc, aquestes comporten impressions diferents. Per a Kant, en canvi, la diferència de lloc seria suficient per a explicar la individualitat, a condició de què es concebia com diferència fenomènica.

La filosofia de Deleuze va un pas més enllà, perquè intenta explicar el canvi com allò central de la realitat. Com “desprendre’s” de les entitats? A través de la noció d’esdeveniment.

La metafísica de Deleuze, doncs, se centra en l'*esdeveniment*. Allò central no són estrictament els éssers, sinó les relacions. En l'esdeveniment la rellevància del real es desplaça, no ens trobem front a un món d'objectes, sinó front a un món travessat de relacions. En l'esdeveniment els elements se substitueixen per punts singulars remarcables, i la seua disposició no és absoluta, sinó relativa. El succés, l'acció, capitalitza la realitat, i les determinacions d'aquesta passen a estar en funció de cadascun dels esdeveniments que es produeixen, és a dir, la rellevància es redistribueix en funció de les relacions que es donen, més que en funció dels elements que hi intervenen. D'aquesta manera, l'esdeveniment crea la seua pròpia disposició, distribueix els punts rellevants i les relacions diferencials⁷.

Aquesta disposició, però, és ideal. Els esdeveniments són ideals. L'esdeveniment es distingeix de l'accident, que és la seua efectuació espacio-temporal en un estat de coses. L'esdeveniment és ideal, virtual; no és corporal, ni lingüístic, sinó allò que escapa a coses i a paraules, i que persisteix en unes i altres. En la filosofia de Deleuze, l'esdeveniment substitueix l'Essència com Idea. Els esdeveniments són les Idees, i el seu mode és allò problemàtic. Els esdeveniments concerneixen exclusivament als problemes i defineixen les seues condicions. L'esdeveniment està determinat com problema, i un problema està determinat pels punts singulars que expressen les seues condicions. La distribució de les singularitats suposa la constitució d'un camp problemàtic. Es pot dir que l'esdeveniment planteja un problema, perquè en defineix el repartiment de punts singulars, el repartiment d'allò rellevant. Així, la realitat s'ordena i s'organitza respecte a les Idees enteses com esdeveniments: són elles les que distribueixen els punts singulars i dirigeixen les relacions diferencials.

“Els esdeveniments són les úniques idealitats; i invertir el platonisme és en primer lloc destruir les essències per a substituir-les pels esdeveniments com fonts de singularitats. Una doble lluita té per objecte impedir qualsevol confusió dogmàtica de l'esdeveniment amb l'essència, però també qualsevol confusió empirista de l'esdeveniment amb l'accident” (Deleuze 1994 73).

La realitat és en un primer moment diversitat, i eixa diversitat es mostra a través de *singularitats*, els punts singulars. Les singularitats, però, són anònimes i nòmades, no responen a cap determinació externa ni són fixes, són pre-individuals, no personals i a-conceptuals. Si cada esdeveniment crea les seues disposicions de punts singulars, defineix, per tant, un *camp*. L'esdeveniment, en operar aquestes distribucions de singularitats, crea la seua pròpia “topologia”, una primera forma d'organització, que és espontània i aleatòria. Es tracta, doncs, d'un camp problemàtic. I d'un camp que, estant determinat pels esdeveniments, no pot ser sinó transcendental. Segons Deleuze, doncs, aquestes singularitats són els vertaders camps transcendents, i han de presidir la gènesi de les solucions⁸.

Aquests camps transcendents que constitueixen els esdeveniments, són, però, susceptibles de noves formes d'organització. El camp pot convertir-se en un *sistema*. Açò es produeix a través de la sèrie.

⁷ En aquest sentit l'esdeveniment no necessita d'una disposició prèvia ni d'una conseqüència futura (està fora del temps, sense passat ni futur), però tampoc d'un agent, la seua disposició és autònoma i vàlida per si mateixa.

⁸ És característic d'allò problemàtic el fet de “moure” cap a una solució, és característic d'una pregunta el fet de motivar una resposta. Les condicions de la pregunta i del problema determinen les respostes i les solucions, de manera que pot dir-se que tota resposta i tota solució estan incloses en les preguntes que es formulen i en els problemes que es plantegen.

És la sèrie, la serialització⁹, la que converteix el camp en sistema. Les sèries poden ser connectives, conjuntives o disjuntives¹⁰.

El sistema¹¹ es forma quan dues o més sèries entren en contacte a través d'un element paradoxal, un element que juga un paper diferent en cada sèrie, però que alhora les connecta i les multiplica, les fa "progressar" en un sentit. El sistema no és, doncs, un sistema tancat, sinó que està obert a aquest desplaçament de les sèries, sent, per tant, variable. El sistema també es pot comunicar, en la mesura en què ho fan les seues sèries i ramificar-se, a través d'elles. Tres dimensions el caracteritzen: l'acoblament de les sèries, l'estat específic de *ressonància interna* que es desprén, i el *moviment forçat*, l'amplitud del qual sobrepassa les sèries ressonants.

La qualificació dels sistemes depèn de condicions particulars. Aquestes condicions i els trets del sistema generen una estructura apropiada a cada cas: els sistemes poden ser mecànics, físics, biològics, psíquics, socials, estètics, filosòfics, etc. Finalment, els sistemes també són susceptibles d'unificar-se, d'acoblar-se, en sistemes més generals.

L'individu i la individuació.

L'individu és un sistema d'aquest tipus. Deleuze defineix l'individu com un "sistema senyal-signe"¹², on, almenys, dues sèries es troben connectades a través d'un *signe*, al qual Deleuze també anomena *intensitat*. La intensitat és l'element diferenciador, el diferenciant. Es tracta d'una multiplicitat implicada, constituïda de relacions entre elements asimètrics. És propi de la intensitat el fet de ser constituïda per una diferència que reenvia ella mateixa a altres diferències, sent la intensitat la que provoca la síntesi asimètrica del sensible¹³. Però també les intensitats dirigeixen el curs de l'actualització de les Idees i determinen els casos de solució per als problemes. S'estableix, així, una correspondència entre l'estètica de les intensitats i la dialèctica de les Idees. La individuació apareix en aquest procés d'actualització de la Idea.

La individuació, tal i com l'entén Deleuze, no té a veure directament amb l'especificació. No es tracta d'un procés classificatori pel qual es passa del més general al més particular, no és un descens en l'escala fins arribar a l'*species infima*. La gènesi real no va d'un universal abstracte (figurat com l'espècie possible) a l'individu existent.

La individuació és un moment del procés de la diferenciació de la realitat, un pas en el procés en què la massa indiferenciada dels cossos comença a determinar-se, a adquirir diferències i articular-se, un pas en què "alguna cosa" comença a distingir-se. La individuació forma part del procés d'actualització de la Idea, el procés pel qual allò transcendental determina allò sensible. De fet, la individuació és la condició de l'actualització de la Idea.

⁹ La importància de les sèries és fonamental per a la filosofia deleuzeana. La serialització pot considerar-se el "mètode" deleuzeà. La realitat "progressa" en la sèrie, i els diferents tipus de sèries garanteixen la barreja dels elements empírics i les seues condicions transcendents, garantint, així, la immanència de la realitat, la integració de la realitat.

¹⁰ Una bona anàlisi de les sèries es troba en l'obra de Véronique Bergen *L'ontologie de Gilles Deleuze*, p.105-109.

¹¹ A partir de l'*Anti-Oedipe*, Deleuze prescindeix de la noció estructuralista de "sistema", ja que el funcionament de les sèries és suficient per a explicar la integració i el moviment de la realitat.

¹² Aquesta definició de l'individu que dona Deleuze aprofundeix en l'expressivitat de l'individu. Es tracta d'una semiòtica de l'individu. Si l'expressió és un tret de la realitat, ha d'haver també una expressivitat dels individus i una expressivitat dels cossos.

¹³ Es tracta d'una síntesi passiva, una síntesi independent de l'activitat de la consciència. El sistema expressiu, pot concebre's com un sistema analític que depèn de síntesis prèvies que es produeixen en els nivells més bàsics de la percepció de la realitat (de manera que la "passivitat" de la realitat és l'activitat crucial d'aquesta).

L'actualització de la Idea es produeix en diferents moments. Primer una diferenciació virtual (*différentiation*¹⁴), en què es determinen les singularitats dels esdeveniments, després una individuació, en què s'estableix un camp d'individuació; a continuació una dramatització, en què es determinen dinàmiques espacio-temporals; i finalment una diferenciació actual (*différenciation*), que és específica i orgànica. Per a Deleuze la forma no seria, doncs, una entitat simple, sinó l'últim pas del desenvolupament individual. Cada individu es desplega de manera que l'aparició de formes específiques i la constitució orgànica no és sinó l'últim pas. Per això la variació sempre és possible, perquè l'individu no adquireix la forma (forma definitiva que exhaurix la seua potència evolutiva) més que en últim terme¹⁵. La forma no es fixa fins al final. La individuació s'integra, així, en un procés de variació contínua.

La individuació, doncs, no és estrictament el procés mitjançant el qual es forma l'individu, sinó que és el procés pel qual l'individu adquireix trets particulars, trets diferencials, no prevists necessàriament de manera prèvia, perquè es determinen en eixe mateix procés. És cert que en la individuació es constitueix l'individu en tant que camp d'individuació, però també ho és que es produeix a partir d'ella el desplegament de les intensitats implicades. Les relacions diferencials troben, d'aquesta manera, un ressò en els estats de coses.

L'individu, així, no és més que un camp d'individuació. L'individu és un camp intensiu, i per tant implicatiu, que recull les determinacions que es produeixen en l'actualització de la Idea, en l'ordenació de les relacions que es generen en els cossos, que són relacions o processos que es determinen a través dels esdeveniments. L'exemple paradigmàtic d'individu que posa Deleuze, és l'ou o l'embrió. L'ou és un model epistemològic que mostra la potencialitat de l'individu i la seua capacitat de desplegar-se, desenvolupar-se o explicar-se.

Consideracions.

Aleshores individu i individualitat no són necessàriament coincidents. És cert que l'individu conforma un camp d'individuació, a partir del qual s'actualitza la Idea. Però, de la mateixa manera, allò que s'individua, les individualitats que apareixen en aquest procés, no tenen perquè ser individus, almenys, individus en un sentit tradicional del terme. Allò individualitzat no ha de ser necessàriament una entitat, ni una entitat humana. La indeterminació de l'individu es correspon amb el caràcter relatiu de la individualitat.

Allò determinant en l'individu, allò que determina l'individu, són les singularitats dels esdeveniments, singularitats que són impersonals i pre-individuals. Allò que caracteritza a l'individu no és, doncs, la consciència, sinó precisament la seua formació inconscient. Les síntesis que determinen la realitat són síntesis passives que es generen inconscientment a través d'un automatisme espiritual que es produeix en la percepció. La individuació és, així, independent de la consciència. L'individu s'ompli de contingut i s'actualitza en l'inconscient. La realitat de l'individu és una realitat prèvia a la consciència, una realitat inconscient.

¹⁴ Deleuze fa un joc de paraules amb aquests dos conceptes, *différentiation* i *différenciation*, que no té molt de sentit intentar adaptar en la traducció, ja que juga amb la sonoritat idèntica dels dos mots en francès que no es donaria en català. Amb aquests conceptes Deleuze refereix dues etapes de l'actualització de la idea, la primera, la *différentiation*, com diferenciació virtual, en què es fixen les singularitats de la idea, però on aquesta es troba encara indeterminada, i, la segona, la *différenciation*, com diferenciació actual, en què la idea rep les seues últimes determinacions.

¹⁵ Anne Sauvagnargues fa una bona exposició d'aquest procés a "Deleuze. De l'animal à l'art" dins del recull *La philosophie de Deleuze* (Zourabichvili, Sauvagnargues, Marrati, 2005).

Deleuze pensa que: “L’error de totes les determinacions d’allò transcendental com consciència és concebre allò transcendental a imatge i semblança del que pretén fundar” (Deleuze, 1994 121). Les condicions que determinen la consciència difícilment poden ser conscients. Generalment, la noció d’individu es lliga a la noció de persona. L’individu es configura com el *ser analític infinit*, una col·lecció de determinacions, d’atributs, que només pot ser limitada quan es troba amb un altre individu. L’individu és concebut d’aquesta manera com coextensiu al Ser. Aquesta concepció és, per exemple, la que es trobava en la metafísica medieval, on el Ser s’identificava, en aquest sentit, amb Déu, com col·lecció de totes les perfeccions. La noció de persona, al seu torn, es constitueix en relació a aquesta noció d’individu. La persona és concebuda com la *forma sintètica finita*. El Jo és així coextensiu a la representació. Aquesta és la concepció de la filosofia transcendental kantiana, on el Jo transcendental és el model respecte al qual s’organitzen les determinacions. Deleuze critica aquestes concepcions relacionades entre si perquè tota distinció de la realitat queda tancada en ells, i només és possible per referència a ells. Fora de la persona i l’individu res es distingeix. Les singularitats es troben “empresonades”, fixades, referides al Ser o al subjecte. Ens trobem novament amb l’alternativa entre un sense-fons indiferenciat o les singularitats empresonades.

Però si la formació de la consciència parteix de línies inconscients, allò que es troba al fons de tot subjecte possible no pot ser una forma de jo transcendental de tipus kantiana ni una consciència de tipus fenomenològic, perquè el subjecte ja no és la forma originària ni fonamentadora, sinó que és un producte, una “forma derivada”. De manera que el camp transcendental, les condicions de l’experiència real són també constitutives, no només de l’individu, sinó també de la consciència.

Des d’aquesta consideració de l’individu, la formació de “camps psíquics” no pot donar-se respecte a la forma personal del “jo”. L’individu no és “*moi*”¹⁶, una organització psíquica, l’organisme pròpiament psíquic (l’extensió en relació al *Je*), en allò que ell expressa: perquè expressa Idees com multiplicitats internes, fetes de relacions diferencials i de punts remarcables, de singularitats pre-individuals. Ni “*Je*”, una especificació psíquica, en tant que espècie (qualitat de l’ésser humà), com expressió: perquè forma una multiplicitat d’actualització, com una condensació de punts remarcables, una col·lecció oberta d’intensitats. El sistema *Je-Moi* es formula respecte a l’estructura d’Altre. L’Altre no designa pròpiament ningú: és un mi (*moi*) per a l’altre jo (*je*) i l’altre jo (*je*) per a mi (*moi*). L’Altre val pel seu valor expressiu implícit i embolcallant. L’Altre té un valor implicatiu: suposa camps d’individuació, però és la condició sota la qual percebem en aquests camps psíquics objectes i subjectes distints. L’Altre és una estructura que funda i assegura el funcionament del món perceptiu en el seu conjunt, perquè expressa mons possibles, coses implicades encara per explicar. Aquesta estructura assegura la individuació del món perceptiu. El *Je* i el *moi* necessiten d’ella per a poder ser percebuts com individualitats. Es trenca, així, l’oscil·lació entre dos pols, subjecte i objecte, llevant-li tot sentit a la dialèctica de la cosificació. La “personalització” o la “subjectivació” de l’individu tampoc es donen respecte a la confrontació a un altre “jo”. La intersubjectivitat no ve condicionada, doncs, pel problema de la dialèctica de la cosificació. El pensador és necessàriament solitari i solipsista, però, des del punt de vista de la seua individualitat, la seua subjectivitat no està més explicada que la d’un altre.

¹⁶ És difícil traduir el joc conceptual *je/moi*. Maria Aurèlia Capmany, en la seua traducció de *La transcendence de l’Ego* de Jean-Paul Sartre (dins *Fenomenologia i existencialisme*. Barcelona: Laia, 1982), donava com traducció del *je* el mot “subjecte”, mentre que reservava per al *moi* el mot “jo”. Aquesta traducció, encara que acceptable, pot resultar en general problemàtica, tenint en compte que, si bé la traducció del *je* com “subjecte” per al “jo” cartesià o el “jo transcendental” kantiana resulta adequada, Deleuze també utilitza el mot *sujet*, “subjecte”, podent donar lloc a confusió en alguns casos, i també que en francès s’utilitza el mot *moi* per a la traducció de l’ego freudiana; i tots aquests conceptes apareixen i estan en joc en la reflexió deleuziana. Per aquesta raó s’ha conservat l’ús dels mots francesos originals.

Conclusió.

“Així cal constantment recordar el caràcter múltiple, mòbil i comunicant de la individualitat: el seu caràcter implicat. La indivisibilitat de l'individu té solament a veure amb la propietat de les quantitats intensives de no dividir-se sense canviar de natura. Nosaltres estem fets de totes aquestes profunditats i distàncies, d'aquestes ànimes intensives que es desenvolupen i es re-embolcallen. Anomenem factors individuants al conjunt d'aquestes intensitats embolcallants i embolcallades, d'aquestes diferències individuants i individuals, que no cessen de penetrar les unes en les altres a través dels camps d'individuació. La individualitat no és el caràcter del *moi*, sinó que per contra forma i nodreix el sistema del *moi* dissolt” (Deleuze 2003 327).

Aquest és el paper de l'individu en la implicació dels esdeveniments i en el seu desplegament. L'individu juga un paper important en la relació entre el sensible i el transcendent, en la relació de les multiplicitats.

Com s'ha vist, la individualitat per a Deleuze és més àmplia que l'individu, bé siga entès simplement com una entitat o més concretament com un individu humà. Es pot parlar d'individu com entitat o com individu humà, però la individualitat i l'individu en general refereixen a la diferència i a les singularitats que determina. Hi ha una individualitat d'allò que es diferencia. La diferència és necessàriament individual, i l'individu, independentment del nivell en el qual es planteja, no és necessàriament una entitat. La individualitat no s'ha de dir només de l'individu psíquic, però tampoc d'allò “entitatiu”. Hi ha quelcom d'individual en el pas d'una entitat a una altra, entre (almenys) dues entitats, és a dir, en les relacions que s'estableixen entre elles.

Quan l'individu es lliga a (o es pensa respecte a) un camp psíquic, o, millor dit, quan un camp psíquic apareix o es forma en l'individu, el camp d'individuació, ho fa en un nivell inconscient. Aquest camp psíquic es forma inconscientment, a través d'operacions prèvies a tota forma de consciència. La consciència i el subjecte només poden aparèixer en funció d'aquestes operacions, *en* el seu transcurs o *en* la seua acció.

“Malgrat tot, el *moi* com *moi* passiu no és més que un esdeveniment que passa en camps d'individuació previs: contrau i contempla els factors individuants d'un tal camp, i es constitueix al punt de ressonància de les seues sèries. Així mateix, el *Je* com *Je* esquerdat deixa passar totes les Idees definides per les seues singularitats, prèvies elles mateixes als camps d'individuació” (Deleuze 2003 354).

Subjecte i consciència no poden ser tampoc lògicament prioritaris des de la perspectiva de la seua percepció individual, ni el *je* ni el *moi* són primers. La construcció que dona raó de l'aparició del *je* i el *moi* és l'Altre, la tercera persona. L'Altre conserva eixa construcció implicada capaç de rebre determinacions i de desenvolupar-les. L'Altre conserva la capacitat d'implicar-se i d'explicar-se, és, doncs, conceptualment primer.

Bibliografía

- Aragüés, J.M. *Deleuze (1925-1995)*. Madrid: Ediciones del Orto, 1998.
- Badiou, A. *Deleuze. La clameur de l'Être*. Paris: Hachette Littératures, 1997.
- Beaulieu, A. *Gilles Deleuze et la phénoménologie*. Mons/Paris: Les Éditions Sils Maria asbl/Vrin, 2004.
- Bergen, V. *L'ontologie de Gilles Deleuze*. Paris: L'Harmattan, 2001.
- Deleuze, G. *El bergsonismo*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1987.
- *Conversaciones*. València: Pre-Textos, 1999.
 - *Différence et répétition*. Paris: Presses Universitaires de France, 2003 (11e édition).
 - *Empirismo y subjetividad*. Barcelona: Gedisa, 2002 (4ª ed.).
 - *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós, 1994 (1ª reimpresión).
 - *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005 (5e édition).
 - *Présentation de Sacher-Masoch*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2004.
 - *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik Editores, 1999 (2ª ed.).
 - *Proust et les signes*. Paris: Presses Universitaires de France, 2003 (3e édition).
- Hardt, M. *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*. Buenos Aires: Paidós, 2004.
- Martin J.C. *La philosophie de Gilles Deleuze*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2005.
- Pardo, J.L. *El cuerpo sin órganos*. València: Pre-Textos, 2011.
- *Deleuze: violentar el pensamiento*. Madrid: Editorial Cincel, 1990.
- Zourabichvili, F. ; Sauvagnargues, A. ; Marrati, P. *La philosophie de Deleuze*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005 (réimpression de la 1e édition).

FILOSOFIA A LA XARXA O LA INTERACTIVITAT SALUDABLE

Enric Senabre Carbonell

IES Escultor En Francesc Badia. Foios. València

Abstract: What kind of philosophy can you do with the new digital tools? And, do these tools alter thought in itself and make digital thought more chaotic or dispersed, more superficial and not rigorous enough? The second question we want to find out about is what kind of philosophy is done on the net nowadays, and beyond that, what kind of philosophy is possible on the net? And above all, can we call it philosophy or is it just a patchy unconnected mumbling that hardly resembles old philosophy? To find an answer to these questions we'll have to look at one of the most successful applications, the current 2.0 Web, so as to analyze the sort of philosophy that's going on and the changes that have been introduced in the way to convey thought.

Keywords: Philosophy, net, digital, thought, Internet.

1. És possible la filosofia a l'era digital?

És un fet pràcticament indubtable que la societat a la qual vivim ha vist transformades totes les instàncies simbòliques de representació amb les quals orientava la comprensió del context sociocultural al qual està immersa. L'anomenada "societat xarxa" (Castells 2001 305) ha convertit les antigues eines de comunicació i informació (el llibre, el periòdic, el paper) en andròmines velles que s'han vist substituïdes per nous aparells més potents, ràpids i connectats (l'ordinador, l'smartphone, la tableta). El "tercer espai o E3" d'aquesta nova "Tecnòpoli" (Echeverría 1999 159) constitueix la societat digital que ha transformat les formes d'expressió simbòlica i les maneres d'autocomprensió cultural.

En aquest context, l'antiga filosofia que, en paraules de Hegel, era com l'òliba que alçava el vol quan caia la nit, es veu desbordada per la immediatesa de les xarxes socials i per un pensament ràpid, una mena de "fast think", que l'ha arraconada i substituïda per un succedani de pensament tecnològic aplicat, molt útil per solucionar problemes immediats, però sense perspectiva global ni de futur.

Però cedir als imperatius d'aquest pensament ràpid significa, la majoria de les vegades, cedir als interessos de les empreses que administren l'espai virtual i, consegüentment, significa també l'abandonament dels ideals il·lustrats de la modernitat i la desaparició del model polític associat a aquests ideals, la democràcia, si més no en el sentit que l'entendem actualment.

Per tant, quina haurà de ser l'actitud de la filosofia, entesa en sentit genèric i ample, davant aquesta nova situació? Una primera possibilitat seria continuar exercint la seua activitat de la manera que ho ha fet els últims segles, protegida a l'àmbit acadèmic i escolar i distanciada dels canvis que s'han produït a la "societat xarxa", però això comportaria una pèrdua d'influència real que la podria convertir en una disciplina testimonial i prescindible. L'altra alternativa seria la d'entrar a la competició digital, accedir als nous espais virtuals de representació i enfrontar-se amb un pensament superficial i pragmàtic que, d'altra manera, pot arribar a suplantat les funcions de l'antiga filosofia.

En qualsevol dels casos, si volem una filosofia implicada a la nova "Tecnòpoli", no ens quedarà altra possibilitat que regenerar i adaptar els mètodes d'expressió i comunicació filosòfica, utilitzar les noves eines digitals, però des del manteniment d'una exigència irrenunciable de l'activitat filosòfica; la reivindicació d'una nova il·lustració (Muñoz 2013 53) que reprengui els ideals abandonats en algun

moment del desenvolupament històric de la modernitat i els reviscole i adapte a la nova realitat de la “societat xarxa”. Abandonar aquests ideals il·lustrats significaria cedir al poder de les forces més reaccionàries i manipuladores de la naturalesa humana, i entregar en forma de negoci a una humanitat que continua tenint en l’ideal emancipador el sentit de la seua existència, aquesta pot ser la missió que una renovada filosofia digital haurà d’acomplir en la societat de la informació i la comunicació (SIC). Però quins són els canvis que s’han produït en l’activitat filosòfica des de l’arribada d’aquest “tercer espai o E3” del que parlàvem abans? Com diu Anna Sarsanedas (Sarsanedas 2007 369), “Amb internet s’ha produït una revolució filosòfica, un canvi transcendental sense precedents (...). La filosofia s’ha democratitzat, al mateix temps que s’ha virtualitzat, ha ampliat els seus horitzons reflexius i crítics gràcies a internet.” Aquesta nova filosofia, doncs, haurà d’adaptar els antics reptes d’alliberament de la humanitat a les noves condicions digitals, però això no ha de resultar-li difícil en la mesura que aquesta nova filosofia haurà de ser més democràtica i més crítica, dos dels vells ideals de la filosofia clàssica des dels seus inicis. L’única novetat, doncs, serà la virtualització, és a dir la transformació de la seua activitat al nou context digital.

En aquesta transformació la nova filosofia digital haurà d’adaptar-se a les noves condicions socials, i per tant, haurà de ser, com diu Anna Sarsanedas, “transparent en la manera de presentar-se, invisiblement digitalitzada, de complexitat canviant, i haurà de ser la gestora del coneixement” (Sarsanedas 2007 380). I és en aquest últim sentit en el què especialment la filosofia ha de ser crítica amb les noves condicions de generació i distribució del coneixement i la informació, on ha de mantenir l’esperit d’una sociologia crítica del coneixement que recorde els ideals emancipadors de la humanitat, i no sols les seues necessitats purament tècniques i pragmàtiques, massa dominades per uns interessos instrumentals al servei de les grans empreses.

2. Lectura analògica versus digital.

Però pot ser per esbrinar la cara d’aquesta nova filosofia digital haurem d’anar més enllà, a les habilitats intel·lectuals que li donen suport i base, és a dir a la lectura comprensiva i a l’escriptura d’idees. És evident que la lectura de texts clàssics i moderns esdevé una de les ocupacions filosòfiques més importants per al seu desenvolupament, i en aquest sentit, la manera de llegir pot modificar la reflexió filosòfica associada a ella en la mesura que afecta també a l’escriptura i al pensament lligat a ella. Comencem, per tant, per analitzar els canvis que, amb els nous suports digitals, transformen la lectura comprensiva, ja que aquests canvis que s’han produït amb la introducció del text digital i la lectura en pantalla que realitzem a les xarxes socials, periòdics i revistes digitals i altres mitjans, podria modificar l’activitat filosòfica mateixa.

Per exemple, Nicholas Carr, aprofita aquesta transformació de la lectura digital respecte de l’analògica per tal d’analitzar els efectes que la digitalització de la cultura està produint en la capacitat de pensament, i afirma que estem transformant la capacitat rigorosa i profunda de pensar que ha tingut la humanitat des dels principis de la filosofia en una activitat superficial, neutra i volàtil, poc seriosa i fiable i, sobretot, molt manipulable.

La idea de Carr és discutible, però és evident que ens planteja un repte seriós que no podem defugir amb una desqualificació simple. Si analitzem les característiques de l’antiga lectura en paper o analògica, ens adonem que eren les d’una lectura lineal, completa, pausada i contextualitzada en el llibre, que proporcionava un suport material que feia comprovable la font directa. Aquest tipus de lectura provocava una reflexió associada que es pressuposava respectuosa amb l’autor encara que crítica, lineal, profunda i rigorosa.

Ara en canvi, amb la lectura digital s'ha trencat la manera com llegíem i escrivíem de manera analògica. Anacleto Pons, que analitza el fenomen en un llibre de recent publicació (Pons 2013 77) aplicat a les humanitats en general i a la història en concret, afirma que la digitalització trenca l'ordre, la jerarquia i la linealitat dels discursos analítics que s'elaboraven de manera analògica amb el paper com a suport. Amb la digitalització de l'escriptura, l'estructura és més oberta, sense un fil conductor preestablert, i per tant el sentit i la direcció del pensament és descontrolat, flexible i interactiu. Una cosa semblant va dir Joan Ferrés sobre la cultura de l'espectacle (Ferrés 2000 32), amb la imatge com a element prioritari i, per tant, amb l'avanç d'un pensament més intuïtiu, ambigu i desestructurat.

Aleshores, per tant, la pregunta cabdal que ens volem fer és la de si aquests canvis en la lectura i escriptura han modificat la manera de pensar i, per consegüent, de fer filosofia. Si la pèrdua d'importància de l'ordre, linealitat i profunditat característiques del pensament clàssic, han inhabilitat el pensament contemporani per elaborar un discurs fiable i argumentat amb vocació de veritat o, si més no, de credibilitat. Si els canvis en la forma de llegir i escriure ens aboquen a una incapacitat de llegir comprensivament, al predomini del resum i el refregit i, per tant, a una disminució de la capacitat crítica de les generacions digitals i de la humanitat futura en general.

La tesi d'aquest article és justament la contrària per dues raons. En primer lloc perquè les característiques que s'apunten al pensament digital no són menyspreables, ja que la capacitat d'adaptació, d'interpretació i de relació d'idees tenen un valor innegable com a exercicis de pensament creatiu i, per tant, poden constituir una ben valuosa activitat filosòfica. I en segon lloc, perquè els antics procediments de pensament analògic no s'han perdut del tot, o si més no, no tots. Per exemple, pensem que la profunditat no està oposada a la flexibilitat, o el rigor a la interactivitat i el pensament compartit. Ben al contrari, pensem que aquestes noves característiques que desenvolupa o estimula la lectura i escriptura digital poden ajudar a formar un pensament rigorós però flexible, profund encara que estimulants i creatius, en resum, un pensament interconnectat, compartit i vital. Aquest és el repte d'una nova filosofia digital, estimular aquest tipus de pensament.

No és tan estrany ni difícil com puga semblar a simple vista i, de fet, no és la primera vegada que el pensament filosòfic s'ha adaptat a un nou context d'expressió i transmissió cultural. El canvi que ens ocupa no és menys important que el que va aportar l'escriptura quan es va imposar a l'oralitat tradicional de la cultura grega clàssica, o la impremta quan va substituir el manuscrit. Revolucions com les esmentades, i també la digital, han transformat la manera de pensar, de llegir i escriure, de reflexionar sobre els problemes, però no han anul·lat la capacitat de reflexió humana, la qual, sense caure en una concepció essencialista, renaix com l'au fènix amb capacitats renovades de resistència i crítica.

3. El text digital, l'hipertext filosòfic.

Però és evident que el mitjà determina, en alguna mesura, el tipus de text que posem, i ara amb l'hipertext les potencialitats expressives que s'obren al nostre abast són molt més grans que abans. Aquestes potencialitats potser hagen transformat la manera de fer filosofia. Però quines són les característiques del nou text digital? Com diu Landow (Landow 2009 24), és tracta "de un texto compuesto de bloques de palabras (o de imágenes) electrónicamente unidos mediante múltiples trayectos, cadenas o recorridos en una textualidad abierta, eternamente inacabada y descrita con términos como enlace, nodo, red, trama y trayecto". És a dir, que ens trobem davant d'una nova classe de textos no jeràrquics, no lineals, no uniformes, no lineals, que deixen al lector que pense segons camins més oberts, que no dirigeix el seu pensament de manera tan lineal com ho feia el text analògic. Aquest fet obri possibilitats ben interessants pel que fa al pensament filosòfic, en la mesura que

convinda el lector a construir el seu propi raonament, però qüestiona el concepte de text tradicional, d'argumentació estricta i dirigida que ha caracteritzat el raonament filosòfic.

Però és que, a més a més, com assenyala Pons (Pons 2013 211), l'hipertext permet incorporar al text mateix la font original en la mesura que l'enllaç ens condueix a l'original si així ho volem. La possibilitat de lectura immediata i directa de la font citada posa a l'abast del lector la comparació entre el raonament de l'autor i la font en la qual es recolza, cosa que ja es podia fer amb l'antic sistema d'anotacions, però que ara pren un vol molt més poderós.

L'hipertext també permet incorporar imatge i so al text filosòfic, aspecte que, per a la filosofia, planteja un repte a una tradició estrictament lingüística. En aquest sentit veurem que a través de les xarxes socials (Facebook i Twitter majoritàriament) està desenvolupant-se una filosofia basada en obres visuals que recorda en alguns aspectes la filosofia anterior a la de l'escriptura, la de l'art visual i la il·lustració com a vehicle per a comunicar idees i fer reflexionar.

Per tant, i recapitulant un poc el tema, podem adonar-nos que l'hipertext posa a l'abast de la filosofia un seguit de recursos que la poden fer més creativa, més personal i més variada, i al mateix temps, gràcies a la imatge i al so, també més popular, amb més capacitat de penetració entre les capes populars a les quals la lectura de texts filosòfics els resultava dissuasòria. Aquest tema el tractarem més endavant, en analitzar els nous mitjans de comunicació en xarxa.

Però si ho pensem bé, l'hipertext no és una creació que sorgeix del no-res, o que s'imposa a la filosofia de manera superestructural i afegida. Com diu Anna Sarsanedas (Sarsanedas 2007 226), Nietzsche amb el seu filosofar a martellades, o Wittgenstein amb l'exposició fragmentada i breu de les seues idees estaven anunciant ja d'alguna manera l'hipertext. En aquest sentit, és interessant recordar una anècdota de Nietzsche que ens pot portar un poc de llum sobre el tema de la influència del mitjà en el pensament. Conten de Nietzsche que, malalt des de ben jove, amb forts dolors de cap i vòmits que li impedié escriure com volia, va acudir a la tecnologia per tal de solucionar la seua incapacitat. L'any 1882 va adquirir una màquina d'escriure que s'havia convertit en la sensació a Europa, la danesa Writing Ball Malling-Hansen, inventada per Hans Rasmus Johan Malling-Hansen per tal de facilitar l'escriptura de sordmuts i d'altres persones amb discapacitats que impedié escriure a mà. Bé, doncs l'amic de Nietzsche, Henrich Köselitz va detectar un canvi d'estil en l'escriptura del filòsof de la sospita (Pons 2013b 18). Diu que aquesta es va fer més rotunda, més concisa, més similar al filosofar a martellades, tal i com va descriure l'autor la seua activitat. Es tractaria, per tant, d'un exemple ben il·lustratiu de com els mitjans de comunicació modifiquen la manera d'escriure i també la manera de pensar¹.

Ara bé, fins a quin punt aquest nou estil de filosofar, suposadament influenciat pel nou aparell tècnic, no va ser el precursor d'un nou tipus d'expressió que va motivar l'aparició de l'hipertext? Haurem d'estar amb E. Morin (Morin 2000 122), que necessitem un pensament complex per fer front a les incerteses del present, i per tant, la manera de pensar lineal, unidireccional potser siga massa simple per abordar un fenomen com el que ens ocupa. Potser el pensament digital ja estava abans del sorgiment de l'hipertext, potser va ser ell el que li va donar un caliu en el qual desenvolupar-se. Potser la nova filosofia que es pot fer amb les ferramentes digitals ja estava present sense saber-ho en la manera de pensar d'aquells que van desenvolupar la xarxa, i per això el pensament filosòfic s'adapta tant bé a algunes de les noves aplicacions d'èxit. Aquest aspecte el desenvoluparem més endavant.

¹ L'anècdota es conta al blog de Sergio Parra. Papel en blanco. (<http://www.papelenblanco.com/creacion/la-maquina-de-escribir-que-se-compro-nietzsche-o-como-cambia-nuestra-escritura-cuando-usamos-un-ordenador-y-ii>)

4. L'escriptura digital i la filosofia.

Però quan parlem d'una modificació de la filosofia per la implantació de nous models de lectura i escriptura digital, estem parlant, com a mínim, de dos coses. Un primer sentit d'aquesta transformació vindria donat pel fet d'utilitzar els recursos digitals com a complement, per a vehicular, transmetre, organitzar, mostrar de manera diferent els continguts tradicionals de la filosofia. Aquest sentit utilitza instrumentalment les noves TIC i modifica poc el sentit tradicional de la filosofia, més aïna a l'inrevés, consisteix en utilitzar només les possibilitats de comunicació i difusió d'internet per tal de digitalitzar continguts que han sigut elaborats seguint el model analògic. Parlem de revistes digitals que posen els mateixos articles que abans es publicaven en paper a la xarxa, o de diccionaris o enciclopèdies que es bolquen a la xarxa o la publicació de llibres clàssics i moderns en format digital. Aquest fou el primer sentit que se li donà a la xarxa des de la filosofia, i s'hi avenia prou bé amb el primer model d'internet, l'anomenat 1.0, el conformat per webs i e-mail que permetien publicar en xarxa amb certa facilitat. Es tracta del que Anna Sarsanedas (Sarsanedas 2007 233) anomena "forma externa" de la filosofia i que, segons ella, es veu modificat en el sentit de la seua "accessibilitat" (per trobar-se a l'abast des de qualsevol lloc), "democratització" (és més fàcil participar i crear), "gratuïtat" (en general), connectivitat (pel fet que l'hipervincle ens pot portar directament a altres llocs) i possibilitat d'inserció d'imatge, música, vídeos. Aquest fet provoca que la manera d'exposar la filosofia s'haja vist modificada adoptant les característiques exposades abans.

Però l'autèntica revolució no vingué per aquest sentit de digitalització filosòfica, sinó per un altre, el segon sentit del qual volíem parlar, aquell que ve produït pel nou suport amb el qual treballem, és a dir, pel fet d'escriure en pantalla, utilitzant un programari determinat amb unes possibilitats de transformar la narració filosòfica en el sentit que marca la nova estructura digital. Aquest fet, invisible de vegades, podria condicionar la filosofia mateixa que es fa utilitzant aquestes eines, estem parlant del que Sarsanedas (Sarsanedas 2007 234) anomena "aspecte intern de la recerca filosòfica", i afirma que "la filosofia no es pot considerar que haja sofert cap canvi", ja que els continguts són els tradicionals de la filosofia i no s'han vist modificats. Si bé, l'estudi de Anna S., per l'any de publicació i període d'estudi, fins a 2007, es centra en una primera generació web, amb blogs, fòrums i xats en estadi embrionari encara, però nosaltres pensem que el model de web 2.0, compost per blogs, xarxes socials i microblogs, ha aprofundit els canvis en la manera de fer filosofia i sí que poden determinar de manera invisible el tipus d'expressió i per tant les tendències i preocupacions que s'aborden. Ara bé, com dèiem abans, la interacció no pot ser simple ni unívoca, perquè també és cert que determinats models clàssics de fer filosofia s'han vist reviscolats justament per l'aparició de nous formats amb els quals mantenen unes certes similituds, com el cas del diàleg a Facebook o l'aforisme a Twitter que analitzarem més endavant. Potser la pregunta més interessant no siga la de què es modifica al nostre cervell amb l'activitat digital, sinó la de quins aspectes es modifiquen, quina filosofia es pot fer amb els nous suports digitals i preguntes d'aquest estil, menys essencialistes en el plantejament, i més aplicades a l'activitat concreta que es desenvolupa al nou mitjà digital².

El que volem dir és que, certament, el mitjà condiciona el contingut en certa mesura, però el contingut, la concepció filosòfica general del que és pensar també influeix sobre el mitjà a través del qual busca expressar-se, i que aquest procés no és nou ni únic per l'acció d'internet. El pas de l'oralitat a

² Barrón, Francisco. Blog Red de humanidades digitales. (<http://humanidadesdigitales.net/blog/2013/01/12/hay-pensamiento-tecnologico-filosofia/>)

l'escriptura fou viscut de manera traumàtica per un dels primers filòsofs de la història, Sòcrates, que va criticar els efectes que, sobre el pensament, tindria l'escriptura. Entre altres, l'acusava de provocar un pensament extern, imposat, sense memòria personal degut al caràcter indeleble de la lletra. L'evolució posterior ha demostrat que va ser a l'inrevés, gràcies a l'escriptura la filosofia va augmentar i desenvolupar una activitat que, més o menys, podríem qualificar de profitosa per a la humanitat. Plató, més contemporitzador que el seu mestre, ho conta al mite de Theuth i Thamus, i explica els recels de Sòcrates pel canvi que el nou mitjà escrit produiria sobre el pensament, però l'utilitza i crea un nou gènere filosòfic, el diàleg. Curiosament les alarmes són semblants a les que escoltem ara respecte d'internet; menys pensament personal, disminució de la memòria, possibilitat de manipulació...

Uns segles més tard, davant d'una altra de les grans revolucions de la cultura, l'aparició de la impremta, un altre filòsof, Rousseau, manifesta els seus recels pels efectes que sobre la societat i el pensament tindria la possibilitat de publicar més fàcilment i amb menys control i sobre els perills que la facilitat de difusió generaria entre els humans, però és justament aquesta impremta la que dona ressò a les seues obres i facilita el coneixement de les seues idees crítiques. Les alertes són altra vegada semblants; hipocresia, degeneració moral per la facilitat de difamar per escrit, superficialitat del pensament...

A finals del segle XX, les primeres respostes de la filosofia a l'aparició d'un nou mitjà d'informació i comunicació revolucionari com és internet són altra vegada semblants. Graham Gordon, un dels primers en abordar filosòficament el món internet, va avisar dels efectes de la xarxa sobre el pensament, la moral i la societat en general: "declivi de la democràcia, (...) foment de l'individualisme (...) fragmentació moral" (Graham 2001 166). Com veiem, un diagnòstic pessimista que repeteix els mateixos avisos de Sòcrates i Rousseau.

Certament Gordon recull una tradició tecnòfoba prou generalitzada al camp filosòfic. Com cita Anna S. (Sarsanedas 2007 62), Heidegger i Ortega a principis del segle XX, i Jonas, Ellul, Virilio o Unabomber a la segona meitat del segle s'han caracteritzat per una crítica radical als efectes de la tècnica en general i de l'internet després sobre la humanitat.

Si bé és cert que una tradició més tecnòfila també ha estat present al llarg de la història, des dels sofistes als il·lustrats com Voltaire, han contemplat els avanços tècnics com una oportunitat de progrés. Respecte d'internet, pensadors com Castells (Castells 1997 62), i Himanen (Himanen 2004 90), han vist en internet una oportunitat per a la llibertat, la democratització de la societat i el reforçament de les capacitats humanes.

Potser per superar aquesta dicotomia hauríem d'analitzar el nou fenomen internet com causa i efecte al mateix temps. Com dèiem abans, Edgar Morin planteja un concepte de pensament complex que ens ve molt bé per analitzar el fenomen internet. És difícil parlar dels efectes nefasts sobre el pensament humà d'un mitjà que ha sigut pensat d'acord amb aquest pensament. La tesi que volem mantenir en aquest article és que el desenvolupament de la xarxa té en la seua base uns esquemes de pensament filosòfics anteriors que li donen sentit i possibilitat i que, al mateix temps, es veuen potenciats i transformats pel nou mitjà digital. D'aquesta manera els nous entorns digitals posen a disposició del pensament filosòfic nous mitjans d'expressió i comunicació que desenvoluparan el pensament filosòfic i permetran maneres diferents d'expressar els continguts filosòfics. Passem a analitzar-los.

5. Potser la filosofia ha constituït la xarxa

Per totes les raons que hem anat exposant pensem que una visió reduccionista de la influència dels mitjans d'expressió i comunicació sobre el pensament, cauria en el prejudici de creure que el

pensament humà és tan mal·leable o influenciable que modifica el seu funcionament amb els canvis en els mitjans expressius d'una manera directa. No defensem ací una visió essencialista segons la qual el pensament sempre és, ha sigut i serà el mateix, en absolut. El pensament humà com a capacitat intel·lectual fonamental es veu influenciat pel context expressiu en el qual es desenvolupa i pels mitjans que utilitza. És evident que l'escriptura va modificar la memòria i la capacitat intel·lectual respecte als temps de l'oralitat, però aquest fet només va fer que modificar determinades habilitats, potenciar-ne unes i descurar-ne altres, però no va fer desaparèixer la memòria com pensava Sòcrates. L'ús que fem dels mitjans de expressió i comunicació depèn de la situació material en la qual es desenvolupen i de les concepcions intel·lectuals que li donen sentit.

Per això pensem que molts dels nous mitjans digitals sorgeixen perquè les preconcepcions filosòfiques li donen sentit. Volem dir que les maneres de pensar filosòfiques permeten o proporcionen la idea de determinades maneres de comunicar-se i pensar. A partir d'ací volem demostrar aquesta tesi analitzant els llocs web, xarxes socials, plataformes, etc. que han sorgit amb l'internet. Pensem que la major part d'aquestes plataformes tenen en la seua base una concepció filosòfica que s'ha adaptat molt bé a la seua forma, entre altres coses perquè l'ha inspirada. El mateix estil enciclopèdic que adquirien les primeres pàgines web recorden a la filosofia aristotèlica amb la seua vocació d'ordre i classificació. Les xarxes socials estan basades en el diàleg socràtic i Twitter és molt semblant als vells aforismes clàssics. Amb aquesta idea pensem que la filosofia no és i no pot ser aliena a la xarxa i que, per tant, hauríem d'eliminar els prejudicis que massa vegades tenim per tal de fer-la més filosòfica.

5.1. La web 1.0 i el tractat filosòfic: Aristòtil estructura el saber.

La web 1.0 va nàixer amb vocació bàsicament informativa, com una mena de publicació digital que permetia posar a l'abast de tothom materials que abans costaven molt de trobar. Les primeres webs filosòfiques que van aparèixer pretenien mostrar articles, treballs, investigacions i altres materials que podien ser d'interès per a un públic filosòfic o per a un de més ample i divers. El seu contingut era més o menys estable i podia admetre interacció a través de fòrums, xats i altres mecanismes de contacte. En realitat, les primeres web de filosofia prenen molt de la vocació aristotèlica de la classificació i ordenació dels diferents continguts filosòfics, i per això, tendeixen a organitzar els continguts per temes, conceptes, autors o categories.

Una bona mostra d'aquest estil de web filosòfica en la nostra llengua seria la de Ramón Alcoberro, *Filosofia i pensament*³. Es tracta d'una web d'una qualitat filosòfica considerable amb articles apareguts a revistes especialitzades, textos d'autors clàssics, articles més periodístics i fins i tot apunts de classe del professor Alcoberro. En aquest cas és d'assenyalar l'esperit altruista de la faena de l'autor i la seua dedicació i entrega al coneixement de la filosofia. La seua estructura és històrica, temàtica i per autors, oferint d'aquesta manera una varietat de possibilitats que la converteix en imprescindible per a qualsevol persona amb interessos filosòfics.

Una web amb intenció més didàctica és la web de Llorens Vallmajó, *Filòpolis, filosofia per a no iniciats*⁴. Una magnífica web didàctica amb textos, informació, exercicis interactius, treball amb la imatge i altres que posa a l'abast de tothom una concepció de la filosofia atractiva i propera, molt relacionada amb els problemes quotidians.

³ La web de Ramón Alcoberro és *Filosofia i pensament*, i la podem trobar en aquest enllaç: <http://www.alcoberro.info/>
(Totes les referències que figuren a continuació han estat consultades amb data 11/04/14)

⁴ Filòpolis es pot trobar a <http://www.xtec.cat/~lvallmaj/>

Filoetica⁵, una de les webs d'Anna Sarsanedas és un altre bon exemple d'una web didàctica amb materials, textos, activitats per a l'aula, treball amb imatge, vídeo, humor, etc.

D'aquest estil de pàgines en van aparèixer moltes durant els primers anys de l'existència de la web, a finals del segle passat i principis d'aquest. Les característiques principals de la filosofia que es fa en aquestes webs, l'ha estudiada Anna Sarsanedas a la seua tesi ja citada i consisteixen, en resum, en una "transparència del pensament" que vol mostrar de manera senzilla continguts abstrusos i boirosos, també en l'exposició de la filosofia d'una manera "senzilla i entenedora", i en "apropar el pensament dels grans filòsofs a tothom". Una altra característica fonamental és "l'accessibilitat" que proporciona la xarxa, així com un "afany de simplificació", "d'interactivitat" i també per la voluntat de "construcció d'un pensament flexible interconnectat" (Sarsanedas 2007 330-335).

Totes aquestes característiques les podem trobar a les web ja enllaçades i demostren aquest afany divulgador i clarificador que hem dit que inspira la filosofia des dels temps d'Aristòtil. Però la xarxa va evolucionar posteriorment cap a una major interactivitat. Per això moltes d'aquestes pàgines han evolucionat cap a webs-xarxa, és a dir, pàgines que es converteixen en lloc de trobada d'una comunitat de filòsofs que afegeixen continguts, penjen convocatòries o mantenen discussions sobre temes diversos. En aquest sentit trobem el Portal de filosofia internàutica⁶, de la pròpia Anna S. i CreaiF⁷ un portal per a docents de filosofia a secundària que connecta les diferents activitats filosòfiques que es celebren a l'àmbit catalanoparlant.

A més d'aquestes web privades, és d'assenyalar el portal dedicat a la filosofia de la Xarxa telemàtica educativa de Catalunya⁸, elaborada pel Departament d'educació de la Generalitat Catalana i que, des d'ací, mirem amb enveja sana.

En aquest sentit podem dir que la filosofia que es fa a internet evoluciona cap a la interactivitat i el caràcter col·laboratiu, i per una intenció de posar a l'abast el gran pensament de tots els temps. També és d'assenyalar l'absència d'institucions acadèmiques oficials, universitats, facultats de filosofia i associacions, que prefereixen crear webs més informatives, amb poc contingut filosòfic i poca interactivitat. La major part de webs són de filòsofs que, a títol privat, decideixen posar la seua faena a l'abast de tothom.

5.2. La generació del coneixement a la xarxa: el model Viquipèdia i l'esperit enciclopèdic

Un altre entorn digital que ha entrat amb força a la web és l'enciclopèdic o el del diccionari temàtic. Aquest tipus d'enciclopèdies recull a la perfecció l'estil il·lustrat de filosofar, amb una estructuració temàtica pareguda i amb intencions semblants de posar el saber a l'abast de la ciutadania, però introduint elements propis de la xarxa com són el caràcter col·laboratiu en la seua confecció. D'aquest estil el programa més famós i utilitzat és la Vikipèdia.

La Vikipèdia és un bon model per comprendre el tipus de filosofia que es fa o es pot fer a internet, o si més no, un dels múltiples tipus de filosofia que es poden fer. Seguim en aquest apartat les aportacions del professor Anacleto Pons, que analitza al llibre citat (Pons 2013 129-161), el tipus d'història que es practica a la Vikipèdia. En el nostre cas, volem aplicar aquestes aportacions a la filosofia, i per a fer-ho ens centrem en el portal filosòfic de la versió en català de la coneguda enciclopèdia en línia⁹.

⁵ Filoetica es pot trobar a <http://www.xtec.cat/~asarsane/>

⁶ Portal de filosofia internàutica: <http://www.infofilosofia.info/>

⁷ CREAIF: <http://www.creaif.org/creaif/>

⁸ XTEC Filosofia es pot trobar a <http://www.xtec.cat/web/recursos/filosofia>

⁹ <https://ca.wikipedia.org/wiki/Portal:Filosofia>

Una primera valoració pot venir per comparar les similituds entre la nova enciclopèdia digital i el projecte inicial il·lustrat. En ambdós casos es tracta d'elaborar un compendi el més ample i complet possible sobre el conjunt del saber humà i posar-lo a l'abast de tothom, cosa que amb internet és molt més fàcil. La finalitat del projecte també és coincident en ambdós casos, es tracta d'il·lustrar la ciutadania, aportar uns coneixements necessaris per tal de decidir en els aspectes socials, polítics i individuals de manera assenyada. Certament, si els primers il·lustrats alçaren el cap de les seues tombes, tornarien a morir, però aquesta vegada de satisfacció, perquè la Vikipèdia aconsegueix bona part dels seus ideals.

Si bé, les diferències entre el projecte clàssic i l'actual Vikipèdia són evidents, en primer lloc el projecte digital és compartit i creat de manera col·laborativa, ja que està elaborat pel conjunt dels usuaris que la utilitzen. Aquest fet trenca, entre altres, amb el concepte d'autoria, que justament la impremta va ajudar a situar en el centre de la creació literària i filosòfica. També trenca el concepte d'expert, ja que per a redactar els articles compta igual un estudiant que un catedràtic. El fet que els articles siguin anònims implica trencar amb aquestes dues característiques que van definir la modernitat, i generar una situació nova que tomba la barrera entre expert i aprenent. Tot i que aquesta situació no és nova en la filosofia, ja que l'antiguitat clàssica i medieval el concepte d'autor no era tan important i justament per això tenim dificultats en esbrinar l'autoria concreta de moltes de les obres clàssiques, si que afecta al seu desenvolupament. De fet, l'elaboració dels articles no implica cap reconeixement especial i cap prerrogativa, i aquesta pot ser la causa del poc entusiasme, si no menyspreu, amb que s'ha acollit el projecte per part de les institucions acadèmiques oficials. Evidentment, la Vikipèdia trenca un model d'indústria i de reconeixement acadèmic que no veu cap avantatge en dedicar esforços a aquesta activitat.

La segona característica que diferencia el projecte digital del que es va imprimir en paper, ve implicat pel caràcter col·lectiu de la generació, ja que això ens situa davant d'un problema ben filosòfic, el de la veritat, o millor dit el de la verificabilitat dels seus continguts o la fiabilitat del coneixement que difon. Necessitem reflexionar una mica sobre com adquireix la fiabilitat el contingut que s'exposa a la Wiki per tal d'esbrinar el valor de veritat d'aquest saber. Evidentment, aquest no és un problema menor per a la filosofia. Bé, doncs la fiabilitat dels continguts d'aquesta enciclopèdia en xarxa ve donada bàsicament per les referències a obres publicades i, preferentment a les més referenciades. És a dir, que un contingut de la Viquipèdia és més creïble com més populars siguin les fonts que s'han usat per crear-lo. Aquest fet ens situa en un dels problemes clàssics del concepte de veritat, ja que la veritat del contingut digital remet a un altre contingut digital o en paper i, per tant no tanca el problema sinó que el trasllada a un altre lloc. A més a més, la facilitat i gratuïtat d'accés a determinats continguts digitals fa que les obres de lliure accés a la xarxa siguin les més mencionades, no tant pel seu rigor o fiabilitat, sinó per la seua accessibilitat. Per exemple, els llibre digitalitzats a Googlebooks són de més fàcil accés i, per tant, més referenciats que altres protegits per drets d'autor o no digitalitzats. Si ens adonem es tracta d'una lluita entre el vell món dels drets d'autor del temps del paper, i un nou món digital que emergeix amb força. Però encara que el nou món digital canvia algunes de les condicions de producció i distribució de les obres filosòfiques, en el fons utilitza un vell principi de verificació del saber, el d'autoritat que, curiosament, ara torna a ser el més fiable, des del moment que els experts no estan presents en aquest procés. La veritat, al final, és allò que algú ha escrit en un altra publicació, digital o no i que altres han cregut i enllaçat o citat.

Una tercera característica que imposa la Viquipèdia per tal que aquesta accomplisca adequadament la seua funció enciclopèdica i no es convertisca en altra cosa, és l'exigència que el contingut siga

neutral¹⁰, és a dir que no s'hi introdueixen punts de mira personals ni parcials, per tal d'aconseguir uns continguts el més objectius possibles. Però per a la filosofia això és més un problema que una solució, ja que a la matèria que ens ocupa allò més interessant són els punts de mira partidistes, les tesi agosarades, les opinions innovadores, i si prescindim d'elles, ens quedem en una espècie de recol·lecció de dades inútil i purament erudita. Ara bé, també és cert, que l'objectiu de l'enciclopèdia és informar, i que l'ampliació personal es deixa per a altres tipus de document, i en aquest sentit, excepció feta dels diccionaris o enciclopèdies d'autor, aquesta és la característica fonamental del material que ens ocupa. En aquest sentit, la Vikipèdia no és diferent a llibres semblants.

Un altra característica és que la Vikipèdia no és una font primària, per tant sempre estarà en perill de convertir-se en un refregit d'altres investigacions primàries, la qual cosa resta molta originalitat i vitalitat al pensament que puguem trobar, però com dèiem abans, no podem demanar peres a l'om, i hem de ser justos i valorar l'aportació d'aquesta plataforma en funció dels seus objectius. Si els articles són fiables, i proporcionen una visió general adequada, aleshores seran satisfactoris.

Per acabar, per tant, la filosofia que podem trobar a la Vikipèdia és preferentment una filosofia basada en biografies, aspectes personals, publicacions i opinions santificades dels principals temes i autors de la història de la filosofia, amb un predomini evident de la tradició occidental i anglosaxona i més fiable com més llunyana és en el temps. El seu caràcter pretesament neutral fa que siga més difícil valorar polèmiques o autors actuals i que predomine una visió historicista de la filosofia, basada en obres acceptades per la tradició cultural filosòfica. Però tot i això no podem negar que els seus continguts són suficientment correctes, no solen cometre errors, o si n'hi ha es corregeixen ràpidament i, al remat, acaba sent una bona font de comprovació de dades o d'iniciació a problemes en els quals no tenim una formació inicial. A canvi els seus continguts fugiran d'explicacions complexes, i tendiran a allò més simple i exempt de discussió, per tal d'evitar una suposada parcialitat, i moltes vegades es centraran massa en aspectes anecdòtics i exempts de conflicte, amb la qual cosa pot acabar descentrant l'atenció filosòfica i centrant-la en qüestions banals i massa debatudes o acceptades.

Si bé, una avaluació de la Vikipèdia en funció de l'ús que se li dona ens proporcionarà una visió més positiva, ja que proporciona un saber fiable, accessible i comprensible, de vegades molt més fiable i comprensible que moltes de les enciclopèdies equivalents en paper, i sempre molt més accessible. L'únic problema pot venir per una utilització exagerada o descontextualitzada, és a dir, pot venir per voler utilitzar una enciclopèdia general com un altra cosa, com un tractat especialitzat o com la única font d'accés a una informació. Certament aquest és un dels usos que, moltes vegades, l'alumnat de secundària i inclús el d'universitat fa d'aquesta plataforma col·laborativa.

Però a més de la wikifilosofia, tenim un magnífic diccionari en xarxa, disponible en català i castellà, Filoxarxa¹¹. Es tracta d'un diccionari filosòfic ben complet i útil, amb textos dels diferents autors, explicacions biogràfiques i conceptuals, obres, cronologia, etc. Un autèntic diccionari filosòfic de qualitat disponible en xarxa i a l'abast de tothom.

En aquest cas no modifiquem pràcticament el model de diccionari filosòfic clàssic i només afegim el caràcter accessible i gratuït. De fet, el diccionari Ferrater Mora també s'ha digitalitzat en part, sense patir per aquesta raó cap modificació en el seu contingut¹².

5.3. Els blogs i l'argumentació expositiva d'idees: els sofistes ataquen la ciutat

¹⁰ Podeu consultar la política i normes de l'enciclopèdia:

https://ca.wikipedia.org/wiki/Viquip%C3%A8dia:Pol%C3%ADtica_i_normes

¹¹ Filoxarxa es troba al lloc: <http://www.pensament.com/filoxarxa/filoxarxa/index.htm>

¹² Diccionari Ferrater Mora de filosofia: http://www.ferratermora.org/ency_filosofo.html

Els blogs van representar una certa revolució al món de la xarxa que, en certa mesura, va fer trontollar el predomini de la web clàssica. La facilitat de programació, el caràcter més interactiu i l'actualització permanent, combinada amb la possibilitat de continuar oferint informacions estables, han fet d'aquesta ferramenta la més utilitzada per la filosofia. De fet, el mitjà s'ajusta molt bé al caràcter discursiu de la filosofia, recorda els discursos amb els quals els sofistes van iniciar la seua activitat, només que en aquell cas de manera oral, i permet una extensió il·limitada i unes opcions adaptables a l'estil expressiu que es trie. Per aquestes raons proporciona molta llibertat al pensament i el carrega de valor amb l'accessibilitat i publicitat que proporciona la xarxa.

És cert que el blog és més fragmentari i dispers del que és el llibre o el format de web clàssic, però també és cert que s'assembla molt a l'article filosòfic i li proporciona un mitjà còmode i ample per a la seua activitat. En aquest cas s'estimula el pensament filosòfic gràcies al mitjà utilitzat, perquè ofereix espai i possibilitat expressives que ja existien, però afegeix la possibilitat de comentar per part dels lectors i, per tant, d'ampliar el discurs i discutir sobre temes diversos.

Per aquestes raons, el panorama filosòfic dels blogs és molt divers, podem trobar des de creació original, fins reproducció d'altres escrits, explicacions d'experiències didàctiques sobre la filosofia i projectes en funcionament. El món del blog és una jungla en la qual necessitem un poc d'orientació. Aquesta orientació ens la proporciona, entre altres, al domini d'infofilosofia, on podem trobar un llistat de blogs didàctics¹³ ordenats i actualitzats.

Com dèiem abans, als blogs es pot fer quasi de tot i desenvolupa les principals habilitats pròpiament filosòfiques. Podem trobar blogs de creació filosòfica, com el de Tobies Grimaltos, Vista parcial¹⁴, que s'ha convertit en llibre en un d'aquells viatges que demostren la tesi interactiva entre mitjans que defensem en aquest article.

Quasi tots els filòsofs coneguts mantenen un blog que els serveix de difusió i informació de les activitats que manté, com el de Terricabras¹⁵, el de Manel Villar, La pitxa un lio¹⁶, el de Jordi Beltran, Orelles de burro¹⁷, o el de Llorenç Vallmajó¹⁸. És cert que, en molts casos, aquests blogs es dediquen a temes més quotidians i desenvolupen menys les argumentacions, i que es manté el llibre com a mitjà de difusió de tesi més elaborades. De totes maneres potser és qüestió de temps, ja que ens trobem en un moment de transició i el futur del llibre en paper és, a hores d'ara, confús.

A més d'aquests blogs de creació personal, el que més predomina són els blogs didàctics, o potser siga a causa que els conec més degut a la meua dedicació a l'ensenyament a secundària. Siga com siga, en aquest sentit hi ha blogs molt potents, que exposen de manera altruista les seues investigacions, ofereixen experiències innovadores i materials engrescadors.

Tenim L'espill de Blancaneus¹⁹, el blog de la professora de La Florida Ana Estela Gallach, i també Filoart²⁰ de la mateixa autora. El blog de Lluís Roca Jusmet, Una caixa d'eines per pensar²¹ ofereix una varietat de materials i idees que faciliten la feina del professor de filosofia. El blog d'Alejandro Sarbach, Carbonilla²², és molt actiu i incentivador.

¹³ L'apartat dedicat a blogs de filosofia es pot trobar a: <http://www.infofilosofia.info/blocs/>

¹⁴ Vista parcial: <http://vistaparcial.blogspot.com.es/>

¹⁵ Blog de Josep Maria Terricabras: <http://terricabras.net/bloc/>

¹⁶ La pitxa un lio: <http://pitxaunlio.blogspot.com.es/>

¹⁷ Orelles de burro: <http://orellesdeburro.blogspot.com.es/>

¹⁸ Blog de Llorenç Vallmajó: <http://llor.wordpress.com/>

¹⁹ L'espill de Blancaneus: <http://agora-etica.blogspot.com.es/>

²⁰ Filoart: <http://filoart.blogspot.com.es/>

²¹ Una caixa d'eines per pensar: <http://einesperpensar.blogspot.com.es/>

²² Carbonilla : <http://carbonilla.net/>

Però d'aquest repàs guiat pels interessos de l'autor podem extraure una primera conclusió provisional que s'haurà de confirmar més avant, i és que la xarxa és un entorn que ofereix moltes possibilitats a la filosofia, que les seues característiques s'assemblen molt a les que aquesta disciplina ha utilitzat tradicionalment i que, ara, es desenvolupen amb la utilització de les noves aplicacions. Com hem vist fins ara, la web permet l'exposició de continguts filosòfics de manera àgil, gratuïta i accessible, el blog és un aparador immillorable per analitzar el present des d'un punt de mira filosòfic i iniciar investigacions més profundes, i Facebook, Twitter i altres xarxes socials, com veurem a continuació, són un lloc d'interacció i creació que estimula el pensament filosòfic i permet la seua difusió entre àmbits no estrictament acadèmics.

5.4. El Facebook o el diàleg permanent: Sòcrates ha ressuscitat

Si hem de parlar d'una xarxa social que es concep com allò més oposat a l'activitat filosòfica, aquesta seria, possiblement, el Facebook. Es parla sempre d'ell com d'una xarxa vulgar, poc seriosa, utilitzada pel seu propietari per traure guanys econòmics i poc respectuosa amb la privacitat. És més un passatemps, una distracció poc seriosa i constructiva que una plataforma amb intencions educatives o filosòfiques.

Ara bé si pensem en el funcionament d'aquesta xarxa, potser Facebook no hauria existit sense Sòcrates. La proposta socràtica del diàleg es recollida de manera virtual per Facebook, igual que per altres xarxes semblants, tot i que augmentada per les possibilitats d'inserir imatge, vídeo, enllaços i altres referències que Sòcrates no hauria imaginat.

La base de la xarxa social és que permet la discussió sobre un tema concret que proposa algun dels membres de la xarxa, en realitat és una gran àgora virtual, només que privatitzada i en mans de capital privat. Però hi ha altres plataformes que permeten aquest diàleg sense abocar-se en mans de Zuckerberg, per exemple la plataforma BuddyPress²³, Diàspora²⁴ o N1²⁵, la xarxa social preferida pels activistes socials, que permeten crear xarxes socials més segures i desinteressades amb aplicacions similars a les de Facebook.

Si ens centrem en Facebook ara és pel seu caràcter popular i perquè és dels més utilitzats a l'actualitat, però la major part de les consideracions filosòfiques que fem són aplicables a xarxes similars.

La veritat que la filosofia que es fa a Facebook és molt més lleugera i divertida de la que es fa a les altres plataformes que hem analitzat. La possibilitat d'inserir vídeos i imatges és aprofitada per penjar documents audiovisuals i iniciar debats al respecte. També la vessant humorística és molt utilitzada per les pàgines obertes. També és cert que Facebook ofereix la possibilitat de crear grups secrets i/o tancats que no poden ser vistos per membres no convidats.

En aquest sentit, com a grup seriós però secret, podem parlar del que manté el grup de filosofia catalana CREAIF-FILOLIST²⁶. És tracta d'un grup que actualitza informacions que penja al seu web i blog, i es nodreix bàsicament de convocatòries, articles de blogs dels membres, articles apareguts a la premsa, etc. Però també propicia el debat sobre temes d'interés, com el paper de la filosofia a l'actualitat. Un altra identitat que serveix de tauler de convocatòries i publicitat de treballs és la del Grup IREF²⁷ d'ensenyament de la filosofia 3/16 anys. A l'àmbit castellanoparlant, trobem

²³ La possibilitat d'instal·lar BuddyPress en català la teniu ací: <http://ca.buddypress.org/home/>

²⁴ La podeu trobar a <https://joindiaspora.com/>

²⁵ La podeu descarregar a <https://n-1.cc/>

²⁶ Podeu sol·licitar membresia al grup de Facebook <https://www.facebook.com/groups/361602217211026/?fref=ts>

²⁷ Es pot agregar com amestat a <https://www.facebook.com/GrupIREF>

Filosofia.net²⁸ amb les mateixes intencions i activitats o Sofia. Sociedad de filosofa aplicada²⁹. Si bé, la major activitat filosòfica a Facebook es fa des de sud-amèrica, amb pàgines com Filosofia cotidiana³⁰ d'Uruguai, o des de l'humor Filosofafando Mèxic³¹.

També podem comentar una pàgina que combina humor, ironia i cites textuais, amb vídeos, articles i documents varis és Yo también pensaba que la filosofía no servía para nada³². O el lloc de la revista Filosofia Hoy³³.

En general, podem afirmar que el Facebook no és un lloc on es faça una filosofia original, podem trobar materials i enllaços a treballs interessants, imatges i vídeos rics i suggerents i alguna que altra reflexió interessants sobre temes d'actualitat des d'un punt de mira filosòfic. Això sí, arrel del projecte de llei educativa que redueix la presència de la filosofia a un nivell testimonial han aparegut identitats i pàgines que han lluitat pel reconeixement de la filosofia al sistema educatiu, com la de Quien teme a la filosofía. Región de Murcia³⁴, cosa que demostra que quan els filòsofs busquen un ressò públic, sí que fan servir el Facebook com a plataforma de comunicació i difusió. Suposem que els debats més profunds es fan a les xarxes privades de les que disposen les diferents universitats i institucions. Si bé hauríem de recordar que la filosofia necessita intervenir en la realitat, convertir-se en instància de reflexió sobre el present, i en aquest sentit, potser, la societat necessita de la intervenció pública de la filosofia en les diferents xarxes socials.

5.5. Twitter i el pensament comprimit: Epicur ens reta

El cas de Twitter i la filosofia és semblant al de Facebook. Es tracta d'una xarxa de microblogs de titularitat privada que controla les nostres dades personals i guanya un bon percentatge econòmic per elles. Aquesta situació, unida a les dificultats de comprovació de moltes de les notícies i opinions que aparèixen, fa que la filosofia acadèmica haja dubtat de la conveniència de participar activament. També en aquest cas disposem d'alternatives lliures a Twitter, com Thimbl³⁵ o Identi.ca³⁶.

Si bé, en el cas de Twitter, un cert reconeixement acadèmic fa que trobem més identitats oficials presents a aquesta xarxa, com és el cas de la facultat de filosofia de la Complutense de Madrid³⁷, i dels seus Cuadernos de materiales³⁸.

També en aquest cas, la filosofia sud-americana té més presència, com el cas de Philosophia³⁹, des d'Argentina.

El cas de Twitter encaixa perfectament amb un estil d'escriptura que, des dels temps antics es va imposar de manera important, l'aforisme. L'estil d'escriptura sintètica, restringit a 140 caràcters, fa que els tuïts ens recorden als vells aforismes filosòfics i que, potser per això, s'hagen creat identitats filosòfiques falses tot i que amb intencions divulgatives honrades, de filòsofs clàssics. Per exemple

²⁸ La seua direcció Facebook és <https://www.facebook.com/filosofia.net.5>

²⁹ Sofia: <https://www.facebook.com/Sociedadefilosofiaplicada?fref=ts>

³⁰ Filosofia cotidiana: <https://www.facebook.com/gabrielarrillagascayola?fref=ts>

³¹ Filosofafando: <https://www.facebook.com/filosofafando>

³² Podeu clicar M'agrada a <https://www.facebook.com/pages/Yo-tambi%C3%A9n-pensaba-que-la-filosof%C3%ADa-no-serv%C3%ADa-para-nada/181185685698?fref=ts>

³³ Filosofia hoy: <https://www.facebook.com/filosofiahoy?fref=ts>

³⁴ Quien teme a la filosofía? <https://www.facebook.com/groups/183245735150875/?fref=ts>

³⁵ El podeu instal·lar a <http://www.thimbl.net/>

³⁶ La podeu provar a <https://identi.ca/>

³⁷ Twitter oficial de la facultat de filosofia de la UCM: https://twitter.com/dpto_ucm

³⁸ Cuadernos de materiales: https://twitter.com/c_d_materiales

³⁹ Philosophia https://twitter.com/ar_philosophia

d'un filòsof aforístic com Epicur⁴⁰, que escrivia en forma de sentències breus perquè perseguia la memorització per part dels seus acòlits dels consells i recomanacions. Curiosament, ara que la memòria sembla ser una activitat inútil, externa, que controlen els aparells digitals i que ens eximeixen de cultivar-la, ara doncs, tornen les sentències breus i concises, no per a memoritzar-les, sinó per a expressar-les, repetir-les i convertir-les en pensaments propis. Un altre pensador que s'acobla molt bé a Twitter és Joan Fuster⁴¹, del qual podríem dir que va inventar Twitter amb els seus aforismes, ja que li agradava utilitzar aquestes sentències breus i provocatives, esguitades d'ironia i humor que obligaven a pensar els lectors.

Aquests exemples ens serveixen per mostrar el caràcter de retroalimentació complexa de la relació forma-contingut, o mitjà-missatge, ja que la concepció mateixa de Twitter no hauria estat possible sense l'existència de l'aforisme i la seua activitat de síntesi i condensació del pensament, però que, una vegada implantat a la xarxa, determina un tipus d'expressió concisa i la condiciona. Si bé, Twitter permet més activitats, com enllaçar, comentar i mantenir un diàleg, penjar imatges, marcar com a preferit o repiular. Totes elles poden potenciar el pensament concís o fer-lo més simple i superflu.

Un altre aspecte comú amb Facebook és el tema de la fiabilitat de les identitats que publiquen a aquestes populars xarxes socials, i el de la dificultat de contrastar informacions i opinions que es vessen en ella. A més a més, solen ser identitats poc fiables o contrastades les que omplien de filosofia Twitter, com Filosofia⁴² o Miguel⁴³, que són les identitats més repiulades amb temàtica filosòfica.

5.6. Youtube per a divulgar i sentir: Hume i l'altra il·lustració

El cas de Youtube és un poc diferent als altres que hem comentat, perquè es tracta d'una aplicació especialitzada en el format vídeo. En aquest cas, la filosofia no s'ha portat massa bé amb el vídeo, la seua relació sempre ha estat tortuosa, tant amb el cinema com amb la televisió, com amb aquest nou format que és el vídeo per internet o mòbil. Però tot i això, no podem negar que el vídeo ofereix un mitjà d'expressió complicat per a l'abstracció filosòfica, però atractiu pel seu caràcter directe i emocional.

En aquest sentit, la filosofia que podem trobar a Youtube, i a Vimeo i altres plataformes de vídeo per internet, es pot dividir en dos grans blocs. Un primer bloc estaria compost per filmacions d'entrevistes, conferències, programes de televisió o explicacions directes d'autors i teories filosòfiques. En aquest cas, podríem dir que la funció filosòfica d'aquests vídeos és merament divulgativa, es tracta de fer arribar idees consagrades a un públic més ampli i popular. En alguns casos trobem vertaderes joies on s'explica, millor que a alguns llibres, les teories d'un autor o les explicacions sobre aspectes d'interès filosòfic. Si bé en aquest cas no podríem parlar de creació filosòfica, estrictament parlant, ja que ens limitem a reproduir idees ja exposades en altres formats. En aquest sentit podem visitar el canal de l'Ateneu Barcelonès⁴⁴, on trobarem gravacions de conferències i debats realitzats a aquesta institució. O també el d'A parte Rei. Revista de filosofia⁴⁵, que disposa de documentals i programes de televisió penjats al seu canal.

Però també podem trobar un segon bloc de materials audiovisuals originals que intenten mostrar la filosofia de manera visual, que busquen noves maneres de filosofar amb la imatge, que exposen

⁴⁰ Una identitat falsa que busca divulgar els pensaments d'Epicur és aquesta: <https://twitter.com/epicuro341>

⁴¹ Una identitat que ha piulat aforismes de Fuster és https://twitter.com/joan_fuster

⁴² Filosofia <https://twitter.com/FILOSOFIA>

⁴³ Miguel <https://twitter.com/ifilosofia>

⁴⁴ Canal Youtube de l'Ateneu Barcelonès: <https://www.youtube.com/channel/UCG8PLZDn4IJSxrK3KZYxBAA>

⁴⁵ Canal Youtube de A Parte Rei: <https://www.youtube.com/channel/UCRVjD2DJveVRqgcFbAHLcNw>

continguts abstractes de manera exemplificada o utilitzant la narració audiovisual, i que aporten a la filosofia una frescura i originalitat que no trobem en altre lloc ni suport. Parlem de canals com el del Grup Iref⁴⁶, que penja documents elaborats per ells mateixos i altres col·lectius que treballen també la filosofia per a xiquets. En aquest cas la filosofia que es fa és més emocional, més aplicada a problemes morals i polítics i més divulgativa del que és habitual.

A més de les institucions, a Youtube hem d'aprendre a seguir persones que organitzen els seus vídeos segons criteris pròxims als nostres i que els posen a la nostra disposició i ens faciliten trobar allò que busquem. És el cas de Montserrat GC⁴⁷ o de Gerard Prieto⁴⁸, que ofereixen a títol particular, les seues preferències.

5.7. La filosofia és educació: les plataformes educatives, Moodle, Edmodo, Tiching i l'Acadèmia de Plató

A més d'aquest programari que hem comentat i que no és específicament educatiu, sinó que la seua utilitat és generalista i serveix per comunicar-se, divertir-se, informar-se, etc, disposem d'unes plataformes que ens permeten interactuar de manera privada amb una comunitat que prèviament hem creat i amb la qual mantenim una relació educativa. Plataformes com Moodle⁴⁹, Edmodo⁵⁰ o Tiching⁵¹ ens ofereixen uns entorns educatius amb moltes potencialitats educatives i d'aprenentatge i amb unes aplicacions molt intuïtives i de fàcil utilització. Permeten penjar materials diversos, enllaçar referències d'interés, intercanviar informació, elaborar qüestionaris i activitats, mantenir converses, obrir temes de debat, comentar imatges i vídeo, etc. En tots els casos la filosofia de l'educació que subjau és la de compartir el saber i col·laborar en la seua creació. Des d'un punt de mira constructivista, és parteix de la idea que el saber ha de ser construït per cada u de nosaltres si volem comprendre'l i fer-lo nostre, i que només amb la interacció i l'aprenentatge en comú s'aconsegueix aquest objectiu. Plató no podria demanar més, i de segur que hauria implantat aquest programari a la seua Acadèmia si hagués pogut.

6. Conclusions

I acabem aquest recorregut per la filosofia que es fa i es pot fer a la xarxa. La primera conclusió que podem extraure és la que recull el títol, la interactivitat que s'estableix entre el programari que permet interactuar a la xarxa i la filosofia que es fa a través d'aquestes aplicacions. Es tracta d'una relació complexa i retroalimentada, en la qual cap del dos elements adopta un rol de causa o efecte exclusivament, sinó que ambdós són causa i efecte a la vegada, ja que les característiques del pensament filosòfic han inspirat moltes de les plataformes que permeten el treball a internet, però les característiques d'aquestes aplicacions incideixen en el tipus de filosofia que es pot fer i faciliten la seua transformació, ja siga més dialògica o més expositiva, més concisa o més extensa. Creem haver-ho demostrat amb l'anàlisi de la filosofia que es fa als blogs, les xarxes social o els microblogs. Cada una d'aquestes aplicacions facilita l'aparició d'un estil de fer filosofia, l'exposició argumentada, el diàleg o l'aforisme, però no podem considerar que barre el pas a altres estils, sinó que posa al seu abast

⁴⁶ Canal del grup IREF: <https://www.youtube.com/channel/UCOGKxWV9H3718GSVTgrRXOg>

⁴⁷ El canal de Montserrat GC és: <https://www.youtube.com/user/montsegify/playlists>

⁴⁸ El canal de Gerard Prieto: <https://www.youtube.com/user/gerardprieto/playlists>

⁴⁹ Podeu afegir-vos a la comunitat Moodle: <https://moodle.org/?lang=ca>

⁵⁰ Si voleu participar i utilitzar Edmodo: <https://www.edmodo.com/?language=es>

⁵¹ Per unir-se a Tiching: <http://es.tiching.com/>

interaccions que permeten mesclar estils expositius (per exemple el blog permet l'argumentació raonada i el diàleg) o indagar altres maneres de fer filosofia. Fins a quin punt aquesta forma expositiva de la filosofia transforma els interessos propis de la filosofia o dirigeix els seus continguts, és una qüestió més discutible. De fet, pensem que els interessos de la filosofia són determinats per les transformacions socials i intel·lectuals del moment que vivim més que pels mitjans a través dels quals s'expressa i que, de fet, aquests nuclis d'interès busquen la manera d'expressió més adequada al seu contingut, que amb la xarxa ofereix més possibilitats. Certament que la xarxa mateixa s'ha convertit en un tema de reflexió de la filosofia, però això és per la importància que aquest mitjà ha adquirit en l'actual Societat de la informació i la comunicació (SIC).

La senzillesa i la voluntat d'acostar la filosofia a un públic més ample és, certament, un dels interessos que guia la filosofia digital, tal i com deia Anna S., però això no evita que coexisteixi amb una filosofia complexa, profunda i, fins i tot, de vegades elitista a través de webs i blog especialitzats. Això sí, a Facebook i Twitter predomina la versió més divulgativa d'aquesta.

El caràcter col·laboratiu i interconnectat és un altra de les característiques que s'han vist potenciades amb les noves aplicacions de xarxes socials, blogs i microblogs, i també per les plataformes educatives. L'aposta per la construcció d'un pensament en comú, elaborat en conjunt i de manera col·laborativa és una característica fonamental d'aquesta filosofia digital, i una de les més interessants transformacions que ha provocat la xarxa. Sens dubte és una aposta que modifica el resultat i que transcendeix a la vida social que li dona caliu.

Un caràcter flexible, obert a la crítica i al replantejament d'idees és també una conseqüència necessària de la filosofia digital, és difícil ser dogmàtic en un món que rep influències diverses i en el qual és quasi impossible evitar la contrastació d'idees.

Per últim apostaríem per les sinèrgies. La majoria d'institucions, grups de treball o filòsofs a títol individual, utilitzen diverses aplicacions que fan servir en funció del contingut del que volen comunicar, o que els serveixen per multiplicar l'efecte difusor del seu treball, webs i blogs en connexió, blogs i xarxes socials o microblogs i xarxes socials són algunes de les diferents combinacions que fan servir i que, en alguns casos diferencien en funció del que volen comunicar o que serveixen en altre per multiplicar la difusió.

Per acabar, la filosofia a la xarxa està ben viva i podem dir que, gràcies a internet i els nous mitjans de comunicació i informació la seua incidència social entre el gran públic està assegurada. Tot i això, pense que les institucions oficials, universitats, departaments de filosofia, societats de filosofia, haurien de plantejar-se de manera institucional i professional la seua presència a la xarxa, valorar professionalment el treball que es fa a la xarxa i dedicar recursos humans i materials a mantenir viva la filosofia al mitjà digital. Si no ho fem així, la pseudofilosofia i el sectarisme interessat, que sempre ha estat present però ara troba més fàcil ser escoltada a l'àgora digital, acabarà per vèncer la partida a una filosofia més compromesa amb una humanitat lliure i democràtica, que mantinga vius els ideals d'emancipació i autonomia sense els quals les persones perdem la condició d'humanes.

7. Bibliografia

- Aguaded, J. i Cabero, J. *Educar en red. Internet como recurso para la educación*. Málaga: Aljibe, 2002
- Aparici, R. *Comunicación educativa en la sociedad de la información*. Madrid: Uned, 2003
- Carr, N. *Superficiales. ¿Qué está haciendo internet con nuestras mentes?* Madrid: Taurus, 2011
- Cabero, J. *Nuevas tecnologías aplicadas a la educación*. Madrid: Mc Graw Hill, 2007
- Castells, M. *Galaxia internet*. Barcelona: Ed. Plaza i Janés, 2001

- Castells, M. *La era de la información: economía, sociedad y cultura. Vol. I. La sociedad red*. Madrid: Alianza Editorial, 1997
- Echeverría, J. *Los señores del aire: Telépolis y el tercer entorno*. Barcelona: Destino, 1999
- Fainholc, B. “Uso pertinente de las TICs para una formación ciudadana digital” *Quaderns digitals* n° 64. (2010): (consulta 11/04/14)
- http://www.quadernsdigitals.net/index.php?accionMenu=hemeroteca.VisualizaArticuloIU.visualiza&articulo_id=10962 (consultat 3/11/13)
- Fainholc, B. “Un análisis contemporáneo del Twitter.” *Quaderns digitals* n° 73. (2012): (consulta 11/04/14)
- http://www.quadernsdigitals.net/index.php?accionMenu=hemeroteca.VisualizaArticuloIU.visualiza&articulo_id=11239
- (Comprovat 3/11/13)
- Feenberg, A. “Teoría crítica de la tecnología.” *Revista CTS*, n° 5, vol. 2. (Junio de 2005): 109-123
- Ferres, J. *Educación en una cultura del espectáculo*. Barcelona: Paidós, 2000
- Graham, G. *Internet. una indagación filosófica*. Madrid: Cátedra, 2001
- Himanen, P. *La ética del Hacker y el espíritu de la era de la información*. Barcelona: Destino, 2004
- Landow, G. P. *Hipertexto 3.0.: teoría crítica y nuevos medios en la era de la globalización*. Barcelona: Paidós, 2009
- Luna, Erich. Blog Vacío. (consulta 11/04/14): <http://vacio.pe/2012/10/07/la-filosofia-en-la-era-de-su-producibilidad-digital/>
- Morin, E. *La mente bien ordenada*. Barcelona: Seix barral, 2000
- Muñoz, J. *Filosofía y resistencia. Intervenciones*. Madrid: Biblioteca nueva, 2013
- Pons, A. *El desorden digital. Guía para historiadores y humanistas*. Madrid: Siglo XXI España, 2013
- Pons, A. “La història digital: una certa idea i algunes il·lustracions”. *Revista Segle XX. Revista catalana d’història*. N° 6 (2013): 15-35. (Consultat en línia 6/04/14 a <http://revistes.ub.edu/index.php/segleXX/article/view/9957/12790>)
- Sarsanedas, A. *Sobre el lloc de la filosofia en la societat de la informació i del coneixement*. Tesis doctoral. Girona: Universitat de Girona, 2007. (consultada en xarxa 5/03/14, <http://www.tdx.cat/handle/10803/7821>)
- Simone, R. *El monstruo amable. ¿El mundo se vuelve de derechas?* Madrid: Taurus, 2011

SOCIALISMO Y ECONOMÍA DEL BIEN COMÚN

Enrique Herreras
Universitat de València

Abstract: The present work arises from the need to rethink the socialism concept as a result of changes perceived in the early 21st century. Its main thesis is that the current social democratic thinking should consider new ways of understanding the economy. Both the 'economic ethics' and the 'economy for the common good' are changing the point of view of economic fact. On the one hand, the ethics raised by the economist Amartya Sen proposes a new model of economic rationality. On the other hand, the economist Stefano Zamagni recovers the reciprocity concept as an essential part of the economy. Both positions can help to find new social democratic responses to the economic and social challenges currently.

Keywords: socialism, ethics, economy, reciprocity, common good.

1. Introducción

El presente trabajo surge de la necesidad de replantear el concepto de *Socialismo* a raíz de los cambios que se perciben en este inicio del siglo XXI. Un primer paso consistirá en volver a indagar sobre la tradición socialista para ver las posibilidades de dicha revisión. En este sentido, cuando hablamos de la tradición socialista lo hacemos de dos cuestiones diferentes que siempre han necesitado hilarse de alguna manera. Por un lado, encontramos el planteamiento ético, el motor, el impulso de un modo de pensar que plantea un estado de justicia frente a las desigualdades sociales. Por el otro, está la praxis, la búsqueda de una solución política a la situación denunciada. Una solución que surge a raíz de plantear los síntomas y, desde ahí, buscar los remedios, es decir, el modo de llegar a una sociedad más justa e igualitaria.

A partir de unir estos dos asuntos trataremos de vislumbrar si los nuevos modos de entender la economía, tanto desde las nuevas propuestas de la “ética económica”, como desde la perspectiva de lo que se denomina “la economía del bien común”, pueden ayudar a percibir un renovado modo de avistar el hecho económico que pueda seguir estando en consonancia con los aspectos básicos que definen un enfoque socialista.

El actual pensamiento socialdemócrata no debiera perder de vista el filón de reflexión y de realidad práctica que se ha abierto a raíz algunas de las renovadas teorías económicas. En este orden de cosas, nos proponemos mostrar que algunos de los aspectos fundamentales, como reconceptualización de la racionalidad económica, planteada por Amartya Sen, pueden ser de gran utilidad para replantear determinadas posiciones del pasado.

Podemos hablar también de la señalada “economía del bien común”, un modelo que está surgiendo al margen de los planteamientos socialistas, o, incluso, buscando su superación. La razón de ello es el giro antropológico de la economía que se está originando con el retorno al valor de la *reciprocidad* y que propugnan autores como Christian Felber, Samuel Bowles, Helbert Gintis, Luigino Bruni o S. Zamagni, sobre el que nos centraremos. La base de este concepto estriba en recuperar la visión hegeliana que subraya que en la vida real no hay individuos, sino personas, ya que siempre somos en *relación del reconocimiento recíproco*.

No obstante, será fundamental abordar la necesidad de clarificar la “dimensión normativa” que subyace en la *reciprocidad*, así como en distintos enfoques de propuestas ético-económicas.

En última instancia, tanto la ética defendida por Sen como la denominada economía del bien común (o “economía civil”, para Zamagni y Bruni) reivindican el papel de la sociedad civil, considerada como parte fundamental en los nuevos modelos económicos que están rompiendo con el paradigma del *homo oeconomicus*.

Así, pues, la ética económica, en sus diferentes dimensiones, y a pesar de sus controversias, está abriendo campos de deliberación que pueden ayudar a encontrar nuevas respuestas socialdemócratas ante los actuales retos económicos y sociales. No en balde, como nos recuerda Adela Cortina, “si la metafísica pretendía explicar la estructura más profunda del universo, parece que la economía la ha sustituido, al menos en lo que hace a las cosas humanas” (2012: 5).

De ahí que la tesis del trabajo tenga que ver con la percepción de que estos modos de entender la economía se pueden desarrollar más en un imaginario –en sentido que da Taylor a este término– socialdemócrata que en otro neoliberal. Todo esto entronca claramente con la percepción de que el motor socialista debiera de ser el mismo: la justicia social y la profundización de la democracia.

2. La tradición socialista

Bertolt Brecht, en una de sus obras más reconocidas, *El alma buena de Sezuán* (2005) explica, grosso modo, la visión económica inserta en la tradición socialista. En efecto, en esta pieza el dramaturgo alemán plantea las posibilidades que, respecto a su comportamiento moral, tiene el individuo situado en una realidad económica que le es hostil. Simplificando, el texto lanza en forma de parábola esta pregunta: ¿puede predominar la “bondad” en un mundo capitalista?

A Brecht le llevó varios años terminar esta obra. La cuestión es que es un texto al que regularmente volvía porque, de alguna manera, no encontraba una solución fácil a la dialéctica que plantea. La certeza de la teoría marxista de que, al final, iba a prevalecer el bien no está del todo clara en este texto. Más que la promesa de un cambio de sistema, el autor muestra las dificultades de vivir en un mundo lleno de injusticias. La fábula se inicia con tres dioses que bajan a la tierra, a la ciudad de Sezuán, y solo encuentran a una persona que les acoge: la prostituta Shen-Te. Los dioses agradecidos le dejan dos cosas: dinero para montar un negocio y la misión de seguir siendo buena. La imposibilidad de hacer que su negocio prospere y, al mismo tiempo, seguir haciendo el bien, tiene una solución simbólica: convertir a Shen-Te en dos personas: la buena y la astuta y cruel (con dotes empresariales). Ambas alumbran, de una forma o de otra, injusticias.

Tal vez sea discutible el sentido de bondad expresado; pero, en sí, con esta pieza, que comienza a escribir en Dinamarca, huyendo de los nazis, y con el ejército alemán en las puertas de ese país, Brecht pone de manifiesto las críticas que Marx realizó a los economistas de su tiempo. Según Marx, éstos suponían que las condiciones de producción del capitalismo se podían atribuir a todas las formas de economía. Por ello, el autor de *El manifiesto comunista* señaló que dichos economistas partían de la premisa de que el propio interés y el afán de lucro pueden ser consideradas como características naturales del hombre, dando así unas premisas para defender la economía del mercado y de la propiedad privada. Por el contrario, Marx dejó claro que el capitalismo es producto histórico y, como tal, podía ser sustituido. La segunda crítica tiene que ver con la consideración de que las relaciones puramente económicas podían tratarse en abstracto. En este sentido, Marx denuncia que “la economía política no conoce al trabajador parado, al hombre de trabajo, en la medida en que se encuentra fuera de la relación laboral.” (1985: 124). En consecuencia, estos conceptos erróneos hacen que los economistas traten a los trabajadores como “costes” para el capitalista.

No obstante, es importante percatarse de que el materialismo¹ tenía para Marx, aunque no quisiera hablar de ello directamente, un sentido ético. En efecto, sus temas de investigación tenían un trasfondo moral: alienación, explotación, liberación, plusvalía, valor del trabajo, etc. O como subraya Vargas Machuca (1992), siguiendo con este modo de entender el socialismo, el marxismo más lúcido, el que no ha sido todavía dado por desaparecido, consciente de que ha perdido su vínculo privilegiado con lo racional, se ha esforzado por recuperar su inspiración originaria como proyecto moral.

Desde esa perspectiva podemos recuperar –aparte de considerar a Marx como un clásico, es evidente– la percepción marxista de que la política es superficial si deja intocada la fuente de la desigualdad. El problema llega con la solución de abolir la propiedad privada, un cambio imprescindible (para Max) en el camino para romper con toda la estructura de desigualdad. Y es en esa tesitura donde se encuentra el renombrado tema de la plusvalía que, según algunos intérpretes, como B. Crick (1994), se entiende mejor como crítica moral de la teoría de los salarios del libre mercado que como una explicación científica.

A raíz de lo dicho, es frecuente olvidar que hubo otro concepto de socialismo que partía de unas premisas diferentes. Se trata del denominado “Socialismo utópico”², cuyo fin era paliar las injusticias y desigualdades. Por ejemplo, Saint-Simon entendía que todo lo que hicieran los gobiernos debía tender a mejorar la situación moral y material de los que trabajaban, y terminar con la pobreza y las guerras.

Si bien en estos pensadores, como señala F. García (1985), primaron valores como la solidaridad, la filantropía y el amor fraternal, abrieron algunos caminos en lo referente a la unión de empresa y justicia, por lo que los socialistas utópicos nos ayudan a percibir algunos planteamientos básicos para comprender el actual desarrollo de la ética del bien común. A la postre, la actual teoría de Christian Felber (2012), uno de los teóricos impulsores de este concepto de “economía del bien común”, está sirviendo de modelo para determinadas formas de entender el cooperativismo.

Sin embargo, habrá que esperar a la consolidación de la socialdemocracia³ para encontrar propuestas mucho más ambiciosas, sin que ello supusiera una mudanza de sistema económico. Pero, en líneas generales, el modelo socialdemócrata no cambia la visión económica, y su aportación es la corrección de los excesos del capitalismo mediante la política, dando lugar, junto con determinadas corrientes liberales, a lo que se denomina Estado del bienestar. El llamado “compromiso socialdemócrata” hizo posible un capitalismo más humano, resultado de una política socialista liberal en sentido pragmático. De todos modos, habría que diferenciar, como hace Diego Gracia, la exigencia moral de justicia con la basada en la “utilidad pública”, es decir, la que inspiró la versión keynesiana del señalado Estado de bienestar. Desde esta perspectiva, los “derechos” implicados en la noción de justicia dependen de lo “económicamente útil” (Gracia 1989 258). Por ello, al cambiar el contexto económico favorable al consumismo, las presuntas exigencias de justicia dejaron de serlo, simplemente porque no siempre eran tales, sino que, en muchas ocasiones, no era más que una mera expresión de la utilidad económica.

Si la historia del movimiento obrero es la historia del esfuerzo constante por contrarrestar algunas de las desventajas del diferencial del poder entre empleados y empleadores, como respuesta a ello, el Estado ha introducido una variedad de políticas que incrementan el salario social, amplían los bienes públicos, refuerzan los derechos democráticos y alterna la balanza de los sectores público y privado.

¹ Marx se dejó convencer por Feuerbach de que las ideas hegelianas como el “Espíritu absoluto” o el “Espíritu de la Época” eran sólo imaginarias y que las verdaderas fuerzas motivadoras de la historia de una sociedad son sus condiciones materiales.

² En realidad, a Marx, desde una perspectiva actual, lo podemos considerar como “utópico” a raíz de demandas como la “desaparición del Estado”.

³ La primera forma de socialismo democrático fue la fórmula socialdemócrata propugnada por E. Bernstein (1850-1932).

Dicho esto, habría que advertir que son muchos los factores que en los últimos años han puesto en crisis este modelo de sociedad. Escogemos uno⁴: el Estado de bienestar, que dio cobijo a la ciudadanía social, entra en crisis con el fenómeno de la globalización, ya que uno de sus pilares sobre el que se sustentaba el Estado nacional se queda pequeño para resolver problemas que requieren soluciones globales.

Así, pues, ese tan deseado equilibrio entre Estado y mercado se ha dificultado considerablemente, como se ha dicho, con la globalización. Como contrapartida a la misma, se suele hablar, desde una perspectiva de izquierdas, de la necesidad de una gobernanza mundial para poder controlar a los mercados. Un empeño que tiene hoy distintas versiones, desde una ansiada república mundial a la kantiana federación de estados, pero cualquier realización de las mismas se encuentra todavía en una fase muy lejana.

La actual teoría socialdemócrata, aunque renueva algunas ideas, como la de globalizar la política para globalizar la democracia, sigue sustentando otras del pasado, como la de restablecer el equilibrio entre mercado y Estado. La socialdemocracia sigue considerando al modelo económico predominante como injusto y sin posibilidad de cambio, por lo que el Estado debe de seguir regulándolo. Pues su eje sigue siendo redistribuir la riqueza a través de políticas públicas siguiendo las perspectivas de Claus Offe (1990) y de David Held (1991).

Ante esta posición, no debemos obviar la percepción de que es constatable que el neoliberalismo, desde hace ya varias décadas, está triunfando, frente a la socialdemocracia, en muchos campos de acción, y también en lo referente a la “hegemonía cultural”. Y ello va unido al creciente peso de economía financiera globalizada.

A consecuencia de esta situación, vemos necesario, en un momento en que los estados han perdido buena parte de su poder, por lo dicho anteriormente, encontrar nuevos caminos que vayan más allá de las siempre necesarias políticas públicas.

Además, como constatan X. C. Arias y A. Costas (2011), también buena parte de los políticos socialdemócratas ha creído en los últimos años que la economía de mercado en sentido mecanicista había alcanzado un estado de perenne estabilidad. Un hecho que tiene que ver con muchas y variadas circunstancias, pero también con romper con la tradición socialista, es decir, con no seguir indagando los síntomas (los nuevos síntomas) para encontrar renovadas soluciones. En los últimos años, la ideología socialdemócrata, según nuestra opinión, vive en demasía de las soluciones del pasado.

De ahí que la pervivencia del bienestar sólo podrá mantenerse si se entiende como una auténtica exigencia ético-económica en el contexto de un Estado social de justicia. Por ello parece interesante, y para nada superfluo, que podamos hablar ya de estados de justicia, como ha señalado Adela Cortina (1997), y no del bienestar, ya que se ha demostrado que el bienestar es infinito y que a menudo se confunden los deseos con los derechos.

Si la socialdemocracia no encuentra otros caminos teóricos, en el actual predominio de una visión pragmática y falsamente realista, lo que puede acontecer es que también se olviden los principios, el motor ético o aspiración a una sociedad justa. Porque la lucha primordial sigue siendo la “lucha por la dignidad” que es un interés moral, bajo cuya orientación y a cuyo servicio hay que poner en marcha la racionalidad económica. Si no se atisban unas ideas claras en este sentido, se puede producir incluso la pérdida del prestigio social de “lo público”.

⁴ Para comprender los otros motivos de esta crisis parece adecuado el artículo de Adela Cortina *Ciudadanía social*, publicado en El País (8-8-1998) ya que están bien sintetizados. Y sobre todo en su libro *Ciudadanos del mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, en el capítulo *Ciudadanía social*.

Y más aún, si se quiere seguir manteniendo un punto de coherencia marxista (comprender el mundo para transformarlo), la actual reflexión socialista no puede vivir ajena a los cambios que han tenido lugar en los últimos años.

Hasta el momento, buena parte las ilusiones transformadoras se han ido realizando desde el Estado. Un hecho que ha logrado grandes avances, no cabe duda, pero que también tiene sus limitaciones, entre otras cosas, en relación al papel de la Sociedad Civil.

Porque hoy no podemos dejar de lado, de ninguna manera, el contrapoder ilimitado de las empresas en la globalización. El Estado ha dejado de ser el único responsable público. Como nos recuerda Ramón Jáuregui (2007), los estados, e incluso los sindicatos, resisten mal ante el capitalismo globalizado. Por otro lado, la macroeconomía marcada por los bancos centrales, o las agencias privadas de confianza financiera, limitan los márgenes económicos de las naciones. Así, pues, ¿son libres los estados en su soberanía?

Si bien no hace falta insistir en la certeza de que grandes grupos empresariales dominan los mercados y hasta los estados, también habría que advertir que las empresas, aún así, son vulnerables en su prestigio, en su confianza, en su credibilidad. La prueba es que dichas empresas han creado potentes equipos de comunicación o defensa jurídica, incluso de marketing social. Pero todo eso ya no es suficiente. La contrapartida es una demanda creciente de exigencia de responsabilidad social. Por ejemplo, los escándalos Enron, Worldcom, Parmalat, o los ocasionados por muchos bancos, han dañado la confianza en el sistema de mercado y ha supuesto, y todavía continúan suponiendo, un coste social elevado. Estos casos, como señala Manuel Álvarez, subrayan periódicamente la necesidad de un mejor gobierno de las empresas (2007 117). Hoy, la actuación de las empresas es observada por múltiples focos de interés. Medios de comunicación, ONG's, consumidores, Administraciones Públicas, organizaciones ecologistas, sindicatos y hasta los competidores, examinan el comportamiento internacional de las empresas, su respeto a los Derechos Humanos.” (Jáuregui 2007 16)

Todo esto nos ayuda a comprender que cuando denunciemos las inmoralidades y corrupciones que a menudo se producen en la vida económica o en la vida política, estamos reconociendo implícitamente que los comportamientos que se engendran en esos ámbitos no pueden ser ajenos al juicio moral. La economía no es moralmente neutra.

3. La escisión de lo ético y lo técnico

Admitir esta última afirmación nos conduce a perfilar la raíz de la economía de mercado, un objetivo que pocas veces se ha hecho desde la perspectiva socialdemócrata al considerar el mercado como perverso por su propia estructura. Ocurre algo parecido con la visión de la empresa. Desde una perspectiva amplia, podríamos decir que siguen predominando dos posiciones que persisten en la opinión pública. Por un lado, continuando la línea iniciada, estarían los enfoques derivados del marxismo, desde las que se ve a la empresa si no como opio del pueblo, sí como un monstruo imposible de dominar: fuente de explotación, de desigualdad social, etc. Incluso, desde posiciones moderadas, al ver a dicha empresa envuelta de una privacidad inevitable que sólo se le puede atacar por medio de la reencarnación de Robin Hood (los impuestos estatales).

Pero no debemos olvidar la perspectiva opuesta, la del liberalismo (con *neos, post*, o cualquier otro prefijo) que pone el eje de su pensamiento en la necesidad de la estructura empresarial cuya única cortapisa será su sujeción a las leyes. Unas leyes con las que se entra en conflicto si impiden un mayor beneficio, la auténtica panacea y fin último de toda empresa.

Paradójicamente, tanto la visión positiva como la negativa culminan en un punto común, ya que ambas inmunizan cualquier crítica al concepto empresarial dominante. Mejor será, pues, dejar de lado

posiciones unilaterales, y vislumbrar las pertinentes críticas para perfilar un nuevo modelo de empresa que case con el pensamiento de izquierdas en el que, tradicionalmente, la justicia social ha sido siempre una de sus preocupaciones básicas.

La cuestión es que la idiosincrasia tradicional de la empresa difícilmente casa con la tradición socialista. Habría algunos modelos, como el cooperativo, que evidentemente tienen una mejor aceptación por parte de la izquierda, pero la percepción genérica socialista es que las empresas sólo pueden colaborar en la realización de los bienes públicos a partir, como se ha dicho, de pagar impuestos ya que, por su propia naturaleza, dicha colaboración parece casi imposible.

A raíz de todo esto, cabe replantearse de nuevo de las bases de la economía, porque, en realidad, el núcleo de la actividad económica consiste en una cooperación para producir bienes y servicios junto con una distribución para el consumo producido. La equidad no se opone a la búsqueda de eficacia económica, porque si entendemos que el fin social de la economía es la satisfacción de necesidades humanas, la equidad se convierte en una de las condiciones que hacen posible una verdadera eficacia. Es en la racionalidad moderna, con el predominio del lado positivista y tecnocrático, cuando se produce la escisión de lo ético y lo técnico.

Ni el derecho, ni la política, ni las organizaciones internacionales, gubernamentales o no gubernamentales, garantizan la creación de una comunidad internacional. Por ello, como señala Jesús Conill (2004), la economía ética puede fomentar una comunidad a partir de estructuras económicas mismas del mundo moderno, porque uno de los retos más importantes y significativos del mundo actual es hacer compatible el mecanismo de mercado y las exigencias de justicia.

Desde una mirada socialdemócrata se debiera también de reconstruir el principio básico de la economía y del mercado, su finalidad intrínseca, su sentido y racionalidad, el tipo de bien que aporta a la vida social. Y en ese camino, vislumbrar que en los últimos años han surgido diferentes teorías que demandan reorientar la actividad económica por parámetros morales como justicia, responsabilidad y solidaridad. Porque creer en la economía sólo como técnica, libre de valores, es una simplificación de la realidad. En consecuencia, más que hablar de un cambio de sistema, habría que profundizar en una revisión crítica, ya que la economía no es una ciencia mecanicista, sino social e histórica. De igual modo, habría que hacer una revisión de sus conceptos nucleares, como la teoría del equilibrio general y la teoría de la elección racional. Los mecanismos basados en incentivos egoístas no siempre producen mejores resultados.

Motivos que piden ampliar los márgenes de la “racionalidad económica” ya que la movilidad económica surge desde la heterogeneidad en las interacciones entre agentes económicos.

Si retomamos el aspecto ético del socialismo podemos vislumbrar que siguen abiertos muchos caminos sin salirnos de los márgenes que proyecta esa perspectiva, caminos abiertos a nuevos sentidos de economía en el siglo XXI, esto es, adentrarse a una reflexión en profundidad sobre presupuestos que amplíen dicha racionalidad.

En este sentido cobran relevancia los diversos enfoques sobre la implicación de la reciprocidad. Para adentrarnos en esta postura de reinención de las instituciones mundiales ha sido, y es muy significativa, la teoría del economista Amartya Sen

4. La teoría de las capacidades de Amartya Sen.

Uno de los puntos básicos para comprender la aportación de Amartya Sen está en su postura de no negar un principio básico de la economía de mercado, como es el autointerés, pero dejándolo en su espacio, lejos de la totalidad habitual. El objetivo para el premio Nobel de economía es ampliar los márgenes del *homo oeconomicus*, rompiendo por tanto la homogeneidad motivacional y

comportamental del agente económico. Los acuerdos, los sentimientos, los juicios morales no son ajenos a la racionalidad económica como muchas veces se cree. Es cierto que las empresas necesitan apoyarse en mecanismos propios de la economía, como las instituciones, la eficacia, la maximización del beneficio, la competencia, pero también sobre recursos morales, la reputación u la reciprocidad.⁵

Habría que admitir que la teoría socialdemócrata, aunque de manera crítica, muchas veces no ha ido más allá de la consideración de la economía de mercado como propulsora de un ser humano que sólo tiene la pretensión de buscar establecer relaciones con los demás agentes para optimizar el bienestar personal. Pero eso es un reduccionismo que se ha cosido al capitalismo, siendo una perspectiva que no tiene que ver con sus orígenes. Porque, según Sen, algunas cosas que en un primer momento se consideraban como vicio, o como ánimo de lucro, llega un momento que comienza a ser considerado como naturales.

Sen explica dicha evolución a través de tres cambios: axiológico, epistemológico e institucional, cuya convergencia ha producido un mismo efecto, la desvinculación de la economía respecto a la ética (Conill 2004 214).

1) *Axiológico*. Este primer cambio se produce a partir de la liberación de la economía respecto la tutela moral y religiosa en el contexto de las sociedades tradicionales. La modernización produce un cambio por el que se percibe como “natural” y moralmente justificado el afán de lucro. Lo que antes había sido considerado como un “vicio” se convierte en una virtud, esto es, la consideración en el imaginario social de la figura del *homo oeconomicus*, es decir, la consideración de las personas como individuos, egoístas racionales, y calculadores de ventajas y beneficios, y al parecer insensibles a los argumentos morales.

2) *Epistemológico*. A partir de ese momento predomina el modelo de la economía mecanicista con pretensiones científicas. Por ello se afirma que los sujetos económicos que persigue su propio interés forman parte de una serie de leyes, como la de la oferta y la demanda. Esta postura inmuniza cualquier crítica, al considerar que no puede ser de otra manera más que desde un enfoque mecanicista.

3) *Nueva institucionalización*. La modernidad conlleva la creación de instituciones cada vez más complejas y extensivas. Y esto se produce a raíz de un modelo tecnológico y burocrático de la racionalización. La eficacia será el objetivo principal, y para su logro es conveniente prescindir de la dimensión moral.

Como podemos observar, a raíz de estas tres líneas, se ha obrado la radical separación entre lo económico y lo ético, como puntualiza Jesús Conill en su interpretación de estos cambios. Porque, según Conill, “la institucionalización moderna ha favorecido un proceso de *desresponsabilización* moral de los agentes individuales, a favor de los mecanismos institucionales” (2004 119). Y no sólo se ha hecho hegemónico un concepto de economía, sino que también se ha producido la *economización* de la vida social con el predominio de la figura del *homo oeconomicus*, en el sentido aristotélico de *Chrematisticus*: “el ser humano como agente económico interpreta la realidad bajo la perspectiva de ‘coste-beneficio’. ¡No hay nada gratis!” (Conill 2004 120)

Este modo de entender la economía, parecido al que decíamos antes sobre la empresa, es percibido de igual manera tanto por quienes la defienden como por quienes la critican. Es evidente que la socialdemocracia tendría esta segunda posición, pero, en general, sus defensores no se han percatado de que hablamos de una manera de entender el hecho económico y no de la Economía.

⁵ El tema de la reciprocidad está muy bien trazado en *Racionalidad económica: aspectos éticos de la reciprocidad*, Tesis Doctoral, de Patricio Calvo, leída en la Universitat Jaume I de Castelló, en junio de 2012.

De ahí la importancia de advertir la revisión que hace Sen de Adam Smith. Porque, según Sen, a Smith se le ha solido interpretar con gran simpleza, centrándose la mirada en la célebre frase de “el cervecero, el panadero, el carnicero...” y en la no menos célebre “mano invisible”.

Pero también en Smith, nos redescubre Sen, hay una preocupación por el despilfarro social y la pérdida de capital que podía general ciertos comportamientos económicos estrechos de miras. En realidad Sen percibe en Smith una apuesta por el bien común que, efectivamente, va más allá de las posibles consecuencias intencionadas de la búsqueda de interés personal (Conill 2004 106-107). Lo importante es que desde una visión no sesgada, Sen ve la posibilidad de la transformación ética de la racionalidad económica. Porque el éxito de los mercados no se produce en la capacidad de realizar intercambios, sino en tener buenas instituciones que sustenten los derechos fundamentales de los contratantes, y las conductas éticas permiten generar confianza para establecer las relaciones sin recurrir a la coerción o al castigo.

Sen no rompe, pues, la base del sistema económico, el interés personal, pero a este le añade la “dimensión simpatética”, esto es, la sensibilidad de nuestras simpatías, presente también en el intercambio. Pero todavía hay más, “la dimensión comprometida”, porque más allá del interés personal –ya sea en términos de egoísmo o simpatía– hay ocasiones en que los individuos buscan satisfacer otros tipos de valores no directamente relacionados con la maximización del interés o del bienestar personal, como puede ser la justicia social o el bienestar de la comunidad” (Sen 2000 324). Los agentes económicos, y los individuos en general, son capaces de comprometerse con aquello que consideran justo o correcto (Sen 2000 314).

Para Sen, el valor primordial del mercado no consiste en contribuir al crecimiento económico (valor meramente instrumental), sino a otro más profundo: servir de vehículo y mediación de la libertad. Por ello es importante perfilar las diferentes fuentes de información para valorar la riqueza y prosperidad. No basta el dinero ni el P.I.B., sino la calidad de vida y sobre todo la capacidad que tengan los ciudadanos para conducir la propia vida. Porque no es igual “bien estar” que “bien ser”.

Se trataría de lograr una libertad real, y no sólo liberal. Una libertad con un poder efectivo, *empoderador* y no sólo como no interferencia.

En consecuencia, el distanciamiento entre economía y ética ha empobrecido a la economía del bienestar. Porque, el fin de la economía es crear las condiciones para que las personas tengan oportunidades reales de elegir libremente el tipo de vida que les gustaría vivir.

5. La economía del bien común

Se entiende economía del bien común, a nivel general, como un proyecto económico abierto a las empresas y que pretende implantar y desarrollar una verdadera economía sostenible y alternativa a los mercados financieros en la que necesariamente tienen que participar las empresas. Se trataría de una alternativa real al capitalismo de mercado y a la economía planificada.

La economía del bien común se debe regir por una serie de principios básicos que representan valores humanos: confianza, honestidad, responsabilidad, cooperación, solidaridad, generosidad y compasión, entre otros. Según Felber (2012), este es un modelo de desarrollo en consonancia con lo que verdaderamente somos como seres humanos. Es en ese contexto en el que el ciudadano, en el ámbito empresarial y económico debiera comportarse como lo hace en la vida cotidiana, con sus mismos valores. Y eso es lo que haría, en parte, que el éxito económico y empresarial cambia de beneficio financiero a contribución al bien común.

La economía del bien común ni suprime los balances financieros ni prohíbe que las empresas privadas persigan beneficios, pero el beneficio financiero ya no es el afán empresarial sino un medio para el

propósito verdadero: prestar la aportación más grande posible al bienestar (Felber 2012 21). Para los defensores de la economía del bien común, aquellas empresas a las que guíen esos principios y valores deben obtener ventajas legales que les permitan sobrevivir, frente a los valores del lucro y la competencia actuales.

El balance del bien común, según subraya Felber, se mide en relación a cómo una empresa vive: la dignidad humana, la solidaridad, la justicia social, la sostenibilidad ecológica, la democracia con todos sus proveedores y clientes. La economía del bien común pretende como eje fundamental pasar de las dos coordenadas que rigen hoy la economía y la política (el afán de lucro y la competitividad) a otras dos “más humanas”: el bienestar y servicio a la sociedad y la cooperación. Ya hay algunos ejemplos de empresas⁶ que han asumido este modelo de manera voluntaria, cumpliendo los requisitos necesarios.

De todos modos, en el ámbito de la reflexión económica y filosófica, no nos podemos quedar ahí, sino que tenemos que encontrar las razones de este modelo económico, como las que desarrollado el economista y profesor italiano Stefano Zamagni.

5.1. La reciprocidad transitiva

La teoría económica de S. Zamagni hunde sus raíces en el humanismo cívico. Por ello no cierra la visión económica al principio del individualismo axiológico, que en el mercado se convierte en la búsqueda del máximo beneficio privado, o las que apuestan por ese colectivismo que acaba ahogando a la persona. Para Zamagni, la clave está en la persona, por ello el *principio de reciprocidad* tendría que conjugar en economía con el del intercambio de equivalentes.

Dice Zamagni que suponer que todos los agentes económicos actúan buscando maximizar su beneficio es construir una ficción, que anula los distintos motivos por los que las gentes actúan. Una reflexión que tiene que ver con un problema habitual, como nos recuerda Adela Cortina: “convencer a los economistas de que los valores por los que se vive tienen efectos en la vida humana toda, incluido el funcionamiento del mercado, no es tarea fácil” (2012 9). Percatarse, en fin, de que el *Homo reciprocans* es también una realidad y no solo el *homo oeconomicus*.

La idea básica de Zamagni consiste en defender que la economía no puede continuar prescindiendo de la “gratuidad” para desarrollarse y potenciarse. Porque las relaciones interpersonales deben formar parte del núcleo duro de la ciencia económica.

De ahí que el problema, según el economista italiano, de la economía actual, no sea tanto el comportamiento autointeresado del agente económico, que también, sino la posición acrítica que la “teoría económico” tiene sobre el *homo oeconomicus* (Zamagni 2002 68)

El fondo de todo ello es que el bienestar de las personas, en tanto que es “estar bien”, no es reducible a la mera adquisición individual que logra satisfacer las “necesidades materiales”. La dimensión “estar bien” conlleva, dos tipos de capital complementarios; los “bienes privados” –de consumo- y los “bienes relacionales” –autorrealizativos- (Zamagni 2002 117). El primero es individual, el segundo depende de la reciprocidad.

Y, ¿qué son los bienes relacionales? Nussbaum ya se percató de esta pregunta y señaló que “son aquellas experiencias humanas en las que el bien es la relación por sí mismo; como puede ser el amor

⁶ En la actualidad más de 500 empresas de 13 países apoyan este modelo y lo llevan a la práctica. En la Comunidad Valenciana hay distintos ejemplos de éxito empresarial que se enmarcan en la economía del bien común. De ellos seleccionamos dos: La Fageda, una empresa social que lleva 30 años trabajando y que en 2011 facturó 14 millones de euros, y el proyecto Microvinya de Celler de la Muntanya, un modelo "de abajo hacia arriba" ubicado en la comarca alicantina de Muro de Alcoy, e impulsando el proyecto QuoMmon.

recíproco, al amistad, el compromiso civil, las formas específicas que nace y muere con la relación misma” (Bruni, 2005 552).

Pero más allá de esta definición, habría que advertir, según Zamagni, distintas características que están interrelacionadas:

1) *Reciprocidad*. Zamagni nos recuerda que a raíz de esta primera característica hay que tener cuidado de no confundir el bien común ni con la suma de bienes privados ni con el bien público. En el bien común, el provecho que cada uno obtiene por el hecho de formar parte de una comunidad no puede separarse del provecho que también otros obtienen. “Común es lo contrario de propio, como público es lo contrario de privado” (Zamagni 2004 19). El objetivo principal de la reciprocidad es generar relaciones genuinas que permitan satisfacer las necesidades autorrealizativas de las personas.

2) *Eficiencia*. Por esta segunda característica, Zamagni se percibe de que debemos perfilar un juicio sobre si los medios son adecuados al fin de la máxima realización (posible) de los intereses de quienes toman parte en el juego del mercado. Pero, a ello hay que añadir, “que hay otros valores como la libertad, la honestidad y la confianza que están presupuestos también del mercado” (2004:29). Porque si los agentes económicos no respetan los compromisos adquiridos y las normas legales vigentes, y lo más importante si no establecen una tupida red de relaciones de confianza, el mercado no puede funcionar.

3) *Fraternidad*. Esta última característica sería, para Zamagni, fundamental. Y la diferencia de la confusión habitual con Solidaridad. Porque este término significa un principio de organización social que permite que los iguales sean distintos, y, por ello, sólo se preocupa de satisfacer las carencias que sufren personas en cuanto a dignidad y derechos fundamentales. Sin embargo, la fraternidad va más allá ya que permite que las personas iguales en dignidad y en derechos fundamentales, expresen su plan de vida o su carisma de una forma distinta. Zamagni se preocupa, por tanto, por cómo las personas pueden llevar a cabo sus planes de vida buena

Consecuentemente, Zamagni no se contenta con la solidaridad, y prefiere recuperar la palabra genuina de fraternidad. Pero que no se confunda, ya que no se trata de filantropía, ya que su objetivo no son los resultados que puede generar, sino es la propia virtud libre y valiosa.

De todos modos, creemos que lo más importante aportación de Zamagni se encuentra en su concepto de “economía civil”, cuyo estudio parte de un muy valioso estudio de humanismo civil de los siglos XV y XVI, y de la escuela napolitana del XVII. Es decir una búsqueda a la etapa previa al desarrollo del capitalismo para vislumbrar que en su raíz estaba la *relacionalidad* dentro de la economía y se pregonaba un sentido de bien común.

El término de “economía civil” se debe a Antonio Genovesi, y fue acuñado en la segunda mitad del siglo XIX. La idea es la de conformar un mercado civil y civilizador cuyo correcto funcionamiento es condición de posibilidad de una sociedad más justa y, sobre todo feliz. Como afirma Patrici Calvo, “se trataba de un marco regulativo que permitía orientar la actividad económica hacia el bien común, dotándola del sentido civil necesario que la justifique y legitime moralmente” (2013 119). De sus seis rasgos básicos que propone Calvo (2013 120-121)⁷ cabe subrayar, aparte de los señalados ya con anterioridad, uno que es de gran actualidad dentro de la ética económica. Nos referimos a la confianza, que tanto en Genovesi, como en la actual ética aplicada a la economía, está considerado como un recurso básico para el desarrollo económico.

Otro aspecto ya resaltado, pero sobre el que hay que insistir, incluso enlazándolo con el capítulo dedicado a Sen, es el olvido que, según Zamagni, ha sufrido la teoría económica, es decir, la dimensión relacional. Desde esta perspectiva, el problema actual del desarrollo económico y social no

⁷ Comercio, interés, confianza, civilidad, reciprocidad y felicidad)

respondería tanto a una cuestión de falta de recursos, sino a una escasez de relacionalidad (Calvo 2013 123). Y esta perspectiva recíproca (transitiva) cobra sentido si se entiende la felicidad como autorrealización y no mera apropiación (Zamagni 2006 64-65).

En esta búsqueda de una lógica distinta, Zamagni apela finalmente a la sociedad civil, porque es el lugar donde se pueden potenciar los bienes relacionales que permitan a la economía volver a convertirse en un espacio civilizado y civilizador (Calvo 2013 131).

Sobre lo dicho, cabe advertir algunos puntos conflictivos que no debemos dejar de lado. Como ocurre con el tema de la solidaridad sustituido por Zamagni por la fraternidad. El problema es que la fraternidad se queda en el campo de los sentimientos y de la emociones, olvidando el momento crítico de la reflexión crítica. Ya que, como bien dice Patrici Calvo (2012 182), haciendo referencia a Adela Cortina, el *ligatio* que genera *obligatio* tanto con los demás como con uno mismo, remite al ámbito de lo moral al “reconocimiento recíproco” de la dignidad humana. Lo que quiere decir Cortina es que ya existe un vínculo anterior al don y que remite a la racionalidad práctica, a la búsqueda intersubjetiva de aquello que los seres humanos tienen buenos argumentos para la consideración de lo justo y lo correcto:

“de este reconocimiento recíproco nace también un vínculo, una *ligatio*, que es la que nos liga, y en consecuencia, nos ob-liga internamente y no desde imposición ajena. La fuente de obligación es entonces el reconocimiento recíproco de interlocutores, que se saben mutuamente imprescindibles para averiguar si una norma es justa” (Cortina 2007 161-162).

También acudiendo a Habermas, podemos observar que no puede haber solidaridad si no existe reciprocidad, porque, justicia y solidaridad no son dos momentos que se complementan sino “dos aspectos de la misma cosa” (Habermas 2000 76).

Como nos recuerda Calvo, la solidaridad, en el caso de Zamagni, está relacionada con la justicia, pero también con el “reconocimiento recíproco”, y “no puede haber solidaridad si no existe reciprocidad, aunque incondicionada, puesto que esta está intrínsecamente relacionada con el ‘reconocimiento mutuo’ de que me hallo ante un ‘otro’ que es absoluto, un fin en sí mismo que me da buenas razones para desear que se preserve dignamente” (Calvo 2012 305). La capacidad de estima la justa es la base de estos considerandos, por ello, subraya Calvo, la “economía civil” es una propuesta de máximos que le faltan las raíces de una ética cívica pública, los mínimos de justicia compartidos por sociedades plurales.

6. Imaginario socialdemócrata versus neoliberal

Una vez llegados a este punto, reaparece el término de socialismo, en su vertiente socialdemócrata, ya que este hunde sus raíces en el ámbito de la justicia y el del bien común desde la tradición rousseauiana. Porque la propuesta que se abre está en vislumbrar que más que una superación del Estado, como defensa de los intereses colectivos, de lo que se trata es de una amplificación del horizonte. Porque, a pesar de todo lo dicho, no significa que el Estado Social de Derecho deba desaparecer. Más bien, el Estado debe seguir manteniendo sus funciones, aunque haya retrocedido su papel como responsable único de lo público.

Por ejemplo, la globalización es un desafío, no sólo en ámbito de lograr una gobernanza mundial, sino en el de encontrar una forma política que pueda recoger la participación ciudadana en decisiones supranacionales. Y ello es así porque la sociedad civil actúa cada vez más de manera transnacional. Ni la ley ni el mercado son mecanismos suficientes para regular los comportamientos organizativos y dar solución de los principales desafíos económicos, sociales y ambientales.

Un renovado pensamiento socialdemócrata precisa de nuevas respuestas, que deben ir más allá del ámbito político. Y en ese más allá estaría el peso de la cultura, de la conformación de un imaginario socialdemócrata.

De alguna manera, funcionó dicho imaginario después de la II Guerra Mundial, ya que no sólo se hicieron políticas socialdemócratas, sino que la sociedad percibió también algunos valores⁸ que conllevan estas políticas. Un imaginario que definimos siguiendo a Taylor (2006), es decir, un imaginario social que no es sólo un conjunto de ideas, sino más bien lo que hace posibles las prácticas de una sociedad, lo que les da sentido. En otras palabras, Taylor está hablando de “orden moral” que no sólo supone una definición de lo que es justo, sino un contexto que ofrece un sentido para luchar por ello y esperar su realización (aunque sea de forma parcial). Un imaginario no se limita al conocimiento y aceptación de una serie de normas, sino que añade el reconocimiento de una serie de rasgos que hacen que ciertas normas sean a un tiempo buenas y realizables. Ideas que se desarrollan en lo que se denomina “opinión pública”. Un imaginario, en fin, que no sólo casa bien con la justicia, sino también esa fuerza que precisa una sociedad civil que defienda el bien común.

Pero este protagonismo de la sociedad civil, incluso de una economía civil, no quiere decir que debamos arrinconar a la política. Porque una cosa es decir que la política lo es todo, y otra obviar su importancia. La política todavía tiene mucho que decir y aportar en todo esto. Una política que, aunque haya reducido su poder frente al mercado, puede ayudar, debe ayudar, a fortalecer las organizaciones cívicas que protagonizan aspectos fundamentales de los nuevos modelos económicos. Una política, en resumidas cuentas, que colabora en elevar la conciencia de los ciudadanos sobre cuestiones tales como el desarrollo como libertad (Sen) y de la importancia de la reciprocidad y del bien común (Zamagni) en el ámbito de la economía. Y, al mismo tiempo que se potencia la actividad de regulación, es preciso alentar unas organizaciones de la sociedad civil que se conviertan en un contrapoder para que estas políticas se hagan realidad. Una posición socialdemócrata ajena a estos cambios resistirá mal la actual y triunfante ofensiva neoliberal (económica y cultural).

En suma, analizar la realidad, vislumbrar que la racionalidad económica necesita ampliar sus campos para estar al nivel de la heterogeneidad motivacional y comportamental observable en las interacciones entre agentes económicos. En todo caso, el fin es conocer estos renovados modos de pensar la economía, y las nuevas circunstancias, en beneficio de las viejas causas.

Bibliografía:

Álvarez, M. “El buen gobierno de las empresas”. *La responsabilidad social de la empresa: miradas desde la izquierda*. Madrid: Fundación Jaime Vera, 2007.

Arias X. C., Costas, A. *La torre de la arrogancia*. Madrid: Ariel, 2011.

Brecht, B. *El interrogatorio de Lúculo, El alma buena de Sezuán, El señor Puntilla y su criado Matti*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

Bruni, L.(2005) “Felicità, Economia y Beni Relazionali”, en *Nuova Umanità*, nº 159-160 (2005), pp. 553-565.

Calvo, P. *Racionalidad económica: aspectos éticos de la reciprocidad*. Tesis doctoral. Castellón: Universitat Jaume I, 2012.

“Economía civil desde una ética de la razón cordial”. *Ciriec-España. Revista de Economía Pública, Social y Cooperativa*, nº 79, 2013, pp. 115-143.

⁸ Los valores de igualdad y solidaridad, y no sólo de libertad, empezaron a hacer mella en la sociedad.

- Conill, J. *Horizontes de una economía ética*. Madrid, Tecnos, 2004.
- Cortina, A. *Ciudadanos del mundo*. Madrid: Alianza, 1997.
- Ética de la razón cordial. Educar en la Ciudadanía en el siglo XXI*. Oviedo: Nobel, 2007.
- “Prólogo”. *Por una economía del bien común*, S. Zamagni. Madrid: Ciudad Nueva, 2012.
- Crick, B. *Socialismo*. Madrid: Alianza, 1994.
- Felber, C. *La economía del bien común*. Barcelona, Ediciones Deusto, 2012.
- García, F. *Del socialismo utópico al anarquismo*. Madrid: Cincel, 1985.
- Gracia, D. *Fundamentos de bioética*. Madrid: Eudema, 1989.
- Habermas, J. *Aclaraciones a la Ética del discurso*. Madrid: Trotta, 2000.
- Held, D. *Modelos de democracia*. Madrid: Alianza Editorial, 1991.
- Jáuregui, R. “La responsabilidad social y la izquierda”. *La responsabilidad social de la empresa: miradas desde la izquierda*. Madrid: Fundación Jaime Vera, 2007.
- Marx, Karl. *Manuscritos; economía y filosofía*. Madrid, Alianza, 1985.
- Offe, C. *Contradicciones en el Estado de bienestar*. Madrid: Alianza, 1990.
- Sen, A. *Desarrollo y libertad*. Barcelona: Planeta, 2000.
- Taylor, C. *Imaginarios sociales modernos*. Barcelona: Paidós, 2006.
- Vargas Machuca, R. “Ética y marxismo”. *Concepciones de la ética*, V. Camps, O. Guariglia, F. Salmerón (eds.). Madrid: Trotta, 1992.
- Zamagni, S. “L’economia delle Relazioni Umane: Verso il Superamento dell’Individualismo assiologico”. *Complesità Relaiole e Comportamento Economico. Materiali per un Nuovo Paradigma di Racionalita*, P. Sacco y S. Zamagni. Bologna: Il Molino, 2002 pp. 67-128.
- Por una economía del bien común*. Madrid: Ciudad Nueva, 2012.
- Impresa responsabile e mercato civile*. Bologna: Il Molino, 2013.

LA CRISI DE L'EDUCACIÓ COM A CRISI FILOSÒFICA

Francesc Morató

IES Rascanya, Universitat de València

Abstract: Usually we, teachers, act as if we could avoid questions like: "what is a lesson?", "which is the difference between talking two, or more, human beings and reading, maybe the same or similar contents in a book or on line?", "does it exist a great difference between high school, college and university?" , or "what should be taught first, as ground of the rest, and what next?" My point of view is the answers, or not answers, to these questions imply very important philosophical decisions. Ignoring them would carry consequences in the whole process of growing and education. In some sense, we suffer in our job, day by day, the pressure from factors so modern such as scientific specialization, work division or political elitism. Anyway, we don't pay enough attention to use the legacy of philosophical tradition. Here, instead, I try to demonstrate how scarcely helpful is the tendency of continuous moving away and growing separating between formal, natural, human or social Sciences and Philosophy. Even when speaking of practical issues in business, politics, human relationships or everyday life. I intend to explain the need of philosophy above all, to fight against bureaucracy which gradually leaves its role as a means to serve theoretically our aims, and becomes master itself.

Keywords: High school, families, young nihilism, teaching bureaucracy.

Fins i tot per part d'aquells que lamenten la situació, la crisi *valenciana* de la filosofia en l'educació, particularment en l'ensenyament secundari, no passa de ser una qüestió gremial. En la major part de casos, els implicats semblen animats, encara que rarament en siguen conscients, del supòsit que reclou el problema en *assumpte de filòsofs*, que s'arranjaria -això confiant amb la sinceritat dels solidaris- amb un retorn al treball d'un ahir pròxim encara en la memòria de tothom. De fet, pense que no ha estat mai vençut l'optimisme de qui pensa que en un futur no massa llunyà, s'imposarà la sensatesa i les coses tornaran a ser més o menys com havien estat sempre.

La perspectiva d'aquest treball és ben diferent. En primer lloc, perquè nega el caràcter *parcial* del problema i, sobretot, nega que la resta de matèries que configuren els programes educatius poguen eixir-ne inafectades, i, al seu torn, no projectar-ne conseqüències. Subsidiàriament, també nega que el començament de la crisi coincideixa amb les retallades pel que fa als horaris o en la pèrdua efectiva de pes pel que fa als curriculum de les distintes especialitats. En aqueix sentit, és difícil replicar que la filosofia, si no morta, estiguera ja greument malalta des de que hom l'obliga a conviure amb col·legues que altra eina no empren per ensenyar la història que la memòria mecànica; per la matemàtica la invocació constant de la plena objectivitat, sense fer-hi esment a les discussions i polèmiques a l'interior del millor d'aquesta ciència. Unes ciències en conjunt -les que hem anomenat i les que no- que, en general i en l'àmbit de l'ensenyament secundari, semblen còmodes instal·lades en un positivisme tan acrític amb sí mateix i les pròpies possibilitats com ho era un segle i mig enrere. Que, a més, imposen uns mètodes, uns ritmes, unes prioritats. Si les altres assignatures han d'haver impartit tal contingut el dia D, sense cap possibilitat de modificació, ni que siga per una tan esporàdica com interessant discussió o polèmica suscitada a classe, aleshores a la filosofia li queda molt poc marge d'acció, tret del pur voluntarisme del nedar contracorrent, a l'espera que arribe una llei que certifique la defunció d'un malalt del qual, el seu entorn fa molt temps que hom en prescindeix.

Conseqüentment, erràriem greument si ens limitàrem a considerar la quasi impossible situació en què es troba l'assignatura, una mera anècdota esdevinguda després d'un seguici de decisions

desafortunades per part d'agents que en res no haurien pensat menys que en coordinar-se, mentre obeïrien la moda del temps que corre. Unes vegades, per fer lloc a altres assignatures considerades "instrumentals"; altres per introduir-ne de noves "actuals" (tecnologia - no pràctiques de laboratori de física, química o biologia; creixement espectacular del temps concedit a l'educació física). Altres en acceptar resignadament l'exclusió nostra de l'impartiment d'una assignatura en què, lògicament, teníem tantes coses a dir els professionals de la filosofia, com ara *Ciències del món contemporani*. Altres, en assistir impotents a un procés d'especialització precoç que omple el currículum de noves assignatures que difícilment poden funcionar un cop perduda la relació amb un tronc comú, les anomenades optatives. Fa molta anys, en la seua gra i pòstuma obra, *Genesi e struttura della società*, G. Gentile ja denunciava la vigència del que anomenava "prejudici de les vocacions", en tant que greument perjudicial per a qualsevol projecte d'educació integral. I abans ho havia fet el francès Alain amb l'habilitat que el caracteritzava:

Reclutament de l'èlit, instruir els que en són dignes. Som-hi; això, però, no és més que un començ. La idea cristiana ens empeny més enllà. En cas de dubte, cal batejar. La democràcia no s'hi pot equivocar. Descansa (mal que li pese) sobre les llums de tots, i sobre la instrucció, impartida amb més força, amb més obstinació sobre aquells que en semblen menys dignes. És un pecat contra la Justícia i la Caritat cedir front a les aptituds i permetre una elecció. Cert, aquesta elecció és cega; per a elegir cal conèixer. Hom es comporta estúpidament si accepta que la minyona, l'obrajera fabril, la carnissera decideix que el seu fill no faci llatí i ignore la poesia i les matemàtiques. En tant que el pitjor és que l'elecció dels pares és sempre la de l'infant. Significa, renegar dels vertaders ancestres. (Alain, 1986,-)

Evidentment que ací no puc ocupar-me de la coincidència del més gran filòsof en l'òrbita del feixisme, amb un dels porta-veus més originals del radicalisme francès. Em conforme amb que aquesta, diguem-ne, transversalitat ideològica, desperte la nostra curiositat. La qual, per força, ha de continuar finalment en acceptar el que és una retallada via nomenclatura: *Filosofia i ciutadania* - que o bé és un pleonasma o un deliberat engany del que la filosofia ha estat sempre: Ciutadania, certament... tant o més que la crítica de les seues versions planes i toves, políticament partidistes i interessades. A les políticament molt incorrectes *Consideracions d'un impolític*, publicades a la fi de la I guerra, T. Mann escriu: "la teoria segons la qual l'educació cívica seria l'educació, és pròpia d'un romanticisme dolent". *Romanticisme dolent* que em sembla, en canvi, és la religió professada per tots els ponents de normes educatives que, en menor o major intensitat, han fet el possible en els darrers trenta anys per retallar les hores de filosofia i que, per suposat, ni s'han llegit Mann, ni, si ho han fet, se'ls ha passat pel cap concedir-li algun crèdit. No fóra que per un moment, ni tan sols mínimament, hagués trontollat el seu evangeli de dogmes i certes, i que a continuació ho hagués fet el seu estatus. L'escriptor alemany encara en deia una altra de decisiva al detectar el que per ell eren trets fonamentals de l'educació moderna: l'elevació d'allò social a consagració religiosa i la implantació de la moral utilitària. La suma d'ambdós sembla exigir el sacrifici immediat de la filosofia, per força impertinent. Més endavant, trobarem alguna altra absència sorprenent entre les muses que han inspirat als nostres apòstols, tot i que ningú haja arribat tan lluny, per bé que anaven preparant el terreny, com el ministre Wert.

El més important és haver defugit, en els texts en què s'han plasmat els diversos currículums, el reconeixement d'una filosofia, des de la qual s'adoptaven uns criteris o altres. La qual, com tota filosofia seriosa, no pot evitar tornar una i altra vegada sobre les qüestions que la majoria creu poder contestar en plena coincidència amb l'esperit de la seua època. És a dir: no contestar, limitar-se a pujar-

se al carro de la majoria - la qual cosa pot ser de tot... menys Filosofia. I quines serien les qüestions que la majoria considera aclarides, una pèrdua de temps el retorn sobre elles? Per exemple, i en sentit propedèutic: què és la secundària? o, també: què és una classe?, quin el grau d'especialització que cal, o no, exigir a aquest nivell i a aquestes edats. Només un cop respostes aquestes preguntes, podrien aspirar a alguna coherència els calendaris i els horaris, la distribució del temps, les proves avaluadores amb vocació d'objectivitat. Si l'elecció és la contrària, si les preguntes filosòfiques queden sistemàticament postposades per necessitats burocràtico-defensives (que ens cobrisquen les esquenes), resultarà inevitable anar a cegues, no sabrem mai què podem esperar dels nostres companys, ni tampoc què podem oferir-los. Més en concret: més enllà del que diguen els temaris més o menys consensuats, mai no sabrem què és allò inicial amb què hauríem d'intentar engrescar per primer cop al neòfit de filosofia... i el neòfit de quasi tot. O haurà que consentir resignadament que cadascú campe per on puga, mentre constribueix decididament a la tan difosa creença que la filosofia és *subjectiva*, mentre que la ciència no es veu afectada per cap ombra de dubte en tots i cadascun dels passos que fa, ni tampoc en mirar enrere. Parle, òbviament, d'un nivell molt primari, però és que estic convençut que si no eixim al pas dels tòpics que arranquen ja del nivell primari, mai no podrem "salvar" la filosofia.

Abans del desplegament de qualsevol contingut erudit (com puga ser la història de la filosofia o tal o qual període o autor), abans d'instal·lar-nos en les còmodes i protegides dependències de cadascuna de les especialitats, hauríem d'esforçar-nos en demostrar que no hi ha millor instrument que la filosofia per deixar de ser un estrany al món. Per exemple, si un alumne es troba davant d'un currículum per força dispers i sense poder evitar l'aparença d'agregat de parts (especialitats), la filosofia podria dir-li que, malgrat totes les aparences, el nexa comú, vist sobretot des del temps actual, el constitueix el domini científicotècnic del món. Si es troba davant de la pluralitat de valors, la filosofia aprofitarà per reconèixer fins quin punt, malgrat la diversitat innegable, el món que tenim a la vora ha decidit el respecte de les majories, alhora que és ben conscient del suport tecnològic. Només a partir de l'aclariment del present i l'immediat, tindrà sentit el viatge cap al passat o l'allunyament tàctic del cercle que ens envolta i en què es trobem enxampats. Situació certerament descrita per U. Galimberti al seu *L'ospite inquietante*, que no és altre que l'adolescent en crisi crònica:

A aquestes formes de deficiència se sol respondre amb aquell conjunt de reformes en què es tracta de l'autonomia de la gestió, la revaloració de la figura del director, incentius materials, nous programes ministerials duts a terme en funció dels nous perfils professionals, sistematització d'estudis, comissions d'experts, informatització d'açò i d'allò altre, llibres de text magnífics, cursos d'integració, cursos de reciclatge. L'únic factor desatès és el freqüent desinterès emotiu i intel·lectual de l'ensenyant, directament traspassat a l'estudiant, que entre els bancs de l'escola, acaba per trobar només allò que hi ha de més llunyà i abstracte en relació a la seua vida, en aquella càlida estació en que el saber no reïx, per defecte de transmissió, a convertir-se en aliment de la passió i el seu trajecte de futur. (Galimberti, 2007, 40).

Cap ensenyant de secundària estranyarà aquest discurs, ni cap ensenyant de filosofia allò molt poc que se comptar amb nosaltres.

Segurament tots estarem d'acord en el fet que un dels trets més característics de la socialdemocràcia, sorgida de Bad Godensberg, ha estat la crida a la moderació, fins al punt d'haver, en la pràctica, abandonat objectius un temps considerats irrenunciabls per part de l'esquerra clàssica, tals com les superacions, o fins i tot: destrucció, si s'esqueia, de realitats tals com l'Estat o el mateix Mercat. Avui, per contra, no trobaríem gairebé ningú que discutira la seua existència. Moderació, realisme, prudència

han estat consignes inexcusables de la pràctica democràtico-esquerrana de les passades dècades. Excepció feta -mira quina casualitat!- del que hom li demana a l'educació. Ací no només han continuat els vells maximalismes, sinó que s'han radicalitzat. Ens hem acostumat a demanar-li a l'educació allò que no hauríem gosat demanar-li en l'ahir immediat al funcionament de la caixa on havíem depositat els nostres estalvis, ni li demanem encara avui al regidor d'urbanisme que tramita la requalificació del sol del qual som propietaris. Tant en un cas com en l'altre, temem -vulguem o no, ho confessem o no- interferir en el procés tècnic i fer que, al capdavant, el remei siga pitjor que la malaltia... tot i que després acabe demostrant-se que la malaltia encara era molt pitjor del que al seu temps hom sospitava. Durant un temps, però, pocs són els que dubten que tècnicament parlant, cal deixar fer i no interferir-hi. Aquesta és l'actuació coherent des de que hom considera que la divisió del treball, l'acotament de l'àmbit d'investigació i l'especialització científica, primer, no només són indefugibles (cosa que ningú no discutiria), sinó que, a més i sobretot, són hegemònics; fins el punt (i aquest és el seu segon tret) que saben poder permetre's un xic d'arbitrarietat. En termes més concrets, vull dir que ningú no demana -ni espera- al banquer o al regidor que siguen plenament, *totalment* democràtics en les seues decisions, en l'espera -això sí almenys mentre dura la confiança- que faran el millor, és a dir: el més convenient.

Totalitat (panta) és una categoria de plena filiació filosòfica. Al seu torn, Hegel diu que "la veritat és el Tot" i molt abans Heràclit parla d'*en panta*. Certament, la història de la filosofia recull altres tendències, algunes d'oposades. De l'escepticisme, materialisme i atomisme antics als moderns atomisme lògic i filosofia analítica, hom palesa el capteniment i desconfiança front a la retòrica, les grans declaracions de principis, les síntesis agosarades i impacients. Ara, la filosofia és aquell gènere que, per principi, no pot estalviar-se la mostració de les pròpies regles amb què opera. En aquest cas concret significa que estem obligats a la retòrica -i qui sap si fins i tot també a una certa altivesa, imperdonable per aquells que no ens estimen massa- fins i tot en esforçar-nos en ser prudents, cautelosos i no aixecar castells en l'aire sobre modestos resultats. Estic convençut que no hi ha ningú més descarat que nosaltres - en el sentit que tenia el mot per a les velles del meu poble en aplicar-lo als xiquets que no sabien callar-se'n una, entre els quals, com a futur entès (deixem-ho així), crec que em contava. També és, almenys segons Xavier Rubert, una característica de Susanita, l'amiga de Mafalda. Això no passa, òbviament, perquè fem malament la nostra tasca, sino, precisament, quan la fem millor - almenys com jo esperaria que ho féra algú que admiràs i respectàs. Evitar la improvisació i les derives perifèriques pot-ser siga obligat en explicar una ciència (tan se val si és natural, formal, humana o social), però resulta letal per al quefer imaginatiu de la filosofia. Senzillament, perquè la filosofia no pot prescindir del vagareig de la imaginació. Com tampoc pot prescindir d'un grau de concentració que és el que fa possible el que Ehrenzweig deia *scanning*, mirada o intuïció omnicomprendiva, que ell aplicava a la recepció de l'obra d'art, però que anys d'experiència m'han ensenyat que és igualment benfíciosa per a la filosofia.

Això, però, està ben lluny de significar necessàriament dispersió i caos. Es tracta només de la conseqüència lògica quan un ha decidit no procedir -o procedir obligat i amb desgana- a l'acotament arbitrari d'un camp d'investigació. Deixem que tracte d'explicar-me amb alguns exemples. L'economia actual, i abans que res: aquella que d'una manera més o menys elemental, les nostres escoles ensenyen a primer i segon de batxiller com a optativa i abans pot haver aparegut puntualment en les Ciències socials de l'ensenyament obligatori, rarament se'n fa ressó d'allò que per a Aristòtil era particularment palés: la diferència entre Economia i Crematística. El més corrent és que des del primer dia de curs a l'alumne se li estiga explicant Crematística amb el nom d'Economia. Només un babau creurà que la cosa no passa d'ací, mentre es limita a passar pàgina amb tòpics tal com que "les coses canvien". El "canvi" següent serà el decantament per una lectura completament ahistòrica dels fenòmens econòmics,

on tindrà perfecta cabuda aquella suggerència d'un premi Nobel de l'especialitat que exigia separar acuradament problemes de producció de problemes de distribució. La qual cosa, dit en una jerga més impactant, significa que no importa tant el problema en augment de les desigualtats o, també, que cal fer l'impossible per desvincular Economia de Política. En aquest punt estarem en les antípodes de la Filosofia i haurem assolit les costes de la illa paradisiàca que alguns es pensen que és una ciència positiva. Ara, també les ciències positives -i l'economia no és precisament cap excepció- s'equivoquen -i fins i tot: fracassen- en allò que es raonable demanar-li no diguem ja a qualsevol ciència, sinó a qualsevol discurs impregnat de sentit comú i amb l'aspiració, tot el prudent i modesta que un vulga, de dir una part, almenys, o una perspectiva, de com són les coses, en el món - comptant que els conceptes i el llenguatge amb que tractem de copsar-lo, també en formen part. Els silencis, quan no directament els errors de l'economia, en la prevenció, diagnosi i superació de la present crisi, resulten exemplars. Això no obstant, no crec que siguin molts, almenys entre els membres de l'anomenada Comunitat educativa, els que ho tinguen en compte ni que siga per -no dic per decantar una decisió- per albirar una ombra de dubte a l'hora de triar una assignatura que és una ciència "de veritat" i, a més, conté un fum de possibilitats "pràctiques", traduïbles en "eixides" professionals. Personalment, tinc molt poques esperances, a diferència del que pensen els positivistes ortodoxos i encara més els *populars* que l'aportació de proves siguin tan decisives per determinar conductes. El que passa amb l'economia n'és ben representatiu. El pes del costum i de l'atavisme en tenen tanta o més de responsabilitat. Però costa tant de reconèixer!

Crec que en les últimes dècades hem encetat un camí, aparentment sense retorn, de bifurcació entre les ciències socials i la filosofia, ocasionant una ferida mortal en les en sí mateixa ja prèviament prou amenaçades "lletres". Certament, sé que el que acabe de dir no resistiria una crítica provinent d'una posició mínimament formada, per no dir un poc erudita. Però he promés partir sempre en aquesta intervenció, independentment d'on arribem, i com a professor de secundària que cada dia va a les trixeres (segons expressió de J.A. Marina), partir d'allò més immediat, que, en aquest cas: suposa afirmar als quatre vents que "la filosofia és de lletres", o no afirmar-ho, però creure-ho fermament o, encara pitjor, que és una *maria* que en res ha de contribuir a la realització del futur fet de seguretat i beneficis a l'alça, gràcies a la inclusió amb professions d'èxit, que les famílies reclamen. El cert és que a diari veiem com augmenten les hores de les ciències humanes o socials (de les altres en parlarem després), mentre es redueixen les de filosofia. No sé que en pensarien James, Dilthey, Weber, Moore, Aron si alçaren el cap i es trobarem com la seua obra avui s'utilitza com a arma llençada contra la disciplina en què es formarem. Encara que, potser, sospite, que encara n'estiga passant una pitjor. Que s'estigues impartint unes *ciències socials* en què aquests autors hi figuren ben escassament i, si de cas, com a simpàtic passat d'un present contingut en el llibre de text, que és allò realment important, *actual i pràctic*. No són fantasies: si ho ha fet la facultat corresponent de Psicologia amb la Psicoanàlisi, pràcticament desaparegut com a aportació digna de respecte i consideració en determinades facultats, cap altra ciència, social o humana, hauria de sentir-se a recer. Tindríem així una psicologia, pedagogia, sociologia, economia que es considerarien elles mateixa científiques i impartibles a condició d'oblidar el seu passat gloriós, per no dir: el seu passat filosòfic. Si dubten del que dic, només tenen que fer una ullada sobre als llibres de text, als seus criteris del que consideren imprescindible per a una iniciació. Crec que proven sobradament el que dic. En el fons, repeteixen la mateixa jugada que hem vist en el cas de l'economia. La podríem resumir en l'equació: ciència com més allunyats ens mantinguem de plantejaments filosòfics que no defugen el clarobscur o l'ambigüitat; veritats que puguem resumir en frases de mitja línia i ressaltades en negreta, fàcils de memoritzar tant com d'oblidar un cop passat l'examen; saber enllaunat que no toque cap fibra afectiva ni, encara menys, desperte curiositat que empente a seguir cercant i seguir creixent.

Fem ara una intermedi i després d'haver-nos ocupat de l'atac sofisticat que contra la filosofia exerceix certa manera d'entendre les ciències humanes o socials, i abans d'ocupar-nos del corresponent que li propinen les ciències formals i naturals, ocupem-nos d'una mera qüestió de logística - sempre hi ha algun poc-solta obsessionat en la incapacitat dels filòsofs per resoldre *qüestions pràctiques*. Des de que vaig entrar en aquest ofici en què he desenvolupat l'engròs de la meua vida professional, i fins que me'n vaja d'ací poc, he assistit a successives onades -diguem-ne- *disciplinarietes* seguides, per sort, d'amplis períodes de desmemòria en què les coses han tornat a anar com han anat en la major part del temps del que hom té memòria. De repent, determinada junta directiva imbuïda de l'espirit d'una nova llei i amb afanys regeneracionistes, s'entestava en complir estrictament els horaris, informar als pares de les faltes en el mateix moment de produir-se, impedir les entrades i eixides d'alumnes del recinte fins i tot en horari d'esplai etc. ... De vegades aquestes mesures contradeïen altres sostingudes ahir mateix. El cas més xocant és el següent: vam començar la transició educativa exigint la inserció dels centres en els barris i en la societat, i durant uns anys la cosa més o menys funcionà. Després, però, arribà la LOGSE i sobretot una obsessió per part de les autoritats només superficialment laiques: la de palesar el dret de les famílies a disposar del seu fill a través del control del centre, segons el model patriarcal de sempre. Es pretenia que comunicació família-escola fóra fluïda, cosa que tots podríem entendre, però també -cosa molt més discutible- que fóra homogènia. A l'estil de l'escola privada, car, un acudeix a l'escola privada per tal de garantir que l'*ideari* serà el propi de la llar. El resultat fou que vam haver d'oblidar-nos d'interaccions amb el medi sociocultural i posar reixes com més efectives millor. Les quals, inevitablement, generen tota una picaresca per ser burlades, no menys que una pila d'obligacions per al pobre mestre que ha de contraatacar. ¿Per què conte aquestes històries que al nou vingut a la professió li semblen batalletes de l'avi? ¿què tenen a veure amb el nostre tema? Els estudiants de filosofia de la meua generació, però també d'altres especialitats com psicologia o antropologia, recordaran, potser, que hi hagué un temps en què llegíem coses com *La mort de la família* de D. Cooper o els escrits de R. Laing i al Rimbaud de "famílies quan us he odiat". En general, hi havia en l'ambient un cert qüestionament de la família, que no dic que haja deixat grans resultats, ni encara menys del que podíem esperar. Ara, tampoc semblen haver-se realitzat els projectes de Marx i això no els trau res del seu interès. I després, utopies al marge ¿no serà que tot acaba deixant resultats encara que no previstos per ningú? Hauria que veure, fins quin punt l'autoritat patriarcal gaudeix de bona salut o ha augmentat la tolerància dins de l'*interior* familiar, per exemple, del 1970 ençà. El cas que aquests discursos alternatius han preocupat molt poc als nostres diferents redactors de les lleis educatives. El seu discurs té molt més de catòlic que de qualsevol altra corrent de la modernitat. No llegir, no reparar en els autors citats, i altres, representa altra estocada a la Filosofia i el motiu pel qual qui intenta ensenyar-la acaba passant-se l'esplai vigilant que els alumnes no se salten la reixa. Quan dic aquestes coses sempre hi ha algú que creu véncer-me per KO en replicar-me, mentre s'erigeix en porta-veu privilegiat de la república dels assenyats: "jo vull saber on està el meu fill" - com si jo volguera el contrari! i, sobretot, com si els mètodes emprats tal com van les coses serviren per quelcom més que per buscar un culpable que la pague, si és que passa alguna desgràcia. Suposant que tinga més sort, així i tot, d'ací que es jubile veurà com s'arronsa el seu temps de formació i recerca en ell mateix, mentre augmenten sense límit les tasques "assistencials", de vigilància i càstic - qui havia dit que els materials de què se servia Foucault s'esgotaven en les primeres dècades del segle XX? Si pensen que exagere, només els diré que fa només uns dies i després d'una onada de robatoris, el meu claustre li ha estat comunicada la decisió del Consell escolar d'aprovar la instal·lació de càmares, de moment al pàrking... Si ens ho haguessen dit poc anys enrere...!

L'altre percentatge importantíssim del temps del mestre de secundària és el destinat a programacions i memòries, que cada dia l'administració i les famílies volen més detallats, i els professionals s'avenen per tal de no ser trobats en falta i, en qualsevol cas, anticipar-se a les tormentes que ens poden esperar en la relació amb els pares, sobretot quan no hem aprovat als seus fills. Certament, no és una exigència privativa dels filòsofs, però són aquests aquells que l'hauríem de patir més. Per bé que no se m'escape que hi haurà gent del gremi que, fins i tot, argumente que és per això que ens paguen, i no per estar el corrent de les últimes tendències i investigacions que es fan arreu del món. He vist tants col·legues sucumbir a l'encís de la burocràcia, fins al punt d'oblidar gairebé allò en el qual es formaren! Tot i així, els filòsofs tenim Emerson que es preguntava: "pot Shakespeare parlar de Shakespeare, el matemàtic de les pròpies teories, l'heroi del propi heroisme?", no serà més lògic que part de l'èsser Shakespeare, matemàtic genial o heroi no passe per no tornar contínuament sobre els propis passos, car no poden perdre energies per tal d'anar sempre endavant? Croce, en el mateix sentit, també avisava de la repugnància de l'esperit en haver de retornar a allò ja fet, per reprendre-ho de bell nou. Doncs bé, els petits filòsofs que ens esforcem en l'ensenyament de la matèria, cas d'identificar-nos amb el model que se'ns proposa, haurem d'exercir d'antiEmerson o antiCroce. Ningú no s'ha de preocupar ni del nostre progrés ni de les nostres llacunes d'ignorància. Si no tenim temps, si se'ns prohibeix la improvisació, si no es valora la formació continuada, si mil ulls miren la lletra i cap l'esperit, no quedarà altre remei que formular: per què la filosofia a l'escola? o, un cop posats: per què la filosofia a qualsevol indret?

Deixem ara que cite a un clàssic:

què passa? Doncs que són els pares els que els mereixen els pitjors retrets, perquè no volen que els fills puguen sota una disciplina severa. En primer lloc, funden les seues esperances en l'ambició. Després, quan s'afanyen a fer reals aquests desitjos, avien el fòrum jovenalla encara verda de coneixements i infonen l'eloqüència, la inigualable grandesa de la qual reconeixen, en nens gairebé d'engué. Si permetiren que les tasques es feren pas a pas, de manera que els joves estudiants s'amararen de les lectures serioses, que es formaren les consciències amb els preceptes de la filosofia, que proferiren paraules en estil vigorós, que escoltaren amb cura allò que volgueren imitar i es ficaren que tot el que agrada a la canalla no val res, aleshores aquella gran oratòria recuperaria el seu pes i la seua autoritat. Ara, però, la quitxalla fa el trapella a l'escola, el jovent és la riota de tot el fòrum i, cosa, més vergonyosa encara, a les velleses ningú no vol reconèixer que, de jove, va estudiar malament. (Petroni, 1988, 18)

Si no fóra per la referència al "fòrum" qualsevol pensaria que només es tractaria d'una de les proclames habituals dels ensenyants que anem per a vells i ens enrabíem amb el tram final del que ens ha tocat viure en la nostra vida professional. Però no, pertany al *Satiricó* de Petroni i corprén el que es diu a l'última frase: l'oblit ancestral dels errors comesos per un mateix per tal de poder-los repetir fil per randa. Mentida pactada que, però, resulta irrenunciable perquè tot continue igual. Això explicaria que tantes "renovacions pedagògiques" hagen quedat no només en un pur no-res, sinó que s'hagen convertit en el millor mitjà per ocultar que hom està incorrent en els pitjors errors de sempre. Mai com ara s'han fet tants exàmens, mai com ara hi ha tant de neguit dins les aules, mai com ara l'amenaça de les notes constitueix l'únic mitjà de mantenir unes mínimes condicions de convivència. Mai com ara havia crescut tant la desconfiança alumne-mestre. I el que pot convindre per a mantenir una aparença de normalitat en altres assignatures (ja s'apanyaran si es conformen amb tan poc), resulta letal per a impartir filosofia que -tots hi coincidirem- s'avé poc a la proliferació d'exàmens, amb el stress i amb

les amenaces. ¿En quants fragments hauríem de dividir els texts de Plató, Descartes o Nietzsche per tal que la, per altra banda comprensible, facilitació no acabara per perjudicar el *scanning* de què parlàvem abans? ¿Quin favor li farà a l'aprenentatge que hom espera de la classe de filosofia si va seguit, avui, d'un examen d'història i, a rengló seguit de la classe de demà d'un de matemàtiques?

Com ja hem dit, els processos de divisió i especialització del saber són un obstacle. Ara, l'obstacle no és insuperable si se'l mira amb honestedat i generositat intel·lectuals, si se'l manté dins dels límits en què pot resultar útil i hom no el trasllada mecànicament a un àmbit en què pot resultar perjudicial. Tractaré d'explicar-me. Avui es parla molt de l'ascens dels populismes arreu del món, també a Europa, i poques vegades hom relaciona aquest fenomen ni amb la filosofia ni amb l'educació. Els *especialistes*, periodista o científic social, diuen no dispondre ni de temps ni d'espai per entrar en aquestes "subtiletes", al més que poden arribar és a no negar-li interès a la cosa, tot i que ells prefereixen, per sobre de tota altra consideració, fer-se entendre amb missatges fàcilment assimilables, que "peguen", que volen d'un oït a l'altre, que no els aturen les diferències de formació, que tothom se senta anacrònic cas de prescindir-ne. Així un polític, E. Galli della Loggia, jutjava el primer triomf de Berlusconi com el triomf del "sentit comú" de "l'home del carrer" interessat per qüestions "concretes" (salari, vacances, consum) i no per les grans qüestions ideològiques que sempre han sorgit preferentment a l'interior de l'esquerra. D'antuvi, em fa molta gràcia allò que sentim tan a sovint "problemes concrets que preocupen als ciutadans". Primer de tot hauria que preguntar-se si existeixen "els problemes abstractes que no preocupen ningú" o, si, altre cop, incorrem en un pleonasme. En aquest cas, però, es tractaria d'un pleonasme més que ingènuament explicatiu, interessat. Si per un moment fem cas a la lògica hegeliana, no hi ha cap determinació que pugui subsistir sense negar el seu contrari i, conseqüentment, d'una manera o altra, unida a ell. Així "problemes concrets que preocupen a la gent" suposa l'existència de "problemes abstractes que deixen a tothom indiferent". I si fem costat a la lògica del "sentit comú" i de "l'home del carrer", o, gràcies a la filosofia, m'he fet molt mal pensat, o molt m'haig de témer que els "problemes abstractes" són els nostres de filòsofs, sí, però amb el mateix dret, de matemàtics, de físics, d'economistes seriosos, els quals, pel seu bé, no haurien de romandre indiferents a allò que hom vol fer amb nosaltres. "Abstracte" en la semàntica de científics socials com el que citat, però també per part d'un ús del llenguatge extremadament pervers, és sinònim d' "inútil". ¿I qui amb dos dits de trellat pot creure que el matemàtic en ocupar-se dels problemes que li suposa, posem per cas, el concepte d'"infinit" que, al capdavant, fa costat al que puguem especular de física i d'astronomia, fa quelcom d'inútil? I segur que ningú dels ací presents ignora que la definició aristotèlica de la física ha resistit tots els canvis de paradigma ¿pot ignorar-ho qui ensenya física, tot i que els filòsofs l'atruquem cap el significat de l'Esdevenir, no per desig de complicar-li la vida sinó en un intent de demostrar que el significat ha romàs intacte, tot i no negar la importància dels canvis esdevinguts? Problemes com aquests els trobarem en totes i cadascuna de les ciències i són els que un pensador actual, Emanuele Severino, ha tingut en compte en la resposta que li dedicà al polític porta-veu del sentit comú:

No hem d'oblidar que tota gran cultura, també la científica, sempre qüestiona el sentit comú i les conviccions de l'home del carrer. Només amb aquesta condició hi ha cultura i la societat intenta nous camins. Fins i tot en mostrar la cultura que la saviesa comuna és el sentit comú i que l'home que se n'ix millor és el del carrer, àdhuc en aquest cas, sentit comú i home del carrer han estat qüestionats, atès que els arguments esgrimits per mostrar la superioritat de l'home del carrer, no és troben al carrer. Més aviat: ha calgut eixir-se'n del carrer per acabar demostrant que el millor hauria estat no haver-ne eixit... Si tot això no és veritat, tanquem les escoles, de les elementals a les universitàries (tot i començar,

potser, per les públiques). Així, és possible que l'esquerra pugui guanyar les eleccions i en un poble de cretins, el cretinisme d'esquerres s'alternarà assenyadament amb el de dretes. (Severino, 1997).

Es per tot això que no crec en la viabilitat d'una defensa numantina de la filosofia que no faci, simultàniament, els comptes amb totes i cadascuna de les ciències. Ni crec que pugui mantindre's l'educació que s'enteste a no reconèixer el seu lligam secular amb la filosofia. Clar que això, dit així, pot semblar poca cosa més que un prejudici, propi a més de qui nasqué, i ha passat bona part de la vida, abans de l'era digital. A la qual, si no m'equivoque, li agraden poc les idees complicades, carregades de matisos que no defuguen la cara inesgotable i ambigua de l'existència, ni les oracions subordinades. Ni, encara menys, li agrada la intimitat. En aquest aspecte -cal reconèixer-ho- no és tan innovadora i, més aviat, es limita a fer un altre pas d'una llarga tradició cristiano-comunista per a la qual, individu i intimitat són poca cosa: poc més que pecat, culpa i desviació de l'ortodòxia. Allò important, en qualsevol cas, és el col·lectiu i públic. Res estrany, per tant, que les xàrcies -i molt més la mentalitat vigent i majoritària- empenyen al *contacte* continu, a l'exhibició permanent del privat i, sobretot, a evitar la reflexió i el replegament sobre un mateix, no fóra cosa que se'n derivaren atacs de malenconia... La revolució telemàtica ha donat nou impuls al que en un text, més ambiciós que l'actual i pendent de publicació, en dic *ideal higienista* de l'esterotip del jove “esportista i faldiller”, acompanyat òbviament de la corresponent versió femenina i enriquit amb noves aportacions que han superat la duana dels prejudicis socioculturals, com ara la incorporació del jove gay a aquest univers de simplicitat i tolerància, en què si sobra algú és, precisament, la filosofia.

Imaginem que entre les raons del ministre Wert per declarar la guerra a la filosofia tal com ho està fent, figurara la dada, ben contrastable, que representa l'escassa adquisició, no dic d'erudició filosòfica, sinó de cert esperit crític per tal que l'enginyer, l'historiador, el pare de família (per posar alguns exemples) de demà mateix, simplement, de tant en tant almenys, aplicaren a sí mateixos certa crítica, autoexperimentaren amb una cura d'ironia, i així, posem per cas, l'enginyer acceptara una ombra de dubte sobre el que li mana la seua empresa o sobre el que incontrastadament li fou imposat com a valors des del polític, l'historiador sobre el caràcter *públic* de les dades i el pare de família sobre les actituds adoptades en un fill determinat que no sembla que acaben de funcionar. Si l'ombra de dubte es produïra, crec que els tres anys que qui fa el batxiller té contacte amb la filosofia, podríem considerar-los ben emprats. Menció especial, pel cert relleu que ha assolit en l'opinió pública, mereixeria la invitació dirigida a l'economia, avui controlada, des dels centres polítics i universitaris més importants del món per partidaris incondicionals de l'anomenada *Teoria convencional*, plenament neoliberal i monetarista, en què noms com el de Keynes i Galbraith no passen de ser deixalles del passat i en què la presència de la història es vol minimitzar front a la matemàtica.

Pensem -i és pensar amb molta generositat!- que el ministre Wert en prendre les decisions que ha pres i que tant perjudiquen els nostres interessos gremials (no veig raó per no referir-me a ells si tothom defensa els seus), haguera comptat en el fet que l'assignatura no compleix objectius – comptant sempre que el objectiu fóra crític. Certament, una majoria dels nostres alumnes acaben la secundària sense saber què fer amb -ni encara pitjor: què és- la nostra disciplina. Ni tan sols saben *com* l'han d'estudiar. Ni com han fet amb les anomenades Lletres, ni com han fet amb les anomenades Ciències. El balanç és sense dubte de desolació. Continuant amb aquest exercici de magnanimitat, podem fins i tot comprendre el ministre. ¿per què hauríem de mantindre allò que incomoda a la majoria i què és incapaç de presentar un balanç del considerat útil? Ara bé, per la mateixa regla de tres, tampoc hauríem d'estranyar-nos que els especialistes, cadascun en el seu cas, no replicaren la decisió de l'empresa de foradar la terra per allotjar gas, de mantindre l'economia convencional amb totes les conseqüències doloroses que comporta, de la història (i en general de totes les ciències humanes)

empenyades en no deixar pistes sobre la seua filiació filosòfica, que, al capdavant també és metodològica, política i, per què no?, ideològica. Per bé que aquest siga un concepte d'ideologia que, a diferència d'aquell altre tradicional, no il·lumina el procés prèviament, prevenint tots i cadascun dels seus moviments a la manera d'una *forma* o *idea* exemplar, sinó des del seu final en què la idea s'improvisa al final i a corre-cuita, mentre confereix un aire de respectabilitat, ordre i càlcul a allò que, en origen, no ha estat sinó adició acumulativa de disciplines orientades per una vaga utilitat a conformar... el dia de demà. I és ací que ja no podem continuar confiant amb el Sr. Wert. A l'igual que, a jutjar per les seues obres, tampoc ho hem pogut fer amb cap de les polítiques educatives anteriors de les diverses lleis i decrets des de la meitat dels anys 80 ençà. De manera que hi ha consens en allò de témer la filosofia, o menysprear-la. Per a uns no ens esforcem prou per fer-nos entendre, per a altres estem superats i sobrem. Fem front a la primera de les dues objeccions.

En primer lloc, sempre m'ha sorprès que nosaltres, filòsofs suposadament, ens hàgem de fer entendre per part de la nostra audiència de manera espontània, sense haver de vèncer cap obstacle. Si això fóra possible, seríem els primers en agrair-ho, per som suficientment realistes per saber que no és tan fàcil. Com es desprenia poc abans del text de Severino, la filosofia, no menys que la ciència, exigeix un distanciament -no una destrucció, ni una expulsió- del sentit comú i de la imatge natural del món, qui sap, fins i tot, si no acaba per discutir el caràcter arbitrari de la línia divisòria entre la naturalesa i l'artifici, junt a altres principis tan "inamovibles" fins ahir mateix com l'extensió tret definitori de la matèria, o l'"alteritat" entre matèria i energia. Opinions que, certament, continuen formant part en no poca mesura de l'anomenat "sentit comú", per bé que forme part de l'essència d'aquest el fet de deixar conviure al seu interior posicions contraposades i incompatibles, encara que no necessite ser-ne conscient almenys en la seua vessant més aparent i mundana. Així no és res extrany que ens topem amb companys de física que, però, continuen fent com si ningú haguera discutit mai l'hegemonia del sentit comú i, conseqüentment, hom poguera continuar *fent com si* matèria fos igual a extensió, o *com si* matèria i energia estigueren condemnades a ser *dues* en qualsevol circumstància. Evidentment que no atribuisc aquest comportament al fet, completament improbable, que mai no n'hagen estat informats per part de les institucions educatives a les quals assistiren. No, la cosa és més subtil i cal atribuir-la a la convicció -part també de l'anomenat "Sentit comú"- que un, tot i haver estat informat, continua fent com si l'afirmació no afectara el dia a dia. D'aquesta manera, els professors especialistes, no filòsofs i que pertanyen a les ciències o a les lletres, la qual cosa resulta indiferent a aquestes alçades, poden seguir el seu programa sense mirar massa al sòl minat sobre el que caminen, exposats, però, inevitablement a que l'anacronisme de la seua posició que en un moment els ha permés navegar sense entrebancs, en altre, en canvi, acabe per passar-los factura. No cal dir que trobaríem exemples en totes i cadascuna de les assignatures impartides a les nostres escoles.

Al preu assenyalat, elles són *fàcils* d'entendre, nosaltres no. Ens entossudim a furgar en els aspectes més ambivalents de la vida i el resultat és que som incapaços d'elaborar un saber de definicions i d'esquemes, transmissible en un tres i no-res, sense tensió i, avorridament amb tota probabilitat, però sense aquella *moira* específica atorgada a nosaltres que, entre altres trets característics, no ens permet mai donar una tasca per acabada, ni, encara menys, poder anar-nos a casa a la fi del dia deixant el nostre problema a l'aula fins l'endemà. Tant a la novel·la de Kazantzakis com a la versió cinematogràfica de Scorsese -parle òbviament de: *L'última temptació de Crist*- Crist, només baixat de la creu, pregunta a l'àngel, inquietant des del principi; "què farem ara dels altres que continuen al Golgota?" I l'àngel en una resposta gens angelical respon: "tu tira endavant". Sobra dir que ací l'actitud filosòfica, i també divina, la representa la preocupació de Crist, mentre que l'actitud científica, i escabrosament terrenal, la representa l'àngel enviat -com palesarem més endavant- no pel cel, sinó per

l'infern. El qual, però, mentrestant, va revestit de la més familiar normalitat: un poquet d'egoisme, un altre d'inconsciència, mentre un procura no mirar massa cap als costats.

No és això la seguretat, l'equilibri i la salut, fins i tot? Difícil de rebatre, per bé que, en aquest cas, hauríem de completar dient que la filosofia cau de banda de la malaltia i el desassossec. I la millor manera de no aconseguir entendre-nos seria la de voler-nos entendre sense cap esforç i amb la garantia plena que el viatge serà curt, comfortable i amb l'èxit assegurat.

Trist favor, d'altra banda, el d'una pedagogia centrada tant en la facilitació de continguts, fins i tot al preu de posar en perill l'interès que *a priori* pogueren contindre. Entenem, d'altra banda, que en adoptar aquesta pedagogia, la nostra expulsió del fòrum estiga pròxima. La filosofia és un gènere tràgic, en el sentit que seria la primera en voler-se fer entendre fàcilment, però també es la primera en reconèixer que l'eliminació de l'element ambigu acaba amb totes les seues possibilitats, a més, és clar, d'ignorar la sal de la vida.

Amb el que he dit, crec que queda també contestada la segona objecció. Em limitaré a recordar Leopardi que als anys 30 del segle XIX no s'estava de dir:

Crec i accepte la profunda filosofia dels diaris, que, matant, tota altra mena de literatura i d'estudi, sobretot si és difícil i desagradable, són mestres I llum de l'època actual...

Amic meu, aquest és un segle de nens, i els pocs homes que queden s'han d'amagar per vergonya, com aquell que caminava tot dret en el país dels coixos. I aquests nens volen fer en tots els àmbits allò que a les altres èpoques han fet els homes, I a més a més com ho fan els nens, de sobte i sense cap treball de preparació. És més, pretenen que el grau al qual ha arribat la civilització I que l'indole dels temps presents i futurs els dispense, a ells i als seus successors, per sempre més, de tota necessitat de suar i d'esforçar-se gaire per adaptar-se a les coses... Però, ¡visca l'estadística! ¡Visca les ciències econòmiques, morals i polítiques, les enciclopèdies portàtils, els manuals i les múltiples i boniques paraules creacions del nostre segle! ¡I visca el segle deneu!, que potser és pobre en coses, però molt abundós i ric en paraules (Leopardi, 2001, 271-2).

Quaranta-cinc anys després, el Nietzsche d'*Aurora* encara ho deia més sintèticament: “diners i opinions, quan ja no creieu en la filosofia” (af. 206). Més clar, aigua.

BIBLIOGRAFIA

Alain, *Propos sur l'éducation, pédagogie infantine*, Paris, PUF, 1986.

Croce, B., *La filosofia della pratica*, Napoli, Bibliopolis.

Emerson, R.W., *Ensayos “Leyes espirituales”*, Madrid, Asutral, 2001,

Ehrenzweig, A., *El orden oculto del arte*, Barcelona, Labor, 1973.

Galimberti, U., *L'ospite inquietante, il nichilismo e i giovani*, Milano, Feltrinelli, 2007.

Gentile, G., *Genesi e struttura della società*, Firenze, Le Lettere.

Leopardi, G. *Obretes morals “Diàleg de Tristany i d'un amic”*, Col.lecció El Trident, 2001.

Mann, T., *Consideraciones de un impolítico*, Barcelona, Grijalbo, 1978.

Petroni, *Satiricó*, Barcelona, Quaderns crema, 1988.

Rubert de Ventós, X., *Per què filosofia?*, Barcelona, Edicions 62, 1981,

Severino, E., *Il destino della tecnica*, Milano, Rizzoli, 1998.

REDES SOCIALES Y CIUDADANÍA ACTIVA: RETOS DE LA EDUCACIÓN EN LA ERA DIGITAL

Francisco Arenas-Dolz¹
Universitat de València

Abstract: Social networks have become areas of social interaction. The way people use social networks has an impact on their socialization and development. For all these reasons, it is important to observe these new spaces of socialization in order to understand the way in which people are living through. This essay focuses on social networks as an opportunity through which civil society can develop itself.

Keywords: social network, digital commons, new forms of sociability, new technologies and teaching.

Es difícil exagerar –en el limitado estado actual de desarrollo humano– el valor de situar a seres humanos en contacto con personas diferentes de ellos, y con formas de pensar y de actuar distintas de aquellas que les son familiares... Esa comunicación ha sido siempre, y lo es en especial en el tiempo presente, una de las fuentes primarias del progreso.

John Stuart Mill

1. Introducción

Las redes sociales están introduciendo nuevas formas de entender las relaciones personales y la comunicación social. Ante una globalización irreversible, los cambios que están generando las tecnologías de la información no solo afectan al cambio en los medios o herramientas con los que establecemos comunicación, sino a las actitudes, los hábitos, los valores y, en general, las nuevas formas de habitar el mundo.

¿Pueden las redes sociales promover actitudes democráticamente deseables en los comportamientos de los individuos? La creciente popularidad de las redes sociales ha abierto un nuevo debate sobre si Internet contribuye a que la sociedad se mantenga informada y que las personas puedan encontrar causas comunes y participar en la vida pública con los demás, o si más bien las redes sociales no hacen más que fomentar las relaciones superficiales, distraen a la gente de los asuntos públicos y les alejan del compromiso cívico.

Facebook, Google Plus, Twitter, Youtube, LinkedIn, PR Web, páginas web, blogs, foros y aplicaciones móviles son algunos de los canales con los que cuenta la sociedad para dar su opinión y apoyar activamente causas cívicas. El uso de los medios digitales crece día a día en todos los países, siendo los usuarios cada vez más participativos y creadores de contenidos y opinión, generando redes centradas en intereses comunes, que se convierten en nuevos medios de generación de cooperación.

¹ Este estudio se inserta en los Proyectos de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2010-21639-C02-01, “Ética del discurso, política democrática y neuroética” y FFI2012-35734, “Retórica y ficción narrativa de la Ilustración a los romanticismos (en las literaturas española, francesa, inglesa y alemana)”, financiados por el Ministerio de Ciencia e Innovación y con Fondos FEDER de la Unión Europea.

Debido a la interactividad que hoy facilita los medios digitales, la sociedad parece estar más consciente y ser más participativa que nunca. Una ola de espíritu colaborativo, implicación y empoderamiento ciudadano parece recorrer el mundo cada vez con más fuerza. Cada día surgen multitud de iniciativas de participación, de emprendimiento o de naturaleza comunitaria basadas en el uso de la tecnología y las redes sociales, que amplían y dan más contenido a esa idea de ciudadanía 2.0. Pero los problemas sociales no se resuelven con más tecnología, sino que paralelamente es necesario potenciar el desarrollo del pensamiento crítico, ético y político en la ciudadanía, para que, una vez empoderada, esta sea consciente de que en la actualidad los problemas a los que nos enfrentamos son globales.

Este artículo examina, por una parte, las oportunidades de la sociedad del conocimiento para vivir mejor y progresar equitativamente y plantea, por otra parte, cinco motivos principales de preocupación –la desigualdad, los vínculos sociales debilitados, la deliberación pública disminuida, el consumismo desenfrenado y el impacto de la erosión de la intimidad– ante el auge de las nuevas tecnologías. El propósito de este estudio no es hacer predicciones calamitosas, sino aproximarse al potencial educativo de las redes sociales para impulsar el voluntariado, el compromiso cívico y revitalizar el proceso democrático. Internet puede resultar beneficioso para la vida cívica, pero eso no justifica ignorar sus riesgos potenciales. Las redes sociales pueden ser una oportunidad para construir nuevas formas de ciudadanía más activa y convertirse en agentes de cambio social.

2. La sociedad del conocimiento

Las actuales características de instantaneidad, virtualidad, ubicuidad y gratuidad o de mínimos costes de las comunicaciones, la prevalencia del lenguaje textual, la multiplicidad y perdurabilidad de la imagen a través de los vídeos y la ubicuidad de los participantes de la *red* inciden en las actitudes y en el comportamiento del ser humano en su vida de relación social. De hacerlo física, verbal y materialmente con sus congéneres cercanos, ha pasado a *conectarse* textualmente y mediante la voz e imagen con lejanos e ignotos, ya no de forma individual sino en grupos que *interactúan* de forma simultánea aportando, recibiendo información y creando conocimientos.

Con el surgimiento de nuevos sistemas de comunicación que se han extendido con rapidez a todos los campos de la actividad humana, las instituciones y demás formas de la sociedad industrial –centrada en la producción y comercialización de bienes–, han sido aceleradamente sustituidas por las que viene impulsando de manera desenfrenada la sociedad del conocimiento que da prioridad a la generación de servicios e incorpora un nuevo continuum entre realidad y virtualidad a través de la red.

Esta aceleración en los avances de la tecnología está incidiendo de forma brusca, casi que violenta, en la vida, costumbres y comportamientos del ser humano, y –particularmente donde se ha ido extendiendo con rapidez– insta realizar cambios (Johnson 1997). Son retos y, por supuesto, oportunidades a los que tienen que enfrentarse los empresarios, responsables de la economía productiva; los del sector financiero que, hasta el momento, es el que más provecho ha sacado; los educadores, a cuya cabeza está la universidad, encargada de entrenar y formar el talento humano apropiado a las nuevas competencias sin menospreciar su función humanística; incluso las iglesias de diferentes credos religiosos que, para expandir su mensaje de consuelo y esperanza, emplean la tecnología para cultivar la red de sus fieles y mantener la fe; pero, de manera indelegable los políticos –los más rezagados en asumir estos retos–, que detentan en sus diferentes ámbitos la potestad rectora y compulsoria de las normas y de la adopción de decisiones que afectan a la comunidad humana.

2.1. De la sociedad industrial a la sociedad del conocimiento

La renovación de paradigmas, en el sentido de cambio en la prevalencia de un modo de pensamiento con características de perdurabilidad, marca los principales hitos de la historia de la humanidad. Los nuevos paradigmas y los consiguientes cambios bruscos e insospechados en los procesos productivos y en las instituciones políticas, sociales y culturales, conducen a *revoluciones* que también alteran la mente y el comportamiento humano. Tal fue el caso de la Revolución Industrial que en sus diferentes etapas produjo cambios significativos, históricos, en todos los frentes de la vida humana y de su organización social, como la Independencia de América y la Revolución Francesa, hitos de la humanidad, que se fundamentaron en el pensamiento libertario de los filósofos ilustrados de la época. El capitalismo industrial señala como objetivo central la producción de máquinas, herramientas que fabrican bienes, ya no de forma artesanal e individual, sino mecánica y en serie, en cantidades que, en grandes escalas, reducen costes con lo que se incrementa el consumo de los mismos. En ese marco, las tecnologías aplicadas al campo de la producción, distribución y consumo de bienes y servicios – tendientes a satisfacer las necesidades básicas del ser humano, y a crear nuevas necesidades–, continúan sustituyendo el trabajo material, la denominada mano de obra. El primero en asumir los cambios de la Revolución Industrial fue el sector productivo y su primer gran impacto lo sufrieron y asumieron los trabajadores respecto de su mundo espacial, pues se vieron obligados a desplazarse de su entorno rural, donde cumplían labores agrícolas, a las urbes donde había posibilidad de trabajo en las fábricas, aunque muy precaria comodidad para su albergue. Los cambios demográficos impactaron en las condiciones de vida y en el comportamiento de los flagrantemente urbanitas que decenios más tarde, tras padecer explotación y esclavitud, se agruparon en ‘uniones’ para luchar contra las injusticias que el sistema imponía a los trabajadores, hasta entonces desprotegidos de un Estado cuyos gobernantes se limitaban a registrar los hechos sin inmutarse. De esa continua lucha de clases surgieron razonamientos filosóficos, teorías económicas y nuevas ciencias sociales como la sociología y la psicología, mientras las fuerzas económicas y el desarrollo de los conocimientos produjeron modelos sucesivos de sociedad industrial hasta nuestros días, en los que se ha asomado la sociedad global y del conocimiento, mientras se resiste a desaparecer la anterior, vigente aún en más de las dos terceras partes de la población mundial.

Para comprender las características y la trascendencia de la sociedad del conocimiento es preciso tener en cuenta que primero fueron los avances veloces de las ciencias los que acrecentaron el acervo científico hasta una magnitud imposible de alcanzar la mente humana. Esa es la esencia, el contenido de la sociedad contemporánea. Luego vendrían las aplicaciones útiles o tecnologías seguidas, en algunos casos, de los medios para almacenar, difundir y enriquecer lo conocido. Unas y otros han dado lugar a la *revolución de las comunicaciones*. Primero mediante el sistema *analógico* cuyos logros ampliaron el radio de relación del ser humano, sacándolo de la ‘cueva’ en la que su red de conexiones era ínfima, aunque pronto comenzó a derrotar la distancia entre espacio y tiempo y su red se amplió. El telégrafo, el teléfono, la radio, el cine, la grabadora de voz, la televisión son muestras de esos avances logrados entre el siglo XIX y el XX. Más recientemente aparecería el sistema *digital* que, similar a la imprenta de Gutenberg, daría lugar a profundos cambios en las comunicaciones y en la cultura. El sistema binario o digital irrumpe de forma útil cuando se realiza la conexión a distancia entre dos ordenadores: *Internet*. Se transforma cuando, en 1989, se extiende planetariamente a través de una inmensa y variada maraña de conectividad universal, la *World Wide Web*. Es, de esa forma, como surge lo que se conoce como la *sociedad de la información* o la *sociedad del conocimiento*.

La crisis sistémica del modelo político-económico y las crisis coyunturales de diverso orden se potencian ante la avasallante sustitución del sistema analógico de las comunicaciones en el que la señal que transmite es similar a la original; en cambio, en el sistema binario hay conversión de la señal

original a un código de dos, los extremos, el 1 y el 0, o binario digital (*bit*), que requiere de nuevos aparatos para su reproducción y aplicación. El desarrollo del código binario simplificó de forma radical la información y la comunicación, creando nuevas posibilidades de convergencia entre lo que era previamente contenido o tecnologías desiguales. Algo similar sucedió cuando gran parte del mundo adoptó el sistema decimal y creó el dinero moderno, primera gran abstracción humana que facilitó que todo fuera reducido a un “único elemento común” aceptado por todos. La aplicación de esa abstracción sirvió para la ampliación de los intercambios comerciales y, en consecuencia, a la producción económica. Esto es lo que hace que el dinero sea el mejor precedente para entender la cultura digital. El sistema digital reproduce copias idénticas con lo que se reducen costes y se multiplican las posibilidades de comercialización e, incluso, puede conducir a la distribución gratuita de sus productos como es el caso hoy de la música por Internet. Pagando o de forma gratuita, es claro que las diversas aplicaciones de la tecnología digital están proliferando sin saberse hasta donde llegará su avalancha.

El acervo de información y conocimientos de todo orden, antes almacenados en anaqueles de bibliotecas, y en estantes, salas y paredes de los museos, hoy están disponibles a quien desde un aparato electrónico con acceso a Internet haga clic en uno de los *buscadores* construidos por expertos o, como en el caso de *Wikipedia*, por miles de *colaboradores* que han resultado editando y poniendo a consulta gratuita una enciclopedia virtual en 287 idiomas, lo que ha provocado el cierre de todas las que se publicaban en papel. En 2012, la última en suspender sus ediciones impresas, después de 244 años, fue la famosa *Enciclopedia Británica* que solo mantiene su edición virtual. Lo interesante de esta historia es que un grupo de personas comandado por PediaPress, anuncia que, gracias a una financiación igualmente colaborativa (*crowdfunding*), en agosto de 2014 presentará la versión impresa de Wikipedia en 1.000 libros de 1.200 páginas cada uno, para un total de 1.193.014 páginas, la que será desactualizada respecto de la virtual, pues durante su impresión habrá registrado nuevas entradas y añadido aclaraciones o precisiones las que, además, estarán disponibles en teléfonos móviles en regiones como África, región pionera en aplicaciones de teléfonos móviles a soluciones prácticas como la transferencia de dinero a regiones apartadas, hoy utilizadas por la banca universal. El resultado de tan novedoso proyecto editorial, a manera de un *flash-back* tecnológico, será donado a una biblioteca para su conservación para la historia.

Es evidente que la sustitución de la brecha espacio-tiempo por la fusión espacio-tiempo ha facilitado la globalización de la economía, particularmente la del dinero, que se multiplica de forma casi inconmensurable gracias a la instantaneidad en las transacciones, acelerando la implantación del capitalismo financiero y aumentando su poder, inclusive frente a los Estados hoy sometidos a los dictados del mercado. Además, de símbolo universalmente aceptado para facilitar el intercambio y fomentar el desarrollo, el dinero se ha convertido en objeto mismo del mercado, dando lugar a la expresión máxima del capitalismo financiero, que ha abierto espacios a la creación de productos, algunos de ellos ficticios, una de las causas principales de la actual crisis general en Estados Unidos y Europa con los respectivos reflejos en la economía mundial.

La abstracción misma del dinero –expresada inicialmente en monedas metálicas de valor real, luego en metales de menor valor y, finalmente, en papel-moneda–, cuyo control macro la asumió el Estado –y su funcionamiento a la banca–, progresivamente ha sido sustituida de por gracia de la tecnología y los medios: el dinero intangible de las tarjetas de crédito y débito, las transferencias instantáneas convertidas en diversas divisas y, muy recientemente, por la aparición de una nueva moneda virtual, el *bitcoin*, que carece de respaldo del sector público, pues no se conoce sus *emisores* y, sin embargo, empieza a contar con la aceptación de usuarios que la ven como medida de intercambio y como producto de inversión, posible de alta y rápida rentabilidad.

La cultura también es reconocida como el otro filón del patrimonio humano que se ha beneficiado con la instantaneidad de las comunicaciones. Tanto la cultura almacenada en bibliotecas y museos como la viva que late en millares de pequeños y lejanos lugares del planeta y se manifiesta en las costumbres, el arte popular en sus diversas expresiones, la música y las danzas que hoy se pueden colgar en la red, logrando influir e incrustarse en la cultura universal. Sin embargo, esa fusión tecnológica no es ilimitada por cuanto el tiempo de duración en la interpretación musical de una obra maestra siempre seguirá siendo la misma.

En virtud de la producción y venta masiva de aparatos y artilugios, así como a la programación de las diversas aplicaciones de *softwares*, la cibernética incide en el nuevo ordenamiento económico y social al facilitar que muchas de las actividades realizadas tradicionalmente por el hombre sean sustituidas por programas virtuales, eliminando puestos de trabajo, cada vez a mayor ritmo. De esta manera se confirma la tesis formulada por Schumpeter acerca de la *destrucción creativa o innovación perturbadora*, pues a la vez que la nueva tecnología elimina empleos, aflora la demanda de trabajo con perfiles distintos en cuanto a capacidades y habilidades, produciendo un desajuste en el mercado laboral al no existir aún oferta suficiente de talento humano que el nuevo ordenamiento productivo requiere. Persistir en la formación de talento humano para una economía ya superada y no hacerlo en las nuevas capacidades, o de forma insuficiente, fomenta la crisis social, la del desempleo creciente y generalizado, hoy común en los países desarrollados que, inmersos en políticas económicas globalizadas, siempre en busca del máximo rendimiento de capital trasladan sus industrias a otras latitudes del planeta en las que, dadas las tipicidades de su propio desarrollo económico y las condiciones del mercado laboral, sumadas a otras ventajas competitivas, les resultan más rentables.

Tal situación de desequilibrio se atribuye por lo general al sistema educativo, comenzando por las instituciones que en su conjunto conforman el nivel de la educación superior, en cuya cúspide está la Universidad, bien porque su paradigma sigue respondiendo al de la sociedad industrial y no ha asumido los cambios implícitos en la sociedad del conocimiento o está evolucionando lentamente. Lo cierto es que las tecnologías de la información y el conocimiento (TIC) están incidiendo profundamente en el sistema de educación superior. Por ejemplo, allí donde se han ido asimilando, la ratio entre profesor y estudiante en el proceso enseñanza-aprendizaje se amplía de forma exponencial gracias a la comunicación virtual, ubicua e instantánea entre docente y estudiante. El mejor ejemplo está en los Cursos en Línea Masivos y Abiertos (MOOC por su sigla en inglés), que afamadas universidades estadounidenses hace escasos diez años comenzaron a ofrecer de forma gratuita a través de sus plataformas tecnológicas y a cuyos cursos tienen acceso cientos de miles de estudiantes de todo el planeta y que las grandes corporaciones empresariales han decidido igualmente utilizar como medio para satisfacer, de forma directa y a la medida, las necesidades de formación de personal en las áreas deficitarias de la oferta universitaria. Todo lo anterior demostraría que, al menos, en cuanto a cobertura y productividad, el nuevo sistema puede ser más eficiente. Pero no se trata solo de cambiar unos medios por otros. Es necesario cambiar también los objetivos de la educación si se quiere contribuir a cambiar la sociedad.

2.2. *Del Estado-nación al Estado global*

Los sistemas y modelos políticos también son cuestionados por la sociedad del conocimiento mediante el uso de aplicaciones tecnológicas. La democracia representativa, tan descaecida hoy por la desconexión de los elegidos con los ciudadanos, consultados solo periódicamente en épocas electorales, tiende a ser sustituida por una democracia participativa, dialogante, de discusión en tiempo real entre gobernantes y gobernados, con tendencia a convertirse en una democracia directa, similar a la de Atenas en cuanto al empleo de la consulta a los ciudadanos, aunque incomparable en su

composición y cobertura. Ante esa deficiencia de conectividad con el gobierno, la sociedad civil comienza a organizarse en pequeñas redes integradas por ciudadanos movidos por intereses comunes que persiguen alcanzar su objetivo, bien de forma directa, sustituyendo al gobierno de manera puntual, o mediante mecanismos que lo complementan. En consecuencia, el tipo de relación entre gobierno y sociedad civil se ha alterado en favor de esta con lo que los contrapesos en la balanza de poder hacen que haya aumentado el de los ciudadanos y que hoy se inclinen en su favor las funciones de control y fiscalización llegando, inclusive, a cuestionar la legitimidad de los gobiernos mediante protestas masivas de diferente índole.

Las relaciones entre gobiernos de diferentes naciones encorsetadas tradicionalmente en ritos, sesgos y fórmulas protocolarias, en las que la distancia y el tiempo aportaban parsimonia e ineficiencia, desde hace algunos decenios ha evolucionado hacia contactos directos aprovechando las tecnologías que les facilita diálogos, consultas y acuerdos o desacuerdos más rápidos, en tiempo real. Estas tecnologías y medios también se utilizan para penetrar subrepticamente hasta en las comunicaciones personales de los gobernantes con lo que generan crisis en las relaciones entre los mismos gobiernos amigos.

El sistema político-económico, el neoliberalismo, que desde hace más de tres decenios se ha venido extendiendo en la geografía universal, impulsado desde los órganos internacionales de poder, además de servir de marco teórico para la propagación de la globalización, y la consolidación de la nueva etapa del capitalismo –conocida en los países periféricos como el *colonialismo de tercera generación*–, propugna la reducción del tamaño del Estado y de la órbita de funciones en las que centra sus proyectos en la dimensión nacional. Lo evidente hoy es que ha cambiado su papel de interventor por el de simple regulador, dejando a las fuerzas del mercado la asignación libre de los recursos para la dinámica de la economía y, de forma engañosa o ilusoria, para la corrección de las desigualdades e injusticias sociales que el sistema genera. En su reemplazo, se potencian la iniciativa privada y la acumulación creciente de capital en pocas manos, con lo que se vienen agravando las desigualdades sociales –de manera especial en países altamente desarrollados, donde se privilegia fiscalmente y, a la par, se propicia que la salud y la educación –funciones públicas propias del sistema social-democrático europeo–, las pasen a cumplir empresas de capital privado en afán de lucro.

Los gobiernos, encargados de cumplir de forma sucesiva con las funciones propias del Estado-nación, vigentes en sus instituciones y formas durante los últimos dos siglos, al haberse constituido en agentes de la nueva teoría neoliberal o neoconservadora, se han visto desbordados por las fuerzas globales e invisibles del mercado y por el anuncio de un supuesto Estado global, del que se desconocen, hasta el momento, propuestas sobre su composición y funciones. Entretanto, prevalecen las instituciones creadas por el Tratado de Breton Woods de 1944, con algunos retoques, que operan en la órbita económica: el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM), y la Organización Mundial de Comercio (OMC).

Por su parte, la Organización de las Naciones Unidas (ONU) también está lejos de constituirse en alternativa de gobierno global. La Asamblea General, el Consejo de Seguridad y demás organismos permanentes continúan realizando esfuerzos, fallidos en muchos casos, por mantener la paz, resolver conflictos armados y auspiciar políticas y programas para disminuir las injusticias sociales. Sus más de veinte organizaciones especializadas laboran, con la lentitud propia de la pesada carga de la burocracia mundial, y con escasa financiación, en diversos campos que van desde la divulgación y vigilancia de los Derechos Humanos, el Derecho Internacional Humanitario y la conservación del Medio Ambiente planetario, hasta los que impulsan el desarrollo humano, como la educación, la salud, la agricultura, la vivienda, sin que su poder llegue a ser determinante de cambios o logros fundamentales. En última instancia, no se avizora el ente político que sustituya las funciones del Estado-nación, ni tampoco se vislumbran los logros de un paso intermedio, el Estado-transnacional. Por el contrario, tal y como se

aprecia en el caso de la Unión Europea, crecen las tendencias que se aferran a la supervivencia del Estado-nación cuya nueva versión deja entrever el resurgimiento de nacionalismos extremos y peligrosos.

2.3. De la economía nacional a la “economía de la información”

La ciencia económica se fundamentó originalmente en elementos materiales, tangibles, la riqueza de las naciones: la tierra, el capital y el trabajo. Más tarde, en la medida en que adquirió mayor peso al inicial, se agregó la tecnología, el *know-how*, que junto con los nuevos medios de producción, la maquinaria y las herramientas, los sistemas de producción masiva, la comercialización y el marketing, la creación y extensión del sistema de propiedad intelectual y de registro de marcas y patentes, impulsado por la teoría y el modelo capitalista, han acelerado su evolución hacia la desvalorización de lo material, lo real, valorizando lo inmaterial, lo virtual, como bien puede apreciarse hoy al hacer el análisis comparativo de los patrimonios de empresas tecnológicas, como Microsoft, Google, Facebook, frente a las que el giro de sus negocios se centra en producción de bienes e inclusive de servicios.

El proceso en busca de información y de conocimiento, y de aplicación útil de los mismos, desde los orígenes de la humanidad y a través de diferentes contextos históricos, ha corrido en paralelo con la necesidad de relacionarse, primero con los suyos, los cercanos, y más adelante con los próximos y los otros, los lejanos. La alteridad le ha permitido al hombre construir su propia identidad. De esta forma, fue tejiendo su *red* y, al mismo tiempo que satisfacía su necesidad de socializar, ampliaba el horizonte de información y conocimiento, pues al relacionarse con otros grupos humanos aporta los suyos, recibe los de otro. De esta forma, también expande el área en la que intercambia bienes y servicios. Ese proceso de mundialización no ha sido continuo sino que se ha realizado por ciclos, según las condiciones y características del contexto histórico.

De esa forma, se ha ido generando el desarrollo humano, más allá del simplemente económico. Al entrar en una economía basada en la cultura de los conocimientos, se vuelve más difícil separar la teoría económica de la teoría del conocimiento, lo que implica no solo una apertura de la economía política a los grandes temas de la epistemología, sino que esta se pone a pensar su objeto con los conceptos de aquella, por lo que la síntesis será el equilibrio. Esta economía de la información, tal como la entiende Pierre Lévy (2007), es requisito para las finalidades de la sociedad del conocimiento. Su función última es la de ofrecer a la noosfera –la memoria simbólica– un soporte de representación y de cálculo en el ciberespacio, permitiendo así a la sociedad del conocimiento reflejarse y cultivar, o de administrar, sistemáticamente los conocimientos que generan desarrollo humano.

Por otra parte, el acceso al conocimiento y su aplicación, traducidos en desarrollo humano y al concepto mismo de economía de la información, son objeto de apropiación por individuos y grupos humanos, lo que da lugar al *capital relacional* que, en virtud de los fenómenos contemporáneos en los que su crecimiento es exponencial, su distribución –que nunca ha sido general ni igualitaria–, se convierte en un nuevo factor que genera las denominadas *desigualdades relacionales*, determinantes de la calidad de vida de los seres humanos, de los grupos sociales, pueblos y naciones, según el grado de distribución y adopción del conocimiento y que, además, les permite hacer efectivo el derecho de participar y disfrutar de los avances de la civilización universal en procura de vida digna (Lévy 1995). La instantaneidad de la comunicación, al incrementar su dinamismo, ha multiplicado la capacidad de relacionar, conectar, a los seres humanos sin límite territorial alguno, con todas sus ventajas, riesgos y perjuicios. La red de Internet, de contenidos ubicuos y de transmisión instantánea, al ampliar el ámbito de sus relaciones personales, las transforma al pasarlas del entorno familiar a círculos de afinidad. Al desaparecer la distancia, por gracia de la virtualidad, modifica el concepto de movilidad, con lo que es

posible salir del espacio de relaciones entre los mismos –la *homofilia*– y pasar a hacer parte de grupos sociales diversos que le aportan nuevos espacios de interés en los que pueda satisfacer inquietudes, vocaciones, intereses en los que florece la creatividad y la innovación, dada su apetencia por saber, ahora se ve desbordada por el tsunami de información y por la diversidad personal y cultural de esos grupos sociales nuevos (Zuckerman 2013). De esa manera, su capital relacional también se acrecienta proporcionalmente, incidiendo de forma favorable en su proceso de distribución, por lo que es posible la disminución de la sempiterna brecha de la desigualdad en el desarrollo humano, al menos en aspectos básicos o esenciales.

Tal efecto, sumado a los análisis de las causas del éxito en las políticas de algunas naciones de Asia a partir de los años sesenta del siglo pasado, está siendo asumido en las políticas públicas de países en vías de desarrollo dando a la educación importancia clave a fin de superar los ancestrales niveles de pobreza y desigualdad. Aunque aún se encuentren lejos de asumir el nuevo paradigma de la sociedad del conocimiento y la necesidad de difundirlo igualmente a través de los sistemas educativos, como sí lo vienen aplicando de forma emblemática los países escandinavos, los resultados confirman el acierto de esas políticas de gobierno.

En este sentido, una reciente publicación del profesor de la Escuela de Economía de la Universidad de París, Thomas Piketty (2014) sobre la evolución histórica de la acumulación de capital y su escasa distribución que genera desigualdades, concluye afirmando que la forma de repartir la riqueza ha sido siempre dominio de la política, y que es necio reducirla a mecanismos económicos. Entre los mecanismos de las dinámicas convergentes que impulsan la distribución de la riqueza, y por tanto comprimen y reducen las desigualdades, la más importante es el proceso de difusión de conocimientos y la consecuente inversión en el desarrollo de capacidades. Ese proceso de difusión cognitiva y de competencias –bien público por excelencia–, facilita tanto el aumento en la productividad como la disminución de las desigualdades.

2.4. Retos al sistema político

Como queda expuesto, la economía no es posible concebirla en su funcionamiento actual sin tener en cuenta la organización y la gestión social del conocimiento. De allí su incidencia en la educación y en el desarrollo económico y social. Otro de los efectos de mayor impacto que las nuevas tecnologías han producido en la educación es que la información ha dejado de ser un recurso disponible solo a parte de los ciudadanos para pasar a ser de acceso libre a todos los que dispongan de los aparatos y medios digitales, de muy fácil manejo, y cada día a precios menores y más extendidos universalmente. Como resultado, la educación deja de estar destinada, al menos en teoría, a la formación de una élite y se abre a la democratización del conocimiento por parte de todos, aunque condicionada por las políticas y prácticas de los respectivos gobiernos. Los cientos de millones de seres humanos que han salido de la pobreza en lo que va de siglo empiezan a organizarse, unidos por intereses comunes, en redes sociales digitales, lo que les facilita cuestionar al mismo sistema político que les ha favorecido, exigiendo mayores y mejores condiciones de vida, comenzando por salud y educación, derechos sociales universalmente consagrados.

Resultaría iluso imaginar el poder que estos grupos sociales emergentes puedan llegar a tener en la lucha por el poder político y su incidencia en el poder económico, cada vez más sólido e inasible. Hay quienes sueñan con la concesión voluntaria de parte de sus riquezas en favor de una sociedad tranquila; otros idean sistemas impositivos que permitan una redistribución apropiada y justa de la riqueza y el ingreso; también quienes centran sus expectativas de justicia social y convivencia planetaria en dominios filosóficos, éticos y espirituales. Sea lo que fuere, la democratización del conocimiento abre nuevos escenarios al desarrollo de la humanidad. Dos corrientes divergen de ese

anhelado propósito: la creciente concentración del conocimiento por los dueños del mercado que niegan al conocimiento la calidad de bien público; y el aumento de la distancia entre los avances cognitivos de una pequeñísima minoría y los de la gran masa de la población, haciendo mayor la desigualdad. Entre los dos polos, una nueva clase media podría también desempeñar un papel, ojalá distinto a la anterior clase media de la sociedad industrial, que olvidándose de sus propios orígenes, abandonó insolidariamente a la clase de la que emergió, en cuanto ilusamente se sintió parte de la clase dominante.

2.5. Retos a la cognición humana

Parecería que los espacios antes asignados en el cerebro al almacenamiento –acto pasivo– en la memoria de datos e información, hoy debieran ser reemplazados por otros que agilicen el procesamiento –activo– de los mismos mediante el pensamiento crítico, creativo e innovador. Lo cierto es que dada la facilidad de consulta a través de buscadores de servidores para recordar, precisar o conocer hechos, en cualquier área del conocimiento a través del ordenador o del teléfono móvil, ya no es indispensable mantener en la memoria individual tanta información. Datos oficiales de Google, publicados en octubre de 2012, muestran que recibía 100.000 millones de consultas en su buscador en un mes, que equivalen a 3.333 millones al día y más de 38.576 por segundo.

La aplicación de las TIC en la vida ordinaria del ser humano y de forma particular en la educación superior, ha llevado a algunos académicos a pensar en la necesidad de desarrollar mediante la educación del futuro, “inteligencias”, “mentes” y “saberes” considerados importantes en la vida actual y de máxima utilidad en la del porvenir. Howard Gardner, por ejemplo, habla de las cinco mentes: la disciplinada, la sintética, la creativa, la respetuosa y la ética, “que abarcan tanto el espectro cognitivo como la iniciativa humana y en este sentido son exhaustivas, globales”. Califica a la educación actual de “bastante conservadora, algo que no necesariamente es malo” y destaca que es menester cultivar estas mentes en la generación más joven, si bien reconoce que, más allá de investigadores, profesores y estudiantes, es asunto que concierne al mundo de la empresa y de las profesiones liberales. La adopción de nuevas prácticas educativas las justifica al considerar que: 1. Las prácticas actuales no son realmente operativas. 2. El mundo está cambiando de forma significativa. 3. La capacidad de examinar enormes cuerpos de información –tanto impresa como electrónica– y organizarlos de manera útil se perfila como algo mucho más importante que en cualquier otra época (Gardner 2005 26).

Tal referencia trae a la memoria la teoría pionera de las inteligencias múltiples y del *pensamiento lateral* que Edward De Bono (1969) presentó en los sesenta del siglo pasado y ha desarrollado en casi un centenar de libros. Planteamiento innovador por cuanto se basa en buscar la resolución de problemas utilizando vías no tradicionales, alternas al pensamiento lógico, induciendo a que el educando sea parte activa en el proceso educativo, incorporando también el trabajo en grupo y, en últimas, estimulando el potencial de creatividad en el educando.

Por su parte, el filósofo Edgar Morin (2001), en cumplimiento de la tarea encomendada por la UNESCO al expirar el milenio anterior, expone y analiza en *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro* lo que él considera problemas fundamentales ignorados u olvidados por completo y que son necesarios para la educación del siglo XXI:

Ante “las cegueras del conocimiento: el error y la ilusión”, propone “el estudio de las características cerebrales, mentales y culturales del conocimiento humano, de sus procesos y modalidades, de las disposiciones tanto psíquicas como culturales que permiten arriesgar el error o la ilusión”.

Ante “los principios de un conocimiento pertinente”, considera necesario “desarrollar la aptitud natural de la inteligencia humana para ubicar todas sus informaciones en un contexto y en un conjunto.

Es necesario enseñar los métodos que permiten aprehender las relaciones mutuas y las influencias recíprocas entre las partes y el todo en un mundo complejo”.

Sobre la importancia de “enseñar la condición humana” indica que, a partir de las disciplinas conocidas, “es posible reconocer la unidad y la complejidad humanas, la literatura y la filosofía y mostrar la unión indisoluble entre la unidad y la diversidad de todo lo que es humano”.

En relación con “enseñar la identidad terrenal”, señala “la complejidad de la crisis planetaria que enmarca el siglo XX mostrando que todos los humanos, confrontados desde ahora con los mismos problemas de vida y muerte, viven en una misma comunidad de destino”.

Al analizar la historia en el tema “enfrentar las incertidumbres” propone lo siguiente:

[...] el abandono de los conceptos deterministas de la historia humana que creían poder predecir nuestro futuro, el examen de los grandes acontecimientos y accidentes de nuestro siglo que fueron todos inesperados, el carácter en adelante desconocido de la aventura humana, deben incitarnos a preparar nuestras mentes para esperar lo inesperado y poder afrontarlo. Es imperativo que todos aquellos que tienen la carga de la educación estén a la vanguardia con incertidumbre de nuestros tiempos. (Morin 2001 21)

Al notar la ausencia en la educación respecto de “enseñar la comprensión”, destaca la necesidad de “estudiar la incompreensión desde sus raíces, sus modalidades y sus efectos [...] [centrándose] no solo en sus síntomas, sino en las causas de los racismos, las xenofobias y los desprecios”. Constituiría, de igual forma, una de las bases más seguras para la educación de la paz, a la cual estamos ligados por esencia y vocación.

Finalmente, al aproximarse a “la ética del género humano”, esboza

las dos grandes finalidades ético-políticas del nuevo milenio: establecer una relación de control mutuo entre la sociedad y los individuos por medio de la democracia y concebir la Humanidad como comunidad planetaria. La educación debe no solo contribuir a una toma de conciencia de nuestra *Tierra-Patria*, sino también permitir que esta conciencia se traduzca en la voluntad de realizar la ciudadanía terrenal. (Morin 2001 22-23)

El cultivo de esos nuevos saberes, capacidades y habilidades corresponde al sistema social y, de manera formal, al sistema educativo en sus diferentes niveles, comenzando por el superior que es el dominante. La pedagogía que aún se aplica en la mayoría de las instituciones educativas en el mundo es memorista con lo que se marca el papel sumiso que el educando tiene que desempeñar en el proceso formativo y asigna al profesor la exclusividad de los insumos aportados al mismo. Es el sistema vertical en el que el profesor enseña y el estudiante aprende lo que el profesor le enseña. Las pruebas de evaluación están diseñadas para indagar lo que el estudiante ha aprendido. A este se le niega toda posibilidad de aportar lo que su imaginación, pensamiento y condición social le marca. Hay que atenerse a lo que el profesor dicta.

2.6. Retos al sistema de educación superior

Ante fenómenos bruscos e intensos –llamados ‘crisis’ de forma genérica– causados por la avalancha incontrolable de información, conocimientos y tecnologías en la era digital, la universidad es punto de convergencia de todos ellos en virtud de sus funciones de análisis crítico de la sociedad, formador del ciudadano, formulador de teorías e hipótesis y, aunque no la desempeñe de forma exclusiva, de creador de conocimientos científicos y tecnológicos en plan de renovada armonización con los valores

humanísticos, que le es propia e indelegable. La universidad no puede soslayar este papel, sino que, por el contrario, tiene que asumirlo de forma integral.

Los cambios profundos que la sociedad del conocimiento y la economía de la información están imponiendo a todas las organizaciones de la sociedad inciden en la necesidad de cambiar el paradigma organizacional de la educación superior (Medina Vásquez 2013) con el fin de responder a los retos: los que surgen respecto de la trilogía de funciones que le corresponde cumplir –docencia, investigación y proyección social– a fin de interrelacionarlas de forma más estrecha y armónica; la necesidad de desarrollar nuevas capacidades de sus actores en busca de propiciar el trabajo colaborativo a través de las redes y comunidades del conocimiento; la conveniencia de unir esfuerzos con otras instituciones académicas de su entorno y de otras latitudes a fin de unir fortalezas y acelerar el proceso de formación de posgrado, particularmente a nivel doctoral, requeridos por las nuevas realidades; incentivar la capacidad de creatividad de la comunidad académica mediante políticas que mejoren las condiciones de desempeño de su personal; y adoptar políticas públicas que amplíen el espectro de incentivos en la carrera docente respecto a los productos de ciencia, tecnología e innovación más allá de los premios a artículos indexados hasta cubrir otros tipos de aportes como libros, tesis doctorales, materiales de ayudas audiovisuales, software, etc.

Lo que la nueva sociedad espera del sistema educativo es el desarrollo de la capacidad “de ser y hacer de cada persona” ante “las oportunidades disponibles para cada ser humano” como lo formula Martha C. Nussbaum (2012). En relación con la educación, destaca como elemento central de su enfoque por cuanto “forma las aptitudes ya existentes en las personas y las transforma en *capacidades internas* desarrolladas de muchas clases”; la califica de “funcionamiento fértil” y de “tener un lugar especialmente destacado en las iniciativas que muchas naciones han emprendido para promover la igualdad humana a lo largo de los dos últimos siglos”. Nussbaum recuerda una reciente sentencia judicial de la India, país que otorga a la educación la categoría de derecho fundamental, en la que consagra que:

La dignidad del hombre es inviolable [...] Es, ante todo, la educación la que da lugar a la dignidad humana. Tal derecho se considera básico para el ‘disfrute de la vida digna’ y [citando la Declaración Universal de los Derechos Humanos] tiene por objeto ‘el pleno desarrollo de la personalidad humana’. (Nussbaum 2012 182)

Con relación a su importancia política, recurre a una sentencia judicial estadounidense que le reconoce a la educación un “papel fundamental a la hora de mantener el tejido de nuestra sociedad y de sustentar nuestro patrimonio político y cultural” por lo que “es necesaria para preparar a los ciudadanos para su participación efectiva e inteligente en nuestro sistema político abierto, algo vital, a fin de preservar la libertad y la independencia” (*Ibid.*). Refiriéndose al Fondo Praticchi, creado por Gandhi con los fondos del Premio Nobel, dedicado a la investigación, cuyos informes han servido para denunciar prácticas corruptas, como el absentismo de los docentes y las clases particulares impartidas por profesores de la enseñanza pública, anota que ha servido en el estado natal del mártir para optar por políticas y medidas correctivas, y también como referencia universal. Destaca la importancia tanto de la pedagogía como del contenido, el papel que cumple el pensamiento crítico y la imaginación, base de la creatividad y de la innovación, en el estudio diario de los materiales de enseñanza de múltiples tipos, destacando lo relacionado con la ciudadanía.

Todo lo anterior implica cambiar la metodología de conductista o behaviorista –en la que si una conducta es premiada, se repite–, a la constructivista o cognitivista –en la que se desarrollan habilidades y conocimientos en la medida en que el individuo mismo explora de forma activa su

entorno vital–, señalando un nuevo papel al estudiante, en cuanto le permite aportar sus propios procedimientos a la solución de problemas que se le plantean como prácticas formativas, modificando, en consecuencia, el rol del profesor que de “dictador” pasa a orientador, de exclusivo poseedor del conocimiento a copartícipe en el proceso de enseñanza-aprendizaje, que de ser pasivo asume un papel activo y colaborativo.

Los contenidos, que sirven como material esencial, también sufren alteraciones en su formulación, por cuanto estimulan el surgimiento de dudas, inquietudes, interrogantes, y propician la contribución interactiva de educadores y educandos, ahora en forma horizontal o circular. La cantidad de material disponible ya no está limitada al texto de estudio. Ahora abunda en los diferentes medios y en especial los de Internet, así sea en forma dispersa y desordenada, disponible a la mano en un teléfono móvil. La forma de transmisión del lenguaje también ha cambiado, de manera trascendente como sucedió con la imprenta, la invención y aplicación de Gutenberg, la mayor revolución cultural antes de la aparición y extensión de Internet en la era digital, pues de lenguaje hablado y escrito de forma material o real, se ha pasado al lenguaje virtual de textos y al predominio de la imagen y la voz en vídeos, con todas las implicaciones destructivas de la industria editorial y afines.

3. Las redes de la sociedad civil

La sociedad civil se está desplazando a Internet. Todo tipo de organizaciones utilizan páginas web para la contratación, las relaciones públicas, la recaudación de fondos y la comunicación entre sus miembros. La ciudadanía lee las noticias en las páginas web y delibera sobre los asuntos públicos a través del correo electrónico. Proliferan los mensajes de pésame y condolencias por correo electrónico y también las comunidades de intercambio de objetos, servicios, favores e información por Internet. Pero a medida que la sociedad civil se mueve en línea, están comenzando a emerger algunas tendencias preocupantes.

3.1. Equidad

La primera –y más ampliamente reconocida– de las razones para preocuparse por el efecto de Internet en la vida cívica es que la gente no puede usar los ordenadores de manera efectiva a menos que tengan el dinero y las habilidades y el acceso a conexiones de alta velocidad. Aunque los más ricos pueden encontrar que la interacción en la sociedad civil se hace más emocionante y atractiva al aprovechar el potencial de las redes informáticas, los más pobres y menos educados no tienen más remedio que seguir utilizando los modos tradicionales, cara a cara. Estos problemas de equidad en los países industrializados son fáciles en comparación con la situación en los países del sur.

Las redes informáticas podrían servir para fortalecer una sociedad civil internacional, así como la variedad de asociaciones independientes dentro de cada nación. Sin embargo, Internet es prácticamente inexistente en la mayoría de las partes del mundo. De acuerdo con el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, en 1999, las naciones industriales albergaban el 15 % de la población mundial y el 88 % de los usuarios de Internet. En África, solo el 0,5 % de la población está en línea. Una cuarta parte de todos los países del mundo tienen menos de un teléfono por cada 100 habitantes, lo que por desgracia nos aleja de un acceso generalizado a Internet a corto plazo.

3.2. Vínculos sociales debilitados

Algunos autores temen que Internet reemplace los vínculos sociales fuertes, duraderos, y emocionalmente satisfactorios por otros superficiales y contingentes. La gente por lo general no desarrollará lazos fuertes de confianza y obligación mutua si los ordenadores se convierten en su

principal medio de comunicación. Hoy podemos comunicarnos más que nunca, pero cuando nos encontremos en necesidad, es posible que no tengamos a nadie a quien recurrir.

Este diagnóstico no es compartido por otros autores, que sostienen que los usuarios de Internet son participantes más activos en la sociedad civil que quienes no están en línea. Pero esto no prueba que el uso de Internet aumente la participación ciudadana. Podría ser algo más lo que impulsa a los usuarios de Internet a participar en grupos: si no sus ingresos y educación, entonces su edad, su energía, su estado civil o, en general, su receptividad a las tendencias actuales. Estas personas son las primeras en adoptar una tecnología que todavía no ha sido utilizada por la mitad de la población. Las personas que utilizan Internet estarán socialmente más conectadas que quienes no estén en línea –en parte porque sus amigos en las redes cívicas y sociales los han persuadido para conectarse a Internet, en parte debido a que son personas activas, resueltas y optimistas que adoptan las nuevas tecnologías y se involucran en sus comunidades–. Sin embargo, hay muy pocos beneficios cívicos o sociales en el *uso mismo de Internet*. Además, una sociedad puede atomizarse más como resultado del uso de las redes de ordenadores.

Una de las razones principales es el anonimato –y la distancia psicológica, la desconfianza y la irresponsabilidad que a menudo produce. El anonimato no es una característica inevitable de las redes informáticas. Lo que Internet añade es una nueva capa de interacciones –especialmente en salas de chat, listas de servidores y entornos de juego– donde los participantes retienen prácticamente toda la información acerca de sí mismos, incluyendo sus nombres reales, apariencias y ubicaciones. También pueden romper el contacto voluntariamente, adoptar múltiples personalidades e identidades, y protegerse de las consecuencias de lo que dicen. El anonimato generalizado es un fenómeno nuevo, en el que resultaría de interés profundizar.

El anonimato, la dificultad de castigar el comportamiento antisocial, la ausencia de señales sociales y el uso de personalidades alternativas –características de las interacciones típicas en línea– debilitan las inhibiciones sociales y fomentan un comportamiento ofensivo u hostil. Un ejemplo es el *'flaming'*, a veces castellanizado como flamear, que consiste en el acto de publicar usualmente en el contexto social de un foro o una lista de correo electrónico, un mensaje deliberadamente hostil o insultante enviado sin ningún propósito constructivo. A veces se publican como respuesta a un cebo (*flamebait*), un mensaje provocativo, pensado especialmente para generar respuestas insultantes.

Pero sería un error concluir de que dicha desconexión es mala. Ser capaz de ocultar información acerca de uno mismo en Internet a veces significa que se puede operar en un espacio insensible a las diferencias raciales y de género, a salvo de la discriminación. Las diferencias educativas, lingüísticas o de género siguen siendo palpables, incluso en línea. Aún así, la posibilidad de permanecer en el anonimato parcial puede servir para cultivar el espíritu comunitario y comunicar estigmas compartidos. Internet ha puesto a la gente en contacto con otras personas que comparten situaciones, creencias o dilemas particulares, lo que les permite establecer vínculos psicológicos significativos. Incluso si las comunidades en línea son generalmente más débiles que las del mundo real, esto puede ser una ventaja. Al ofrecernos la posibilidad de elegir, Internet puede brindar alivio al mundo represivo de la familia, el vecindario, la escuela y la iglesia, a menudo plagado de políticas opresivas.

La distinción del politólogo Bruce Bimber (1998) entre y comunidades 'densas' (*thick*) y 'tenues' (*thin*) resulta relevante aquí. Las personas se unen a comunidades 'tenues' (*thin*), porque ya poseen creencias comunes, valores o fines, y ellos piensan que pueden obtener beneficios estratégicos mediante la colaboración. Por ejemplo, puedo inscribirme en una lista de correo porque predigo que los beneficios –de información sobre un tema específico– serán mayores que los costes –una bandeja de entrada desordenada–. Más adelante, por sentido de obligación, podría también aportar información. Pero, probablemente, abandonaré tan pronto como decida que los costes generales de la participación

son mayores que los beneficios. Por lo tanto, si podemos considerar a la lista de correo electrónico como una *comunidad*, se trata de una comunidad altamente instrumental. Esto requiere algo de confianza mutua, pero la confianza de los miembros en sí puede ser condicional y limitada. En una comunidad ‘densa’ (*thick*), por el contrario, los miembros están comprometidos con el valor inherente del grupo, con los demás participantes como socios, y con los fines o valores que se decidan de forma colectiva. Las religiones, los vecindarios y las familias son a menudo ‘densas’.

En las sociedades liberales los ciudadanos tienen derecho a abandonar asociaciones como las religiosas, vecinales, e incluso las familias. Esta facilidad de salida promueve la libertad individual y es preferible al tipo de opresión que surge en organizaciones que controlan a sus miembros. Pero la genialidad de la sociedad civil consiste en combinar el derecho liberal de salida con una gran variedad de asociaciones fuertes, disciplinadas, ‘densas’.

Internet puede exacerbar esta tendencia. Para unirse a un grupo de noticias o una lista de e-mail o frecuentar un sitio Web, por lo general se hace clic en un enlace o dos; y es tan fácil como abandonar. Los usuarios que incurran en conductas destructivas en línea pueden ser sometidos a rituales públicos destinados a humillarles y castigarles. Pero estas sanciones son sin duda más débiles en línea de lo que serían en el mundo real. Puesto que los grupos de Internet –con su fácil ingreso y salida sin penalizaciones– no pueden disciplinar a sus miembros, no pueden superar los problemas de acción colectiva. Estos grupos carecen de los medios para obligar a la gente a servir a los demás, a deliberar sobre un bien común, o a sacrificarse por ese bien. Ya que no pueden aprovechar los recursos de los miembros individuales, los grupos de Internet pueden adquirir poco poder en la sociedad en general.

Algunos entusiastas creen que la tecnología de red permitirá a las personas superar los problemas de la acción colectiva sin tener que someterse a la jerarquía.² Afirman que ya no necesitamos ni la autoridad ni los mercados para lograr fines comunes, porque hemos entrado en la era de las SPIN: redes segmentadas, policéntricas, conectadas ideológicamente. Las SPIN son un tipo de bienes comunes libertarios compatibles con una red informática abierta. Abarcan desde el movimiento feminista de la década de 1970, los partidarios de los zapatistas en México, la red internacional de neonazis y el movimiento antiglobalización. Estas redes no pagan o coaccionan a las personas a contribuir; en cambio, utilizan la tecnología para reducir los costes de transacción y los valores compartidos para motivar a sus miembros. “La revolución informativa favorece y fortalece las redes, al tiempo que erosiona jerarquías”, se nos dice. Pero la elaboración e implementación de un programa positivo es casi seguro que requiere la toma de decisiones colectivas y disciplina. Mientras que el movimiento antiglobalización puede sacar a los manifestantes a la calle, es dudoso que cree un nuevo sistema de comercio internacional. Y si uno de sus miembros indisciplinados comete una atrocidad el movimiento morirá.

3.3. Amenazas a la deliberación pública

Además de los vínculos humanos y la confianza, otro bien que la gente espera de la sociedad civil es la deliberación pública. Se supone que la opinión popular debe guiar –o al menos limitar– a los gobiernos democráticos. Pero las personas no poseen automáticamente opiniones competentes y puntos de vista conscientes sobre los principales temas de interés público. Los ciudadanos adquieren estas opiniones al presenciar o participar en discusiones, ya sea de manera escrita u oral. Sus opiniones

² La teoría económica de la acción colectiva se ocupa de la provisión de los bienes públicos –y otros de consumo colectivo– a través de la colaboración de dos o más individuos y del impacto de las externalidades en el comportamiento de grupo. Es más comúnmente conocida como teoría de la elección pública. El trabajo fundacional sobre la acción colectiva en el ámbito económico es el artículo de 1937 de Ronald Coase, *The Nature of the Firm*. Sobre la teoría de la acción colectiva, véase Olson 1965.

pueden ser sabias o estúpidas, egoístas o altruistas. Pero la deliberación es la forma más democrática para *mejorar* los puntos de vista de los ciudadanos. Sin imponer una conclusión a nadie, la deliberación obliga a las personas a defender sus propuestas antes los otros, que pueden tener diferentes intereses, antecedentes e información. Como resultado, las ideas abiertamente egoístas o estúpidas tienden a abandonarse. Por último, la deliberación es un medio esencial de comunicación entre el público y el gobierno. Quienes toman las decisiones no pueden utilizar los resultados electorales para determinar lo que quiere el público, ya que el significado de un voto es siempre ambiguo. Si no es por medio de la escucha y de la palabra, los líderes no podrían aprender los valores y prioridades de sus mandantes.

Internet alberga grupos de discusión, listas de correo, blogs y sesiones de chat dedicados a cualquier tema imaginable, en constante crecimiento. Pero la *calidad* de la discusión pública puede empeorar, ya que Internet ofrece a los usuarios la capacidad de filtrar comunicación. En los medios de comunicación tradicionales tenemos un control limitado sobre las ideas que nos encontramos. Consideremos, por ejemplo, una persona que se suscribe a un periódico porque quiere información especializada importante sobre su propia carrera profesional, su equipo deportivo favorito, o su comunidad local. Mientras lee un periódico de interés general, no puede evitar toparse con nuevas ideas, perspectivas extrañas e información inquietante sobre las vidas de *otras personas*. Los usuarios de Internet pueden evitar todos estos problemas buscando solo la información y las ideas que quieren, quedando en la compañía de personas con puntos de vista e intereses similares. Incluso aquellos que respaldan ideologías muy inusuales podrán encontrar otros en cualquier parte del mundo que tienen creencias idénticas. La lectura selectiva es probablemente casi tan antigua como la propia escritura, y es una manera perfectamente razonable de tratar con cantidades excesivas de información. Pero las funciones de búsqueda disponibles en Internet hacen que la selección sea demasiado fácil y amenazan con inclinar la balanza hacia la hiperespecialización.

3.4. La elección del consumidor

La elección del consumidor tiene un valor. Pero, desde un punto de vista cívico, hay varias razones para preocuparse por el consumismo desenfrenado.

En primer lugar, el consumo es considerado a menudo menos digno y valioso que la producción y la creatividad. Hannah Arendt argumentó a favor de la importancia fundamental de la actividad creativa que produce objetos duraderos de valor –‘trabajo’– y también deliberación y cooperación entre los seres humanos: ‘acción’. Cuando la gente describe actividades como ‘cívicas’, o como las tareas propias de los ciudadanos, por lo general tienen en mente el *trabajo* de Arendt.

La promesa inicial de Internet era su capacidad para convertir a todos en editor, artista o ingeniero de software. Pero el porcentaje de usuarios de Internet que *crean* ha caído drásticamente. El uso más extendido de Internet hoy en día es el de una herramienta de búsqueda de información sobre productos, viajes, pasatiempos e información general.

En segundo lugar, elección del consumidor no equivale a libertad. Elegir lo que uno quiere ver o comprar en función de sus propias preferencias no depende de la autonomía, ya que las propias preferencias pueden haber sido formadas sin reflexión o sin conciencia de alternativas.

Algunos entusiastas imaginan un futuro cercano en el que todos nuestros dispositivos de comunicación se vincularán a Internet a través de conexiones inalámbricas. Cada vez que elegimos ver, escuchar o comprar algo, los ordenadores registran esta información con el fin de determinar nuestras preferencias. A continuación, se recibirá la publicidad que se adapta específicamente a nuestros perfiles de preferencias. Los anunciantes ahorrarán dinero, porque no quieren pagar para entregar anuncios a las personas que no tienen interés en sus productos. También habrá un ahorro para los

consumidores, quienes reciben información oportuna y pertinente y evitar el desorden de anuncios no deseados y las solicitudes. En efecto, si el objetivo funciona, entonces vamos a desear casi *todo* lo que vemos anunciado, en lugar de una pequeña parte de ello. Reconoceremos muchas necesidades sin cubrir que de otro modo podrían haber escapado a nuestra atención. Esta es una imagen aterradora de la heteronomía, ya que vamos a ser esclavos de nuestras propias preferencias pasadas. Además, nadie va a enviar mensajes a los consumidores para que sean más activos en sus comunidades, más comprometidos con las generaciones futuras, más caritativos o mejor informados sobre los asuntos públicos. Ya hay grupos de noticias, listas interminables de correo electrónico y otras fuentes de información en línea dedicadas a intereses más específicos, pero sería muy difícil encontrar un grupo de comprometidos con el bien común general. La proporción de tiempo y dinero que gastamos en actividades cívicas podría disminuir como resultado de una publicidad comercial más eficiente.

Un tercer problema es que la elección del consumidor es una mala manera de entender la libertad de expresión. Somos libres para expresarnos cuando podemos abordar audiencias escogidas con mensajes sin censura. Esta libertad debe ser siempre limitada, porque de lo contrario un individuo podría monopolizar los espacios públicos, hacerse cargo de los foros privados o acosar a otros ciudadanos con los mensajes no deseados y persistentes. A menudo hay una tensión entre el derecho a expresarse libremente y el derecho para decidir lo que uno oye y ve. Pero en un régimen puro de elección de los consumidores, la libertad para dirigirse a otros desaparecería, ya que cada persona sería totalmente libre de elegir qué mensajes recibe –mensajes que se consideran como productos de consumo–. Esta es la tendencia general en Internet. En el mundo real uno puede repartir folletos en una esquina o ser un piquete en la sede de una empresa, pero los individuos no tienen medios para hacer frente a las personas que navegan más allá de un sitio web determinado.

Más en general, la elección del consumidor no es la única manera de expresar preferencias. Seleccionamos los productos básicos en el mercado, pero también elegimos ocupaciones, amigos, compañeros y líderes políticos. La lógica de estas otras opciones es formalmente diferente de la de comportamiento de los consumidores. Por ejemplo, cuando apoyo una medida política, espero que mi decisión se unirá a todo el mundo, mientras que cuando elijo un producto en el supermercado solo puedo expresar una inclinación personal. Del mismo modo, cuando selecciono un producto de consumo, no asumo ninguna de las obligaciones que comporta el inicio de una relación personal. El papel de los consumidores, los votantes, trabajadores y compañeros son diferentes, requieren distintos conjuntos de habilidades y actitudes. En una cultura de consumismo desenfrenado podríamos perder nuestra capacidad de hacer estas otras opciones sabiamente.

Un último problema es la incompatibilidad de elección de los consumidores con determinadas normas y valores culturales. Por citar solo un ejemplo, el islam no es visto por sus seguidores como una opción que puede adaptarse a las preferencias de los individuos. Islam significa ‘sumisión’: la obediencia a la autoridad de Dios. En cualquier parte del mundo es posible descargar traducciones del Corán, utilizar bases de datos de búsqueda de fatwas y recibir instrucciones de ciberconsultores islámicos. Para quienes forman parte del islam, las redes informáticas pueden resultar útiles. Pero, inevitablemente, Internet hace que el islam parezca una elección, algo que se puede optar por hacer en lugar de –o al mismo tiempo que– leer sobre ecologismo, deportes o mirar modelos desnudas. En un mundo interconectado, el islam tendrá que competir directamente por la atención de los individuos y no podrá contar solo con la tradición o la autoridad.

El conflicto entre la elección del consumidor privado y los compromisos culturales o espirituales no es fácil de resolver. Si se nos obligara a elegir, muchos de nosotros estaríamos a favor de la elección del consumidor, pero esto supone también pérdidas inevitables. Internet puede disminuir el pluralismo de

la sociedad civil, a pesar de que a menudo se promociona como una fuente de diversidad. Después de todo, algunas culturas son incompatibles con el consumo individual libre.

3.5. Intimidad

La sociedad civil requiere un grado y tipo particular de intimidad. En instituciones públicas como los tribunales, ministerios, delegaciones, hospitales o universidades, se supone que todos los asuntos son normalmente públicos y transparentes. En asuntos íntimos como la salud, la sexualidad y la paternidad, la intimidad es la norma. Pero en la sociedad civil, los ciudadanos divulgan información personal dentro de los grupos a que pertenecen. Por ejemplo, los miembros de las asociaciones civiles intercambian opiniones sobre temas sociales sin necesidad de exponer sus puntos de vista a quienes no están comprometidos en ellas. Las personas se encuentran en los supermercados, en la calle, pero no saben cómo actúan sus vecinos en casa o en las cabinas electorales.

Internet cambia la naturaleza y los límites de la intimidad (Gardner y Davis 2013). Por un lado, nos permite ocultar a otras personas con las que nos comunicamos hechos sobre nuestra apariencia física, género o edad. Este aumento potencial de la intimidad tiene sus ventajas, pero puede debilitar los vínculos horizontales íntimos: es decir, las relaciones entre los ciudadanos como iguales. Por otra parte, los propietarios de las redes informáticas pueden adquirir y vender información sobre todas las personas que utilizan sus servicios. Los ordenadores pueden controlar lo que la gente dice y a quién, qué sitios visitan en línea, y lo que compra y vende. Aún más, los ordenadores pueden acumular esta información, convirtiendo una simple lista de compras en un perfil del consumidor.

Los individuos pueden ser difamados cuando la información contenida en dichas bases de datos es falsa o cuando se pinta de manera engañosa. Incluso los datos exactos se pueden utilizar para discriminar a los empleados de una manera moralmente objetable. Las bases de datos también pueden violar los derechos de propiedad, ya que el *perfil* de una persona pertenece a ella. Una erosión de la intimidad puede impedir que las personas desarrollen personalidades complejas, porque la madurez requiere poner a prueba ideas y personajes en privado. Y los ciudadanos pueden experimentar que son menos *felices* como resultado de la pérdida de su intimidad.

Estas bases de datos no solo pueden dañar la felicidad personal y la libertad, sino también socavar la importancia de la *asociación voluntaria* al obligarnos a hacer público lo que preferiríamos revelar únicamente a los miembros de un grupo. Y puesto que la información sobre las personas es una fuente de poder, los ciudadanos que pierden el derecho efectivo a retener la información se vuelven más débiles comparados con los gobiernos y las grandes organizaciones.

4. Internet como bien común

Los más entusiastas creen que Internet renovará las formas de participación política, aumentando la participación. Por ejemplo, seremos capaces de votar desde casa o pagar impuestos con un click. Además, la información estará disponible más fácilmente, de forma que los ciudadanos posean el conocimiento que necesitan para participar de manera efectiva. Como resultado, consideran, estaremos en condiciones de tomar decisiones juiciosas sin instituciones mediadoras como periódicos, partidos – incluso también gobiernos. Algunos autores consideran que Internet dará a los ciudadanos un control mayor sobre las decisiones que tradicionalmente han tomado los gobiernos y administraciones, haciéndolos obsoletos y permitiendo un gobierno directo del “pueblo”. De esta forma, como ha señalado Lawrence Grossman, la tecnología actual nos permitiría volver a las raíces de la democracia ateniense, tal como fue practicada en las ciudades-Estado de la antigua Grecia.

Muchos analistas han criticado estas predicciones invocando la “brecha” digital, demostrando cómo las personas más desfavorecidas no tienen posibilidades de usar Internet desde su casa. Los ingresos,

la educación, las discapacidades tienen efectos importantes en la posibilidad de acceder a Internet (Zittrain 2009).

Es cierto que la brecha digital es importante. Pero incluso si todos los ciudadanos pudieran acceder a Internet desde su hogar, Internet no mejoraría nuestra democracia al dar a los ciudadanos mayor control sobre las decisiones tradicionalmente tomadas por los gobiernos. Internet tiene un potencial democrático diferente si lo empleamos adecuadamente. Se trataría, por tanto, siguiendo a Peter Levine (2002), de presentar unas críticas a las presuposiciones de los más optimistas y ofrecer una alternativa (el “conocimiento mínimo”).

Mito Uno: “La comodidad es la clave de la participación”. Internet puede facilitar la participación política y cívica y ahorrar tiempo permitiendo realizar ciertas actividades desde casa. Pero no hay que exagerar el valor de la comodidad. La falta de tiempo no es la razón principal de los bajos niveles de participación. Las personas más ocupadas son por lo general los voluntarios más activistas. Aunque permitiéramos a las personas votar desde casa, muchos no serían capaces de elegir un candidato, porque carecen del conocimiento relevante sobre él. El conocimiento es un recurso importante cuya carencia aleja a la gente de la participación. Los participantes en *referenda* en línea serán siempre una minoría privilegiada, incluso si todos tienen acceso a Internet en casa. Y esta élite no tendrá obligación de reflexionar antes de tomar las decisiones.

Mito Dos: “Necesitamos más información”. Más gente participaría en la política y en la vida cívica si el acceso a la información fuera mejor. Si esta teoría fuera cierta, Internet podría colapsar la participación al proporcionar información libre y accesible. El acceso a Internet podría incluso facilitar una democracia más directa. Los ciudadanos podrían prepararse para participar en *referenda* navegando en la red. Es cierto que antes de votar necesitamos información sobre qué candidatos o partidos son más cercanos a nuestras posiciones. ¿Qué es lo que convierte la información disponible en conocimiento aplicado? Los miembros de los grupos están mejor informados sobre política que quienes no pertenecen a ningún grupo, tienen un sentido de pertenencia y comparten intereses, ideales y obligaciones.

Mito Tres: “Internet es un encuentro ciudadano masivo”. Internet podría proporcionar a los ciudadanos la motivación, el conocimiento e incluso la sabiduría necesaria para participar en política. La deliberación es un elemento esencial de cualquier democracia. Cuando la deliberación funciona, los ciudadanos encuentran perspectivas alternativas, articulan sus objetivos y prioridades, tomando opciones realistas, abandonando posiciones indefendibles, desarrollando el respeto mutuo que les permite cooperar incluso cuando no están de acuerdo. Internet ofrece una gran oportunidad para la deliberación. Pero hay un problema importante. El número de ideas y perspectivas que podemos encontrar en Internet es casi infinito. Pero si la gente quiere –y puede encontrar– materiales que respalden sus propios valores e intereses, se crearán de forma natural comunidades o conversaciones separadas que no están en contacto mutuo. Además, estos grupos tenderán a ir conformando sus opiniones a las de sus miembros más radicales. Los miembros de estos grupos no entienden otras perspectivas ni aprenden a relacionarse con gente diferente. Además, refuerzan sus propias convicciones –incluso aquellas totalmente falsas– sin cuestionárselas.

Mito Cuatro: “La democracia florecerá cuando desaparezcan los ‘brókers’ del poder”. Internet contribuye a la crisis de la autoridad que ha debilitado a los líderes tradicionales –políticos, religiosos, educativos–. Pero, antes de concluir que esto sea bueno para la democracia, conviene hacer algunas precisiones. La desaparición de estos grupos puede ocasionar problemas en la acción colectiva. Por ejemplo, una organización poderosa como una iglesia puede usar su dinero para determinadas acciones. Análogamente, un trabajador no puede presionar a su empresa para subir los sueldos, pero sí los sindicatos, porque pueden animar a sus miembros a dejar de trabajar una vez convocada una

huelga. Además, muchas formas de participación democrática dependen de organizaciones cívicas, iglesias, sindicatos y partidos políticos.

5. Conclusiones

El propósito de este artículo no ha sido lanzar predicciones sobre los efectos negativos de Internet en la sociedad civil. Internet puede resultar beneficioso para la vida cívica. Más bien, en este artículo he identificado algunos problemas potenciales que todavía podemos resolver. Internet no tiene por qué desarrollarse sin orden ni concierto. La ley puede proteger valores como la intimidad personal. Los contextos en los que se utiliza Internet –especialmente escuelas y bibliotecas públicas– pueden gestionarse para asegurar que los equipos informáticos cumplen funciones públicas. Los niños y jóvenes pueden aprender a utilizar las redes de manera crítica y con fines cívicos. Una idea especialmente prometedora para la educación en el siglo XXI es el hecho de que los nuevos espacios públicos en línea se reserven para usos cívicos. En definitiva, no puede tacharse a Internet del debilitamiento irreparable de la sociedad civil –nosotros somos los responsables de nuestra falta de acción.

Referencias bibliográficas

- Bimber, B. “The Internet and Political Transformation: Populism, Community, and Accelerated Pluralism”, *Polity* 31/1 (1998): 133-160.
- De Bono, E. *New Think: The Use of Lateral Thinking in the Generation of New Ideas*. New York: Basic Books, 1969.
- Gardner, H. *Las cinco mentes del futuro. Un ensayo educativo*. Barcelona: Paidós, 2005.
- Gardner, H. y Davis, K. *The App Generation. How Today's Youth Navigate Identity, Intimacy, and Imagination in a Digital World*. New Haven: Yale University Press, 2013.
- Johnson, S. *Interface Culture: How New Technology Transforms The Way We Create and Communicate*. New York: Basic Books, 1997.
- Lévy, P. *Qu'est-ce que le virtuel?* Paris: La Découverte, 1995.
- Lévy, P. “Société du savoir et développement humain”. *Le Canada et la société des savoirs*, Imbert, P. (ed.). Ottawa: Chaire de Recherche de l'Université d'Ottawa, 2007. 115-175.
- Levine, P. “Can the Internet Rescue Democracy? Toward an On-line Commons”. *Democracy's Moment: Reforming the American Political System for the 21st Century*, Hayduk, R. y Mattson, K. (eds.). Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2002. 121-137.
- Levine, P. *Civic Engagement and Community Information: Five Strategies to Revive Civic Communication*. Washington, DC: The Aspen Institute, 2011.
- Medina Vásquez, J. “El cambio de entorno de políticas públicas en educación superior, ciencia, tecnología e innovación. Retos y perspectivas”. 13 Ago. 2013. Recuperado de http://aplicaciones2.colombiaaprende.edu.co/mesas_dialogo/documentos/mesa82/1952EntornodepoliticasencienciatecnologiaeinovacionMedina.pdf
- Morin, E. *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Barcelona: Paidós, 2001.
- Nussbaum, M.C. *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*. Barcelona: Paidós, 2012.
- Olson, M. *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*. Cambridge: Harvard University Press, 1965.
- Piketty, Th. *Capital in the Twenty-First Century*. Cambridge: Belknap Press/Harvard University, 2014.
- Zittrain, J. *The Future of the Internet and How to Stop it*. New Haven: Yale University Press, 2009.
- Zuckerman, E. *Rewire: Digital Cosmopolitans in the Age of Connection*. New York: W. W. Norton, 2013.

MENTAL REPRESENTATIONS EXPLAIN ATTITUDES *DE SE*

Gemma Celestino

LOGOS/Universitat de Barcelona

Abstract: In this talk I will discuss the problem of the essential indexical, focusing on the particular example provided at the beginning of John Perry's "The Problem of the Essential Indexical". From that problem Perry, and many others after him, concluded that we need to distinguish between the objects of attitudes and the ways in which these attitudes are held towards their objects, as well as individuate these attitudes not only in terms of their objects but also taking into account these ways. I will propose a view on propositional attitudes and their attributions that solves the problem without following Perry's suggestion. Rather, the view I will present keeps in line with the previous traditional views in attempting to individuate propositional attitudes only in terms of their objects.

Keywords: propositional attitudes, *de se*, essential indexical, mental representations

1. THE PROBLEM OF THE ESSENTIAL INDEXICAL

Consider Perry's own words in his description of the problem of the essential indexical:

I once followed a trail of sugar on a supermarket floor, pushing my cart down the aisle on one side of a tall counter and back the aisle on the other, seeking the shopper with the torn sack to tell him he was making a mess. With each trip around the counter, the trail became thicker. But I seemed unable to catch up. Finally it dawned on me. I was the shopper I was trying to catch.

I believed at the outset that the shopper with a torn sack was making a mess. And I was right. But I didn't believe that I was making a mess. That seems to be something I came to believe. And when I came to believe that, I stopped following the trail around the counter, and rearranged the torn sack in my cart. My change in beliefs seems to explain my change in behavior. My aim in this essay is to make a key point about the characterization of this change, and of beliefs in general.

At first characterizing the change seems easy. My beliefs changed, didn't they, in that I came to have a new one, namely, *that I am making a mess?* But things are not so simple.

The reason they are not is the importance of the word 'I' in my expression of what I came to believe. When we replace it with other designations of me, we no longer have an explanation of my behavior and so, it seems, no longer an attribution of the same belief. It seems to be an *essential* indexical. But without such a replacement, all we have to identify the belief is the sentence 'I am making a mess'. But that sentence by itself doesn't seem to identify the crucial

belief, for if someone else had said it, they would have expressed a different belief, a false one.

I argue that the essential indexical poses a problem for various otherwise plausible accounts of belief. (...) Its solution requires us to make a sharp distinction between objects of belief and belief states, and to realize that the connection between them is not so intimate as might have been supposed. (Perry 1979)

Among the accounts that face the problem of the essential indexical is any Russellian account that takes beliefs (and other attitudes) to be binary relations between individuals and Russellian propositions, and individuates beliefs only by their contents (i.e. Russellian propositions). To see this take (1), (2) and (3) and think of Perry uttering them at a similar supermarket scenario before his crucial realization.

- (1) I believe that the shopper with a torn sack is making a mess
- (2) I believe that he is making a mess
- (3) I believe that John is making a mess

According to any Russellian theory of the kind we are considering, this would mean that Perry would bear the binary relation of belief towards the singular Russellian proposition characterized in (4).

- (4) <making a mess, John Perry>

Now imagine Perry uttering (5) and (6) once he learns about the relevant fact, acquires a new belief and changes his behavior.

- (5) I am making a mess
- (6) I believe that I am making a mess

According to the Russellian view, this would also be explained in terms of Perry bearing the binary relation of belief towards that same singular Russellian proposition characterized in (4), towards which he was already belief-related, as we saw above. Thus, any Russellian view like this, as Perry argues, lacks the resources that are necessary to differentiate between Perry's former and latter beliefs.

Perry's proposal is to distinguish between contents of belief (*what* is believed) and ways of believing (*how* what is believed is believed) and individuate beliefs in terms of both things. That is, individuate beliefs not only by their contents (i.e. propositions) but also by the ways these propositions are believed (i.e. belief states). So that the messy shopper scenario is such that Perry did not come to believe something different. Rather, he came to believe what he already believed in a different way and, so, he came to acquire a new belief.

On my view, Perry's distinction between the *what* and the *how* is pretty natural. However, I do not think it suffices to capture what is relevant in the change of attitudes in this scenario, even if one needs to admit such a distinction. As Perry's own words above suggest ("But I didn't believe that I was making a mess. *That* seems to be *something* I came to believe. And when I came to believe *that* (...)"),

emphasis added) it is not only that Perry comes to believe something he already believed in a new different way, but that he comes to believe *something* different. I still think contents of belief are enough to individuate beliefs. In fact, it seems that the difficulties philosophers found in characterizing the crucial difference in beliefs in this kind of scenarios is what led them try to capture it in the *how* rather than the *what*. It is not that they did not share my opinion that in such scenarios someone happens to believe something new. I think there is a view on propositional attitudes and their attributions that can solve the problem of the essential indexical without renouncing to this, and this is the view I would like to discuss next.

2. A DIFFERENT VIEW ON PROPOSITIONAL ATTITUDES AND THEIR REPORTS

To keep things as simple as possible, let us focus on two of the relevant belief ascriptions that Perry could respectively use at the two different stages of the story.

First, imagine Perry utters (7) below while trying to catch, and pointing to, the messy shopper at the supermarket. According to my proposal, Perry's utterance of (7) semantically expresses two propositions: one is the descriptive main proposition semantically expressed by an utterance of (8); the other, the singular Russellian proposition characterized in (9). The latter is the main proposition expressed by Perry's utterance of (7), the former is only indirectly expressed by it.

- (7) I believe that he is making a mess
- (8) The utterer of 'I' believes that the most salient male when 'he' is uttered is making a mess
- (9) $\langle \textit{believing}, \langle \textit{John Perry}, \langle \textit{MR}_1, \langle \textit{making a mess}, \textit{John Perry} \rangle \rangle \rangle \rangle$

The details are as follows:

1. The predicate 'believes' refers to the binary relation of belief that holds between believers and structured Russellian propositions, as it always seemed to be.
2. The embedded sentence 'he is making a mess' semantically expresses two propositions: (i) a descriptive proposition such as the proposition that the most salient male when 'he' is uttered is making a mess (which is indirectly expressed), and (ii) the singular Russellian proposition $\langle \textit{making a mess}, \textit{John Perry} \rangle$ (which is the one mainly expressed).
3. The expression 'that' in the 'that'-clause 'that he is making a mess' functions *as* a demonstrative (even if it is not the familiar demonstrative 'that', but a complementizer) referring to the mental representation (*MR*) made salient in the context partly because of the metalinguistic descriptive proposition indirectly expressed by the embedded sentence in the 'that'-clause.
4. The 'that'-clause 'that he is making a mess' behaves as a singular term that refers to the singular more fine-grained Russellian proposition $\langle \textit{MR}_1, \langle \textit{making a mess}, \textit{John Perry} \rangle \rangle$.
5. \textit{MR}_1 is John Perry's particular mental representation of the messy shopper he is trying to catch, and so, of himself, but not *as himself*.
6. Perry's utterance of (7) is true if and only if John Perry bears the binary relation of belief towards the hybrid proposition $\langle \textit{MR}_1, \langle \textit{making a mess}, \textit{John Perry} \rangle \rangle$.

Second, now imagine Perry utters (10) below once he comes to realize of the relevant fact at the supermarket. Analogously, according to my proposal, Perry's utterance of (10) semantically expresses two propositions as well: one is the descriptive main proposition semantically expressed by an utterance of (11); the other, the singular Russellian proposition characterized in (12). The latter is the main proposition expressed by Perry's utterance of (10), the former is only indirectly expressed by it.

- (10) I believe that I am making a mess
 (11) The utterer of 'I' believes that the utterer of 'I' is making a mess
 (12) $\langle \textit{believing}, \langle \textit{John Perry}, \langle \textit{MR}_2, \langle \textit{making a mess}, \textit{John Perry} \rangle \rangle \rangle \rangle$

And here the details are as follows:

1. The predicate 'believes' refers to the binary relation of belief that holds between believers and structured Russellian propositions, as it always seemed to be.
2. The embedded sentence 'I am making a mess' semantically expresses two propositions: (i) a descriptive proposition such as the proposition that the utterer of 'I' is making a mess (which is indirectly expressed), and (ii) the singular Russellian proposition $\langle \textit{making a mess}, \textit{John Perry} \rangle$ (which is the one mainly expressed).
3. The expression 'that' in the 'that'-clause 'that I am making a mess' functions *as* a demonstrative (even if it is not the familiar demonstrative 'that', but a complementizer) referring to the mental representations (*MR*) made salient in the context partly because of the metalinguistic descriptive proposition indirectly expressed by the embedded sentence in the 'that'-clause.
4. The 'that'-clause 'that I am making a mess' behaves as a singular term that refers to the singular more fine-grained Russellian proposition $\langle \textit{MR}_2, \langle \textit{making a mess}, \textit{John Perry} \rangle \rangle$.
5. \textit{MR}_2 is Perry's particular mental representation of himself *as himself*.
6. Perry's utterance of (10) is true if and only if John Perry bears the binary relation of belief towards the hybrid proposition $\langle \textit{MR}_2, \langle \textit{making a mess}, \textit{John Perry} \rangle \rangle$.

Since $\textit{MR}_1 \neq \textit{MR}_2$, $\langle \textit{MR}_1, \langle \textit{making a mess}, \textit{John Perry} \rangle \rangle \neq \langle \textit{MR}_2, \langle \textit{making a mess}, \textit{John Perry} \rangle \rangle$, and thus, these propositions (objects of Perry's different beliefs) are enough to individuate Perry's different beliefs in the messy shopper case.

3. MENTAL REPRESENTATIONS

I should say something more about these mental representations that so crucially get into the propositions that are, according to my proposal, the objects of these beliefs. First, these mental representations that help constitute these hybrid propositions (that, in turn, individuate the relevant beliefs of the messy shopper) are particular mental representations that Perry has of himself. Second, they are caused by Perry's interactions with himself and this is what makes them be of Perry himself. Third, \textit{MR}_2 , unlike \textit{MR}_1 , is a representation that Perry has of himself *as himself*. Fourth, importantly, \textit{MR}_2 is a mental representation that only John Perry has and can have of himself. Thus, there is no possibility for anyone else to be belief-related to that same hybrid proposition Perry comes to be belief-related with, when he comes to learn that it is he himself who is making a mess and utters 'I am making a mess'. Fifth, \textit{MR}_2 is private in the sense that only one individual can have it, in this case

Perry. More precisely, then, it is nontransferable. Finally, MR_2 is not private in the sense of being epistemically inaccessible or incommunicable. One does not need to be the individual who represents himself this way in order to be able to refer to it. One may know very little about things one can refer to and think of.

One might think belief reports like (13) below constitute an insurmountable problem for a proposal like mine.

(13) We believe that we ourselves are making a mess

Nevertheless, in cases in which something like (13) was truly uttered, the proposal is that reference would be made to a type of the particular mental representations that the believers would have of themselves *as themselves*. In that case, no particular mental representation would help characterize the content of their belief. However, this mental representation type is nontransferable too. Only those believers would have, and be able to have, particular mental representations instantiating that type.

Before concluding, let me notice a couple of things. First, this proposal about beliefs *de se* and their attributions is part of a more general view about language and propositional attitudes, and shares important features with other parts of this more general view that help account for other sorts of phenomena such as propositional attitudes in general, quotation, 'so-called' sentences, fictional discourse, etc. Second, notice also that Perry's new acquired belief could not be individuated instead only in terms of the descriptive proposition that the utterer of 'I' is making a mess as its content. Since Perry could have come to believe such a proposition without realizing he was such an utterer. And further, others could be belief-related to such a proposition without displaying the relevant behavior (such as Perry's described behavior once he comes to know he is the one who is making a mess at the supermarket). My proposal is to be contrasted with this other view too. And hopefully my appeal to these nontransferable mental representations does not have such a problem.

REFERENCES

Perry, J. "The Problem of the Essential Indexical", *Nouos* 13 (1979): 3-21.

LA INFLUÈNCIA DE HUME EN HAMANN VISTA DES DELS DIÀLEGS SOBRE LA RELIGIÓ NATURAL

Guillem Llop i Forcada
IES Francesc Ribalta

Abstract: Hamann was about to publish a translation of the *Dialogues on Natural Religion* into German. Along the reading of this book we can question the traditional view which sees Hume as a complete sceptical. At least, Hamann finds in Hume's epistemology the resource that clears up the limits of knowledge but at the same time praises the power of our nature to solve that problem. Those limits are too high to be overcome, so we have no choice but to implement blind confidence and beliefs daily in order to fill in the gaps left by the limits of our reason. This is in the end a choice of religion to regain credibility through faith just when Illustration had blocked the way to superstition and tradition. In Hamann's view, we must even admit that critical reason is its own worst enemy because its yearning for certainty leads reason to depend on beliefs.

Keywords: Hume, Hamann, scepticism, believe, fideism.

1. INTRODUCCIÓ

En ocasions s'ha insistit en la influència de l'empirisme radical de Hume en el misticisme de Hamann (Swain, 1968 109 ss; Piske 1989 139-143; Dickson 1995 275-288; Berlin 2008 89, 93, 117, 120, 175). Tot i que, aparentment, la distància entre totes dues concepcions és abismal, sí que és possible identificar el lligam epistemològic que les uneix. El nucli de l'assumpte rau en la impossibilitat de la raó per a donar compte de les seues pretensions. Tots dos autors comparteixen el lema que la raó és el pitjor enemic de si mateixa quan es tracta d'atrapar la certesa absoluta.

Si, a grans trets, el resultat de l'exposició humeana ens condueix a l'escepticisme,¹ a l'ateisme en fi, vistes les coses al detall, més que no pas una impugnació de la fe en Déu, la reflexió de l'escocès resulta una impugnació de la raó i l'experiència. I és que les facultats racional i sensitiva es mostren incompetents en el propòsit de justificar els conceptes fonamentals de la cosmovisió emergent del mètode científic. D'aquí que l'eixida de Hume siga confiar que la naturalesa ens ha fet massa bé perquè acceptem la denúncia de la raó. La nostra forma d'actuar no es basa sinó en la confiança assentada en el costum, de prendre allò que repetidament ha anat unit en el passat com si hagués de continuar junt per sempre més. El costum ens proporciona la creença en la necessitat del nexa causal amb què entenem el present i encarem el futur.

¹ Malgrat el revisionisme actual de la perspectiva humeana, que es distancia de la concepció escèptica, tradicionalment ha estat acceptada una visió centrada en la denúncia epistemològica que impossibilitava la ciència. Kant hi posa les bases en la KrV, B128, quan explica que Hume "pensando haber descubierto que lo que había sido universalmente considerado como razón era sólo un espejismo de nuestra facultad cognoscitiva, se entregó por entero al *escepticismo*" (Kant 1995 128).

És la jugada perfecta per a un Hamann que veu com la Il·lustració entronitzava per damunt de les passions la raó al preu de congelar les experiències íntimes i intraduïbles a la pura lògica. Les llums instauraven, definitivament, a la fi d'un procés que recloïa la superstició a l'oblit, una nova cosmovisió que atacava els ciments de la religió. I en el cim de tot el procés, la mateixa raó arribava a contemplar els seus propis límits, com si s'ençegàs de tanta crítica. La fe es refeïa en el darrer moment,² reprenia alè i s'aixecava de nou per a posar-se al mateix nivell que la seua contrincant.

2. RESUM D'EPISTEMOLOGIA HUMANA

Recordem l'aplicació del criteri empirista del significat, conegut com a microscopi de Hume. Segons aquest, no és vertadera aquella idea que no es corresponga fidelment a una impressió anterior. D'altra banda, tota idea ha de construir-se sobre la base de la matèria primera sensible, tot i que aquesta pugui o haja de ser adulterada. A més, cal tenir en compte els principis d'associació d'idees, la contigüïtat i la semblança. Hume parla d'un tercer principi, la causalitat, que es pot reduir als dos anteriors, perquè aquesta s'ha d'interpretar com a conjunció constant basada en l'experiència de dos elements similars (semblança) que apareixen junts (contigüïtat) en situacions paregudes (semblança) tot mantenint un ordre espaciotemporal. Des dels dos principis bàsics esmentats podem entendre també les regles de la relació d'idees: identitat, número, qualitat i contrast. La identitat és la semblança completa; el número la contigüïtat d'elements dissemblants. El contrast la dissemblança. I la qualitat el contrast jerarquitzat, açò és, valorat com a millor o pitjor, des del més i el menys, des del número. És funció de la imaginació aplicar aquestes normes sobre la base informativa que li subministra la memòria, després d'haver convertit les impressions en idees.

Amb aquestes cartes sobre la taula Hume es disposa a analitzar la idea de Déu i confirma que no supera la prova del microscopi. Per una part, aquesta idea està basada en la idea de voluntat, que hem construït allunyant-nos de l'experiència. Ho hem fet a partir de la noció de conjunció constant, basada en l'ocurrència del desig del jo (una altra idea falsa) i l'acompliment del mateix, en diversos casos semblants, per exemple quan volem moure el cos una i una altra vegada, o extraure un record de la memòria. Tanmateix, no hem experimentat el nexa necessari perquè puguem atribuir-ne causalitat empírica a l'acció del jo, açò és, no percebem la unió inseparable entre el nostre desig i llur realització. Sempre hi ha la possibilitat que aparega el primer i no aparega el segon [atròfia muscular] o que aparega el segon sense l'ocurrència del primer [malaltia de Parkinson], perquè es tracta de dues qüestions de fet que no són incompatibles en qualsevol combinatòria de valors de veritat (o actualitat) que realitzi la imaginació. La radicalitat d'aquesta condició (la de la percepció de la unió inseparable) ens impedeix d'admetre la veritat de la idea de voluntat. I sense aquesta idea l'edifici de la moral no es pot construir des de la racionalitat crítica (Hume 2005 235-244). Hamann es pronuncia clarament a favor d'aquesta denúncia en *La darrera voluntat del cavaller de la Rosa-Creu* (1772):

És que no ho sabeu, filòsofs!, que al cap i a la fi no hi ha cap connexió física entre la causa i l'efecte, entre els mitjans i els fins, sinó una connexió espiritual i ideal, en altres termes, confiança cega (Köhlerglaube), com ha proclamat el més gran i universal historiador de la seua nació i de l'església natural! – L'intent afortunat de prendre alhora cos i ànima amb glans era, per tant, una invenció dels vostres intel·ligents i espavilats avantpassats (Hamann 2007b 102-103).

² El mateix Kant admet la importància de la funció que desenvolupen la creença, la fe pragmàtica i la fe racional, en KrV, B848-B859.

Per una altra part, la idea de voluntat s'uneix a les regles de relació de la qualitat i el contrast per formar la idea de voluntat absoluta o il·limitada. La imaginació es proposa albirar el negatiu del segment per confeccionar la regla geomètrica, en deixar en suspens l'acotació de cada extrem, o augmenta la intensitat de la potencialitat parcial de la voluntat humana per construir-ne un altre tipus de voluntat que arribi al màxim grau possible i no haja de patir, per això, cap límit. En definitiva, la idea de voluntat s'uneix a la d'infinít, perquè aquesta ha pogut construir-se a partir del contrast i la qualitat.

2.1. CONTRA LA PRIMERA PROVA CARTESIANA

Amb aquesta crítica ja s'està descartant la primera prova cartesiana de l'existència de Déu. El punt clau de la mateixa és el pas intermedi que el producte ha d'estar a l'alçada del creador i, per tant, no pot superar-lo. Segons açò, no podríem construir la idea d'infinít, perquè la nostra imaginació no l'atansa i, per tant, ha d'ésser innata (posada en nosaltres des del primer moment de la nostra existència per un ésser tan infinit com la mateixa idea, Déu). Des de Hume, però, o bé intuïm o entenem el producte de dur les regles del contrast i la qualitat al límit i, gràcies a açò intuïm o entenem la idea d'infinít (i, per tant, la idea de Déu és arbitrària) o bé no la intuïm o entenem i no podem dir que la tenim.

3. ESCEPTICISME I FIDEISME EN HUME

Aparentment, l'argument hauria de conduir-nos a l'ateisme, però en el fons està deixant la porta oberta al fideisme. Un fideisme que s'assenta amb fermesa en quasi tots els àmbits del coneixement, inclòs el de les ciències naturals. I és que, en l'àmbit del criteri de veritat com a correspondència, tan sols poden restar dempeus aquelles idees tan concretes i individualitzades que no es podrien correspondre ni amb modes ni amb substàncies. Hauríem de bandejar també les idees de subjecte i objecte d'experimentació tal com les entén la ciència. La primera perquè la falta de continuïtat de l'experiència de l'individu i la manca d'identitat del mateix ens ho impedeix (Hume 2005 353-357; 364-369). La segona perquè l'absència d'exterioritat i materialitat en les nostres sensacions no ens ho permet (Hume 2005 123-126; 276-286).

Així les coses, l'escepticisme ha estat una de les interpretacions de Hume més esteses tradicionalment. De fet, l'impuls que la raó pren en la Il·lustració és conduït per l'escolà fins a les darreres conseqüències, de mode que la mateixa raó pren consciència dels seus límits. Prendre consciència dels límits no és simplement adonar-se'n que no ho pot saber tot, sinó que no pot obtenir ni certesa ni probabilitat, enteses les dues com a companyes segures de les hipòtesis. La certesa no és viable perquè no percebem la unió necessària que ens permetria assegurar de forma inqüestionable l'aparició futura de l'efecte com a conseqüència de l'aparició de la causa. La certesa es basa en conjuncions constants completes, sempre insegures, perquè depenen d'una interpretació vacil·lant (sempre sotmesa a revisió) de casos passats (i, per això, limitats); es tracta de la crítica a la inducció, en què la parcialitat dels casos des dels quals es pretén inferir la llei general, limita precisament la generalització. La inseguretat de les conjuncions s'ha d'admetre pel fet que d'entre els elements anteriors a l'efecte s'ha distingit, fins al moment, sols un que ha ocorregut sempre fins ara, tot i que podria haver-hi perfectament un altre que de moment se'ns ha escapat. La probabilitat s'infereix semblantment, amb el benentès que l'element identificat com l'únic individu que es reitera, ha fallat alguna vegada, perquè després de llur aparició no ha ocorregut l'esperat o perquè ha ocorregut inesperadament l'efecte sense l'aparició de la causa. Per la primera possibilitat la condició suficient sempre és dubtosa en ciències naturals. Per la segona, la condició necessària no s'hi pot atansar. Tanmateix, mentre l'error siga parcial, la fiabilitat del pronòstic es manté a grans trets.

Com veiem, si ni la certesa ni la probabilitat resten a estalvi de terrabastalls, podem donar cabuda a argumentacions que la Il·lustració no acreditava, com ara l'analogia o la necessitat psicològica. De fet, Hume agrairà a la natura que ens haja fet prou crèduls per bandejar les conclusions de la lògica quan aquestes contradiuen l'experiència quotidiana i el sentit comú. Si no fos per la convicció entesa com a sensació de seguretat en l'ocurrència d'una opció, basada en el costum, malgrat la viabilitat de les opcions alternatives, la vida diària i la ciència no serien possibles. Per això escriurà en els *Diàlegs*:

aunque un hombre, en una vena de humor, tras intensa reflexión sobre las muchas contradicciones e imperfecciones de la razón humana, pueda renunciar por entero a toda creencia y opinión, le es imposible perseverar en este total escepticismo o reflejarlo en su conducta por unas cuantas horas. Los objetos externos ejercen presión sobre él; las pasiones lo solicitan; y ni los más extremados esfuerzos por violentar su propio temperamento le permitirían conservar, por un lapso de tiempo, la pobre apariencia de escepticismo (Hume 2004 73).

I també:

Decís que nuestros sentidos son engañosos; nuestro entendimiento, erróneo; nuestras ideas, incluso las de los objetos familiares –extensión, duración, movimiento– plagadas de absurdos y contradicciones. [...] Vuestro propio comportamiento, en cualquier circunstancia, refuta vuestros principios, pues muestra la más firme de las confianzas en todas las máximas recibidas de la ciencia, la moral, la prudencia y la conducta (Hume 2004 78).

4. ELS DIÀLEGS SOBRE LA RELIGIÓ NATURAL

Se sap que Hamann havia aparaulat la traducció dels *Diàlegs sobre la religió natural* de Hume tot i que al final s'avançaria un altre traductor (Dickson 1995 271, 274). El coneixement detallat de l'obra i la citació que, en forma de lloança, el Mag del Nord fa de l'escocès en la comunicació epistolar amb Herder, ens incita a resseguir el fil de les confrontacions dialèctiques dels personatges de l'obra: «Hume és sempre el meu referent perquè, si més no, honora el principi de la creença i l'exalça en el seu sistema» (Hamann 1959 293).³ Hume escriu un diàleg a tres bandes entre Filó, l'escèptic, Demea, el teista i Cleantes, el deista, sobre l'existència de Déu. Filó, que, en bona mesura, representa el pensament humeà, denuncia la incoherència de les distintes proves que presenta Cleantes en favor de l'existència divina.

4.1. CONTRA L'ARGUMENT TELEOLÒGIC

Com a bon tomista, Cleantes, des del deisme, pretén d'erigir la causa absoluta a partir dels efectes, perquè aquests no hi resten sense sentit. Al·lega l'analogia de la complexitat de l'ull, en el que considera un model d'argument *a posteriori*. Es tracta de la versió en els *Diàlegs* de la cinquena prova tomista, la de l'argument teleològic, en què de la complexitat de l'òrgan visual naix la sensació que ha d'haver-hi un disseny intel·ligent exterior que haja imposat un ordre, atès que respon a una lògica. Així com en els productes artificials hi ha un ordre transmès per la intel·ligència humana, per analogia, atès l'ordre del món haurà d'haver-hi també una intel·ligència creadora:

³ Carta de 10 de maig de 1781. Les lloances que Hamann dirigeix a Hume van acompanyades del reconeixement que aquest li deu a Berkeley, per exemple en la *Metacrítica*: «sin Berkeley, Hume no hubiera sido tan gran filósofo» (Hamann 1999 37).

Puesto que los efectos, por tanto, se asemejan unos a otros, nos sentimos inclinados a inferir, por todas las reglas de la analogía, que también las causas se asemejan, y que el Autor de la naturaleza es en algo similar a la mente del hombre, aunque dotado de facultades mucho más amplias, que están en proporción con la grandeza de la obra que ha ejecutado. Por este argumento a posteriori, y sólo por él, podemos probar a un mismo tiempo la existencia de una Deidad y su similaridad con la mente y la inteligencia humanas (Hume 2004 86).

Filó, des de l'escepticisme, intenta, primer, desacreditar la fórmula de l'analogia en funció de la feblesa de la part que ha de servir de símil, especialment quant a la proximitat o distància entre les naturaleses divina i humana (Hume 2004 102); ens mantenim tothora, doncs, en el pla d'una especulació feble. Continuarà corcant la força de l'analogia en proposar dues alternatives a la creació de l'univers, atès el seu funcionament. I és que podem imaginar que l'univers és com els animals i depèn de la fecundació o que és com els vegetals i se sotmet als principis de la vegetació (Hume 2004 120-121, 128-129).

Fins i tot, podem contemplar l'univers com una entitat que tingués el principi del moviment en ell mateix. Amb açò estaria qüestionant la primera prova tomista, heretada d'Aristòtil, segons la qual el moviment del món ha de provenir d'un primer motor immòbil. La clau de l'assumpte rau en el fet que, al cap i a la fi, la força, l'energia, el fons de les lleis, se'ns escapen perquè no percebem l'essència de la realitat, la forma de ser última del que anima les coses que captem i no depenen de nosaltres:

Las palabras generación, razón sólo son indicativas de ciertos poderes y energías en la naturaleza cuyos efectos son conocidos, pero cuya esencia es incomprendible; y ninguno de estos principios tiene mayor privilegio que otro para ser erigido en patrón de la naturaleza entera.

[...] Todos los efectos de esos principios nos son conocidos por experiencia; pero los principios mismos y sus modos de operar quedan totalmente desconocidos (Hume 2004 129-130).

Per això, en el pla conceptual univers i autonomia són imaginables i, per tant, no sols parlar de matèria és traslladar-se a un món que està més enllà de les nostres experiències, sinó que considerar-la inanimada o inert per definició, no és legítim. Ací recupera Hume de l'*Extracte del Tractat de la naturalesa humana* (1740) la teoria de la compatibilitat en el pla de les relacions d'idees entre termes aparentment contradictoris. L'experiència ens té acostumats a concebre la propietat d'un objecte que sempre ha anat unida, fins ara, al mateix com si hi fos inherent, malgrat que la imaginació pot concebre objecte i propietat de forma independent. Així, davant l'objecció de Cleantes, el deista: «Pero esto supone [...] que la materia puede adquirir movimiento sin ningún agente voluntario o primer motor» (Hume 2004 136), Filó hi respon:

¿Y dónde está la dificultad [...] de esa suposición? Todo acontecimiento, antes de la experiencia, es igualmente difícil e incomprensible; y todo acontecimiento, después de la experiencia, es igualmente fácil e inteligible [...] El comienzo del movimiento en la materia misma es tan concebible a priori como su comunicación por la mente y la inteligencia (Hume 2004 136).

La preferència de la primera opció analògica, la de l'òrgan visual, front a les altres tres –origen animal, origen vegetal i moviment autònom– marca la primera ensopegada antropocèntrica del tomisme en els *Diàlegs*. Atesa l'experiència, són més bé els impulsos biològics els que desenvolupen intel·ligència

que no al revés. Atesa la lògica, no es pot descartar l'autonomia del moviment de l'univers, per això continua Filó:

Decir que las diferentes ideas que componen la razón del Ser Supremo se ordenan por sí mismas y por su propia naturaleza, es realmente hablar sin sentido preciso. Y, si algún sentido tiene, me gustaría saber por qué no lo tiene igualmente decir que las partes del mundo material se ordenan por sí mismas y por su propia naturaleza. ¿Puede una de las opiniones ser inteligible y la otra no? (Hume 2004 109).

No hi coneixem, per tant, cap incompatibilitat amb l'eterna alternança entre la conflagració i deflagració universals dels epicuris. La crítica acaba, així, en una formulació que podria servir d'inspiració a la teoria de l'etern retorn del mateix:

¿qué ocurriría si yo reanimase la vieja hipótesis epicúrea? [...] En lugar de suponer que la materia es infinita, como hizo Epicuro, supongamos que es finita. Un número finito de partículas sólo es susceptible de transposiciones finitas; y en una duración eterna tiene que ocurrir que cada orden o posición posibles habrá de ser intentado un número infinito de veces. Este mundo, por tanto, con todos sus aconteceres, incluso los más nimios, ha sido producido y destruido anteriormente, y será nuevamente producido y destruido, sin que haya final ni limitación alguna (Hume 2004 136).

4.1.1. CONTRA L'ARGUMENT COSMOLÒGIC A POSTERIORI

D'alguna forma, l'argument depèn també de la segona prova tomista, la primera versió en els *Diàlegs* de l'argument cosmològic, en què s'aplica el principi de causalitat sobre l'existència de l'univers.

Un primer problema el troba Filó, l'escèptic, en aprofitar les tesis que Hume ja havia exposat en el *Tractat de la naturalesa humana* (1739-40) per desautoritzar les qüestions de fet com a prova de res que haja d'adquirir el grau de certesa absoluta, especialment quant a la crítica a la causalitat, com s'ha exposat més amunt. Però és que ni tan sols l'aplicació d'una idea precrítica de causa seria viable per a justificar l'argument cosmològic, perquè, d'una banda, no és possible la conjunció constant en allò que només ocorre una vegada. A tal propòsit, Hume recorre també en els *Diàlegs* a la hipòtesi d'Adam, que ja havia desenvolupat en l'*Extracte*:

Si un hombre hiciese abstracción de cuanto conoce o ha visto, sería totalmente incapaz, a partir solamente de sus propias ideas, de determinar qué tipo de escenario puede ser el universo, o de inclinar su preferencia por un estado o situación de cosas mejor que otro. Porque, como nada de lo que él concibe con claridad podría aparecérsese como imposible ni como implicando una contradicción, cualquier quimera de su fantasía estaría en pie de igualdad con el resto de sus concepciones; ni tampoco podría alegar razón alguna que justificase su adhesión a una idea o sistema y el rechazo de otros que son igualmente posibles.

Por otra parte, una vez que abre sus ojos y contempla al mundo tal como realmente es, le sería imposible al principio asignar la causa de ningún suceso, y mucho menos la de la totalidad de las cosas o la del universo. Podría dejar en libertad a su fantasía y ésta le presentaría una infinita variedad de noticias y representaciones. Todas ellas serían posibles, pero, siendo esta posibilidad igual para todas, nuestro hombre no podría darse a sí mismo una explicación satisfactoria de su preferencia por una de ellas y su rechazo del resto. Únicamente la experiencia es la que puede indicarle la verdadera causa de cualquier fenómeno (Hume 2004 89-90).

I, d'altra banda, com ens dirà amb el pas dels anys Kant, perquè la idea de causa sols es pot entendre des de la dependència a unes coordenades espaciotemporals que naixen dins del món que s'origina i tenen limitada, per això, l'experiència transcendent de l'origen del mateix. Per això afegeix Filó:

¿Y podrá decirme alguien seriamente que un universo ordenado tiene que haber surgido de un pensamiento y de un arte similar al humano porque de eso tenemos experiencia? Para confirmar este razonamiento se requeriría que tuviéramos experiencia del origen de los mundos (Hume 2004 94).

Continua l'escèptic, a més, amb un segon problema, que el mateix principi de causalitat resta incapacitat quan es tracta de l'existència de Déu, perquè la causa incausada l'obtura. D'aquest mode, ens sobrevé una insatisfacció que no diferiria de la que trobaríem en l'autosuficiència de la matèria, perquè Déu-sol i món-sol coincidirien en el fet de tenir un origen injustificat:

¿Cómo podremos satisfacernos, por tanto, respecto a la causa de ese Ser a quien tú supones Autor de la naturaleza, o, de acuerdo con tu sistema antropomórfico, respecto al mundo ideal al que retrotraes el material? ¿No nos asiste la misma razón para retrotraer ese mundo ideal a otro mundo ideal, o a un nuevo principio inteligente? Pero, si interrumpimos nuestra marcha y no avanzamos más, ¿por qué ir tan lejos? ¿Por qué no detenerse en el mundo material? ¿Cómo podemos encontrar satisfacción sin continuar in infinitum? Y, después de todo, ¿qué satisfacción hay en esa progresión infinita? (Hume 2004 109).

4.2.EL PROBLEMA DE LA TEODICEA (CONTRA LA CUARTA PROVA TOMISTA)

Una dificultat de la imposició de lògica a l'univers, implícita en els arguments teleològic i cosmològic, consisteix a mantenir la proporcionalitat entre el creador i el producte, entre les causes i els efectes perquè la inferència no s'extralimite com ocorre en el cas que va des del món imperfecte al Déu perfecte. Omnipotència, infinitud i bondat suprema resten més enllà de l'experiència del món i atribuir-les a un creador supera el límit racional argumentatiu. D'aquí que Filó recrimine a Cleantes:

Primero, según este método de razonar tú renuncias a toda pretensión de infinitud en cualquiera de los atributos de la Deidad. Porque, puesto que la causa debe ser sólo proporcionada al efecto, y el efecto, en la medida en que cae bajo nuestro conocimiento, no es infinito [...].

Segundo, no tienes razón alguna, de acuerdo con tu teoría, para adscribir perfección a la Deidad [...] o para suponerlo libre de todo error, equivocación, o incoherencia (Hume 2004: 115).

De fet, les bondats i perfeccions relatives del món podrien haver estat introduïdes després de la seua creació. Res no ens obliga, tampoc, a haver de pressuposar un únic creador del món, perquè l'eternitat de Déu és equiparable a la d'una pluralitat de déus (Hume 2004: 116-117).

Més bé hi ha indicis per atribuir-ne imperfecció al creador o, fins i tot, negligència. Caldria parlar, si és el cas, d'una divinitat creadora enjogassada o senil (Hume 2004 118). De fet, des del tomisme no es pot salvar el problema de la teodicea, sinó sols des d'aquell fideisme que remarca una altra ensopegada antropocèntrica, la d'una concepció del mal que no és extrapolable a la natura. La nostra existència és massa curta i parcial perquè ens en puguem fer una idea de la funcionalitat del mal dins de la immensitat temporal i espacial de la realitat, dirà uns anys més tard Herder (1983 126, 158), com a deixeble de Hamann. Semblantment, l'escèptic:

Una mínima parte de este sistema se nos ha manifestado muy imperfectamente durante un brevísimo espacio de tiempo; ¿y podemos a partir de aquí pronunciarnos de modo decisivo sobre el origen del todo?

[...] Pero ¿puede una parte de la naturaleza ser regla para otra parte que es mucho más amplia que la primera? [...] ¿Se constituye la naturaleza en una situación en regla para la naturaleza en otra situación que difiere enormemente de la primera? (Hume 2004: 93)

La denúncia antropocèntrica dels fideistes, des de la incommensurabilitat divina –«un acercamiento tan próximo a la Deidad es cosa que, a buen seguro, jamás podremos lograr. Sus caminos no son nuestros caminos. Sus atributos son perfectos pero incomprensibles» (Hume 2004 102)– o des de la dissolució del mal relatiu en la immensitat del bé, resoldrà amb major ímpetu el problema de la teodicea que no pas la tàctica de la minimització del mal, poc realista, o la de la despositivització del mal, inclosa en la quarta prova tomista. En aquesta, l'existència del que és menys i, per tant, pateix una absència, és possible per l'existència del que no la pateix, perquè la darrera té la qualitat en la seua forma completa. De fet, el mal no seria res en si mateix, sinó una mancança de l'essència del bé. Per a Hume, però, aquesta prova heretaria els problemes d'una concepció platònica, allunyada en extrem de l'empirisme, en acceptar la independència ontològica dels modes.

4.3. CONTRA L'ARGUMENT COSMOLÒGIC A PRIORI

Demea, el teista, pren el relleu per superar l'atzucac de les qüestions de fet i intentar aproximar-se a l'àmbit de les relacions d'idees. Des d'aquí exposa la segona versió que de l'argument cosmològic apareix en els *Diàlegs*, basada en la idea que si existeix alguna cosa, ha d'haver-hi una raó de la seua existència. Del principi de causalitat hem passat al principi de raó suficient. La diferència és nímia, però suficient perquè Hume deixe que els interlocutors adjudiquen l'aprioritat a l'assumpte, en lloc de l'aposterioritat. No s'ha d'entendre l'apel·lació a l'aprioritat de forma absoluta atès que, en definitiva, el principi de raó suficient també s'assenta en l'experiència; sinó que s'ha d'interpretar des de la falta de concreció d'aquesta experiència, perquè l'argument no començaria amb una existència particular, la del món, que no és autosuficient –com fa el principi de causalitat–; més bé, començaria amb la consideració de l'existència en general, indeterminada, la del món o qualsevol altra (Fernández Rodríguez 2001 37).

Ara, doncs, ja no es tracta de centrar tant l'atenció en l'experiència dels processos causals, sinó d'enfocar la mirada intel·lectual sobretot en l'assumpte purament lògic de la necessitat de justificar que hi haja alguna cosa en lloc de no res. Efectivament, és un assumpte de necessitat i contingència, en la línia en què ho exposa la tercera prova tomista. Si tot el que hi hagués fóra contingent, podria adés deixar de ser o d'haver estat, de mode que llur aparició no es comprendria: «Todo lo que existe ha de tener una causa o razón de su existencia, porque es absolutamente imposible que una cosa se produzca a sí misma o que sea la causa de su propia existencia» (Hume 2004 144).

No es tracta ara tant de la insatisfacció de l'eternitat, com de la de l'aparició a partir del no res o per atzar. De fet, l'eternitat de la realitat seria necessària des d'aquesta lògica, perquè tan sols l'autosuficiència restaria dempeus davant la impossibilitat de les altres companyes de viatge. L'argumentació esdevé un sil·logisme disjuntiu, en què apareixen tres úniques opcions que justifiquen que hi haja realitat: a) és eterna –*causa sui*, per necessària i autosuficient–, b) ve del no-res i c) té un origen aleatori. Com que les dues darreres opcions resulten absurdes, l'exclusió de l'absoluta continuïtat de l'existència deixaria el principi de raó suficient desatès:

¿Qué fue, pues, lo que determinó que existiese algo en lugar de nada, y lo que confirió el ser a una posibilidad particular con exclusión de las restantes? Causas externas se supone que no las hay. Azar es una palabra sin el menor significado. ¿Era la nada? Pero no puede producir jamás cosa alguna. No nos queda entonces más que el recurso a un Ser necesariamente existente que lleve en sí mismo la razón de su propia existencia, y del que no es posible suponer que no exista sin incurrir en expresa contradicción (Hume 2004 144).

Però, segons Filó, l'escèptic, cal recordar que l'acceptació asèptica del principi de raó suficient, la que en excloure forçosament atzar i no-res ha abraçar l'eternitat, pot ser aplicada també al món, sense necessitat d'anar-hi més enllà, perquè ja havíem admès la desconexió de l'essència universal.

4.3.1. CONTRA L'ARGUMENT ONTOLÒGIC

Serà Cleantes, el deista, qui impedirà més tard tota nova construcció dialèctica. Ho farà des de l'anàlisi del concepte d'*existència*. Ja s'havia esmentat que en l'àmbit de les relacions d'idees sols és contradictori el que no es pot imaginar per pura incoherència dels termes. Nogensmenys, es pot imaginar tant l'existència com la inexistència del món i de Déu:

Comenzaré observando que hay un evidente absurdo en pretender demostrar o probar una cuestión de hecho mediante un argumento a priori. Nada hay que pueda ser demostrado a menos que su contrario implique una contradicción. Nada que sea claramente concebible implica contradicción. Todo lo que concebimos como existente, podemos también concebirlo como no-existente. No hay, por tanto, un ser cuya no-existencia implique una contradicción. En consecuencia no hay un ser cuya existencia sea demostrable (Hume 2004 145).

Amb açò Hume avança, d'alguna forma, la crítica de Kant a l'argument ontològic, la tercera prova cartesiana basada en sant Anselm. En aquesta prova, les implicacions extremes a partir de la relació entre conceptes abstractes (com el de triangle o de Déu) han de ser acceptades; per la força de la definició, un triangle ha de tenir 180 graus i un ésser tan perfecte com Déu no pot mancar d'existència:

Se pretende que la Deidad es un ser necesariamente existente; y se intenta explicar esta necesidad de su existencia afirmando que, si conociéramos su total esencia o naturaleza, percibiríamos que tan imposible es para él no existir como que dos por dos no sea igual a cuatro. Pero [...] la mente no puede jamás verse constreñida por la necesidad de suponer que algún objeto permanezca siempre en la existencia de la misma manera que nos vemos constreñidos por la necesidad de concebir siempre que dos por dos son cuatro. Por tanto, las palabras existencia necesaria no tienen significado alguno o, lo que es lo mismo, ninguno que sea consistente (Hume 2004 145-146).

En qualsevol cas, la postura científica és la del que se cenyeix a l'estudi de les regularitats estudiades i intenta extraure, a partir de les combinacions establertes, ja siga des de la necessitat o des de la probabilitat, l'anella que permet la continuïtat de la cadena. Tota preocupació per atansar l'inici de la mateixa resta més enllà de les nostres possibilitats i resulta improductiva. D'aquí que hàgem d'actuar com els matemàtics davant les relacions numèriques, ja que, segons Filó:

Los aritméticos han observado que los múltiplos de 9 componen siempre 9 o algún múltiplo de 9 que sea inferior siempre que se sumen todas las cifras que componen

uno cualquiera de los múltiplos iniciales. Así, de 18, 27, 36, que son múltiplos de 9, se obtiene 9 sumando 1 a 8, 2 a 7, 3 a 6. El número 369 es también un múltiplo de 9 y, si se suman 3, 6, y 9, se obtiene 18, un múltiplo inferior de 9. Para un observador superficial, una regularidad tan sorprendente puede ser admirada como efecto del azar o del designio; pero un algebrista concluye inmediatamente que es obra de la necesidad, y demuestra que siempre resultará así por la naturaleza misma de esos números. ¿No es probable, pregunto yo, que la entera economía del universo esté gobernada por una necesidad similar, aunque no haya álgebra humana capaz de proporcionar la clave que resuelva la dificultad? (Hume 2004 147).

A més, l'argument ontològic menysté, segons Kant, la possibilitat que aquests conceptes siguin purament imaginaris i que aquestes implicacions s'hagen de mantenir en el pla de la mera hipòtesi. Cal tenir en compte que Berkeley defensava que no teníem idea de Déu i que, per tant, no podíem provar res a partir de la mateixa: «És absurdo probar la existencia de Dios a partir de su idea. No tenemos idea de Dios. ÉS imposible» (Berkeley 1999 52). A més, en el *Tractat de la naturalesa humana*, Hume ja havia qüestionat la tesi cartesiana de la impossibilitat de crear nocions com la de perfecció des dels elements amb què compta la imaginació. I en la *Investigació sobre l'enteniment humà* (1748) mantenia que la intel·ligència divina, la bondat suprema i tota altra característica que superàs l'experiència del món és imaginària:

Olvidas que esta inteligencia y benevolencia superlativas son totalmente imaginarias o, por lo menos, sin ningún fundamento de razón, y que no tienes motivo alguno para adscribirle cualquier cualidad, sino las que realmente ha ejercido y mostrado en sus producciones (Hume 1997 164-165).

Per això ara Hume no s'està d'afirmar en boca de Cleantes que l'autosuficiència que pretenem associar a Déu, en tant que ens és desconeguda i no implica contradicció, s'hi pot associar al món:

Tiene que haber algunas cualidades desconocidas e inconcebibles que hagan que su no-existencia [la de la Deidad] resulte imposible o que sus atributos sean inalterables; y no es posible dar razón alguna para que estas cualidades no puedan pertenecer a la materia» (Hume 2004 146).

No s'entreveu ací, però, la segona andanada kantiana a la prova: el concepte d'existència, que segons l'autor de les *Crítiques* cal identificar com a capacitat de causar impressions, no pot ser aplicat a un element que no respecta la forma de ser de la nostra limitada espaciotemporalitat. Nogensmenys, no es pot bandejar la conseqüència que açò tindria per a Hamann, perquè el fet que l'aplicació de les intuïcions pures a la idea de Déu marege l'enteniment i el condueca a l'absurd, dóna ales al fideisme, atès que veu en açò una altra incompetència més de la raó humana. De fet, admetrà Cleantes, el deista, el problema estiga en imposar sense remei el principi de raó suficient a la realitat i no admetre-hi l'eternitat sense més, sense sotmetre-la a la nostra forma de pensar, aixoplugada en el fideisme.

4.4.LA SOLUCIÓ FIDEISTA

D'acord amb la perspectiva teològica de cada interlocutor, trobem que Filó, l'escèptic i, en principi ateu, i Demea, el místic i teista, acaben ajuntant forces front a Cleantes, el que fa més ús del tomisme i que, en termes il·lustrats, representa el deisme. Els *Diàlegs* esdevenen, així, una denúncia de la manca d'utilitat d'una postura que havia tingut un èxit considerable entre els lletraferits de l'època. El problema de fons és que el deisme, en el corrent més dur, no es podia fer càrrec de la providència

divina i abandonava allò humà com a parcel·la aïllada i atzarosa de la realitat; en el corrent més feble, en canvi, no podia desempallegar-se de la necessitat de la fe per justificar aquesta providència i evitar l'abandó esmentat, de forma que mesclava innecessàriament racionalitat independent i creença cega (Garrido 2004 24).

Malgrat tot, hi ha qui defensa que la intenció de Hume no era aquesta, sinó solucionar el debat de forma irònica (Garrido 2004 50-51). De vegades s'al·ludeix al final del capítol "Dels miracles" de la *Investigació sobre el coneixement humà*:

podemos concluir que la *religión cristiana* no sólo fue acompañada al principio por milagros, sino que aún hoy no puede creer en ella una persona razonable sin que se dé uno. La mera razón es insuficiente para convencernos de su veracidad y quien sea movido por la *fe* a asentir a ella, es consciente en su persona de un milagro constante que subvierte todos los principios de su entendimiento y le confiere la determinación a creer lo que es más opuesto a la costumbre y a la experiencia (Hume 1997 158).

D'altres vegades es recorda el final de la mateixa obra:

Si procediéramos a revisar las bibliotecas convencidos de estos principios, ¡qué estragos no haríamos! Si cogemos cualquier volumen de Teología o metafísica escolástica, por ejemplo, preguntemos: *¿Contiene algún razonamiento abstracto sobre la cantidad y el número?* No. *¿Contiene algún razonamiento experimental acerca de cuestiones de hecho o existencia?* No. Tírese entonces a las llamas, pues no puede contener más que sofistería e ilusión (Hume 1997 192).

L'atzucac, però, des de la perspectiva de Hamann es resol en paral·lel a la conclusió de l'*Extracte*. Si l'home tingués una estructura tal que hi donés crèdit a les denúncies de la seua raó per damunt de la necessitat de la interacció quotidiana amb la realitat, esdevindria un ésser absurd. Per sort, contínuament la força de les impressions ens estimula espontàniament a l'acció, aparentment desfonamentada, del dia a dia. Igualment en el cas que ens afecta ara, el de la transcendència divina: si l'home aplicàs el resultat de la crítica exposada més amunt, es trobaria amb una existència finitament absurda i incapaç de fonamentar l'universalisme moral. La necessitat del quefer diari serveix per a espantar els fantasmes de la postmodernitat. Si era imprescindible l'admissió injustificada d'una realitat exterior, plena de substàncies i sotmesa a les lleis causals per no morir en l'intent de viure o per no perdre el seny, igualment, segons Hamann, l'home s'ha d'aferrar a la divinitat perquè pugui assimilar psicològicament a) la possibilitat de deixar d'existir induïda a partir de la pèrdua dels altres, b) la mateixa pèrdua dels altres, c) la frustració provinent de la impotència, d) la feblesa ontològica com a amenaça constant, e) la causa del que no té explicació, f) perquè es pugui parlar d'una essència humana inscrita en la nostra naturalesa on arrela la nostra condició moral, que dóna sentit a la distinció universal de bo i dolent i g) que assenta la confiança en la realització progressiva del paradís en la Terra que li dóna sentit a la Història i a l'espècie. Després de tots els ziga-zagues argumentatius, en el lloc on ens trobem han nascut d'alguna forma totes les teories que havíem bandejat, perquè així ens apura el nostre afany humà.

Aquesta és, si més no, la interpretació que Hamann farà del final dels *Diàlegs*. Es tracta d'una interpretació literal, que accepta al peu de la lletra que de l'escepticisme se'n deriva la necessitat de la creença i que Hamann rubrica en *Golgotha i Sheblimini!*:

Sempre passa que David Hume judaïtza i profetitza, com Saül, el fill de Quix. A l'hipòcrita de Cleantes, Filó, el fariseu, confessa finalment el seu accés d'estupefacció i melancolia sobre la grandiositat i foscor de l'objecte desconegut i el seu menyspreu

de la raó humana, que no pot donar cap solució més satisfactòria tocant a la tan extraordinària i magnífica pregunta per l'existència de l'objecte desconegut. Per tant, tota la pietat de la religió natural es perd en l'anacronisme jueu d'un desig i expectació nostàlgics, la vergonya d'una ignorància tan profunda que el Cel dissiparia gratament o, almenys, alleujaria amb un altre evangeli distint del d'aquell de la creu, amb un paràclit que està per venir (Instructor adventici) (Hamann 2007a 200-201).

Al cap i a la fi, també Hume en les *Investigacions* adopta una actitud fideïsta quan matisa en la crítica als miracles que:

Prefiero el método de razonar aquí expuesto, pues pienso que puede servir para confundir a los amigos peligrosos y a los enemigos de la *religión cristiana*, que se han propuesto defenderla con los principios de la razón humana. Nuestra más sagrada religión se funda en la *fe*, no en la razón, y es un modo seguro de arriesgarla el someterla a una prueba que, de ningún modo, está capacitada para soportar (Hume 1997 157).

Hamann tan sols ha d'assenir quan en la *Commemoració socràtica* (1759) afirma que: «La fe no és un assumpte de la raó i no pot, per tant, sotmetre's a cap atac d'aquest àmbit; perquè la fe dimana tan poc de la raó com els sentits del gust i la vista» (Hamann 1995 392).

5. BASES EPISTÈMIQUES DE HAMANN

Hamann va endegar una nova forma d'entendre l'epistemologia en bona part de la seua obra, però especialment quan reaccionava contra la kantiana *Crítica de la raó pura* (1781) i escrivia la *Metacrítica sobre el purisme la raó* (1784). Al seu parer, Kant havia menystingut, d'una banda, la influència que la tradició exercia en el pensament a través del llenguatge i, d'altra, el paper de la passió en l'ús de la raó. Deia que no podia haver-hi categories a priori ni des del punt de vista temporal, perquè no hi ha pensament sense llenguatge, ni des del punt de vista lògic, perquè l'experiència és concomitant a la construcció de formes de pensament. I aquesta experiència constructora de categories, que sempre són susceptibles de modificació, ha de ser forçosament lingüística. D'aquí que en la *Metacrítica* denuncie que:

La primera purificación de la filosofía residía en el intento, en parte mal comprendido y en parte fracasado, de hacer a la razón independiente de toda leyenda, tradición y fe. La segunda es aún más trascendente y concluye, en nada menos, que en una independencia de la experiencia y de su inducción cotidiana, buscada –¡pues, después de más de dos mil años de razón aún no se sabe qué es!– más allá de la experiencia [...].

El tercer purismo, ciertamente empírico y mucho más profundo, concierne al lenguaje, el único, primero y último instrumento y criterio de la razón, sin otra garantía que la tradición y el uso. Pero a uno le sucede también con este cuasídolo como a aquel viejo con el ideal de la razón. Cuanto más reflexionamos más profunda e interiormente, se silencia y se pierde el aire para hablar (Hamann 1999 38).

A més, Hamann adopta una concepció relacionista del llenguatge en tant que el signe lingüístic obté el significat, d'una banda, en un pla estructuralista, embrollat en una xarxa d'oposicions amb els altres signes lingüístics i, d'altra banda, en contínua recreació d'acord amb l'experiència de construcció del

món que realitzen conjuntament el tu i el jo, en funció de la cadena de tradicions que prenen com a base.

Un dels corol·laris és la dificultat per donar eixida a l'impuls lul·lià i leibnizià d'un llenguatge universal, capaç de prescindir del conjunt de condicionants, connotacions, matisos i riqueses traslladades per la tradició inherent a cada llengua. Un altre, les dificultats per mantenir la distinció entre sensibilitat i enteniment que Kant acaba d'arrodonir però que es basa en el lema aristotelicotomista, recuperat per l'empirisme, que res no hi ha en l'intel·lecte que no haja passat abans pels sentits. Per a Hamann, aquest principi no deixa de ser una suposició apriorística perquè no hi ha manera de percebre prelingüísticament. D'aquí que la distinció racionalisme-empirisme no tinga consistència.

Tampoc no la té la distinció realisme-idealisme, des del moment que la raó que argumenta en un sentit o en l'altre, adés topa amb la incapacitat de l'experiència de l'exterior, adés amb la volatilitat d'un autisme filosòfic, respectivament. Des de la completud de l'instint de l'insecte, la vacil·lació innecessària de la raó es veu inferior i sols pren sentit la revalorització de l'intuïcionisme.

El fracàs de la raó aïllada implica també la inoperància de les seues crosses, el principi d'identitat i de contradicció. Contra ells s'aixeca el principi d'unió de contraris, que tindrà tanta influència en la dialèctica hegeliana. Ja no es tracta d'impedir el lloc a la vacil·lació ni de fugir del dubte cap a la seguretat de la certesa, perquè aquells són el motor constant que permet el camí de la construcció del món. La negociació epistèmica entre un subjecte i un objecte de coneixement escindits deixa el lloc a la unió intuïtiva d'una mena de transcendència immanent, des del moment que el jo és un producte d'un frec a frec social, que crea i recrea la realitat amb què interactuem. També el principi de la unió de contraris es troba en l'entramat temporalment indestruïble de percepció i enteniment.

Més enllà de l'oposicionisme amb què la raó entén la realitat, Hamann proposa, doncs, un relacionisme en què tot està imbricat i que no deixa pas a les dicotomies rígides i estables. L'activitat és l'element característic del que hi ha i la creació el seu símptoma fonamental. La unió de l'ésser humà amb Déu s'estableix des d'aquesta capacitat poètica d'un llenguatge creatiu, "eròtic", perquè no es limita a la mera descripció del món sinó que en descriure'l el construeix.

6. CONCLUSIÓ

Com veiem, al mateix temps que la ciència s'està apoderant de la mentalitat moderna, que acabarà sent positivista, l'empirisme, la filosofia que hauria de soldar els pilars on aquella s'assente, posa, en canvi, els fonaments perquè la creença reprenga la força i el lloc que havia perdut. En aquest sentit, ens posicionem en un lloc diferent d'aquells autors que han interpretat com una ironia de l'autor l'abandó per part de Filó de l'ateisme a què naturalment hauria d'anar a parar el seu escepticisme, quan en canvi abraça junt amb Demea el fideisme en el final dels Diàlegs. La interpretació fideista quadra millor amb la tesi que el coneixement científic no pot superar el límit de la *pistis* platònica, perquè entre la crítica al món exterior de Berkeley i al subjecte, substància, mode, voluntat, causa i Déu de Hume, l'epistemologia s'embrolla massa per quadrar amb el lema positivista i traure'n profit. No creure sinó en allò que s'experimenta de veres, no sols destrossa la certesa i probabilitat de les prediccions, sinó també el cadafal que du bastint el sentit comú des de l'inici del pensament humà. Sembla, doncs, que la creença és tan necessària com l'afany de certesa. Per a Hamann, haurem d'acceptar al cap i a la fi l'advertència d'Isaïes 7-9 «si non credideritis, non permanebitis»: si no hi creieu, no hi romandreu. Sense creença no hi ha supervivència.

BIBLIOGRAFIA

- Berkeley, G. "Alcifrón o el filósofo minucioso". Fernández Rodríguez, J. L. *Dios. Cuadernos de Anuario Filosófico*, Pamplona: Universidad de Navarra, núm. 79, (1999): 106-146 [1732].
- "Comentarios filosóficos". Fernández Rodríguez, J. L. *Dios. Cuadernos de Anuario Filosófico*, Pamplona: Universidad de Navarra, núm. 79, (1999): 47-53 [1707-08].
- *Diálogos entre Hylas i Filonús*. Madrid: Alianza, 1990 [1713].
- *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Madrid: Alianza, 1999 [1710].
- Berlin, I. *El Mago del Norte: J. G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*. Madrid: Tecnos, 2008.
- Berlin, I. *Vico y Herder*. Madrid: Cátedra, 2000.
- Dickson, G. G. *Hamann's Relational Metacriticism*. Berlín-Nova York: Walter de Gruyter, 1995.
- Fernández Rodríguez, J. L., "Introducción", 2001. Hume, D. *Dios. Cuadernos de Anuario Filosófico*, Pamplona: Universidad de Navarra, núm. 55, (2001): 7-54.
- Fernández Rodríguez, J. L., "Introducción", 1999. Berkeley, G. *Dios. Cuadernos de Anuario Filosófico*, Pamplona: Universidad de Navarra, núm. 79, (1999): 5-46.
- Hamann, J. G. "Aesthetica in Nuce". Diversos Autors *Belleza i verdad*. Barcelona: Alba, 1999 [1760]. 273-301.
- *Briefwechsel*, vol. 4. Wiesbaden-Frankfurt: Insel Verlag, 1959.
- "Essay of a Sybil on Marriage". Dickson, G. G. *Hamann's Relational Metacriticism*. Berlín-Nova York: Walter de Gruyter, 1995 [1775]. 505-516.
- "Golgotha and Sheblimini!". *Writtings on Philosophy and Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007a [1784]. 164-204.
- "Metacritica sobre el purismo de la razón". Diversos Autors *¿Qué es ilustración?* Madrid: Tecnos, 1999 [1784]. 36-44.
- "Socratic memorabilia". Dickson, G. G. *Hamann's Relational Metacriticism*. Berlín-Nova York: Walter de Gruyter, 1995 [1759]. 375-408.
- "The Last Will and Testament of the Knight of the Rose-Cross". *Writtings on Philosophy and Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007b [1772]. 96-110.
- Haynes, K. "Introduction". Hamann, J. G. *Writtings on Philosophy and Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. vii-xxv.
- Herder, J. G. *Encara una Filosofia de la Història*. Barcelona: Laia, 1983 [1774].
- Hume, D. *Diálogos sobre la religión natural*. Madrid: Tecnos, 2004 [1779].
- *Dios. Cuadernos de Anuario Filosófico*, Pamplona: Universidad de Navarra, núm. 55, (2001): 55-130.
- *Extracte del Tractat de la naturalesa humana*. Barcelona: La Magrana, 2006 [1740].
- *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid: Alianza, 1997 [1748].
- *Investigación sobre los principios de la moral*. Madrid: Alianza, 2006 [1751].
- *Tratado sobre la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos, 2005 [1739-40].
- Kant, I. *Crítica de la razón pura*, Madrid: Alfaguara, 1995 [1781, 1787].
- Piske, I. *Offenbarung, Sprache, Vernunft. Zur Auseinandersetzung Hamanns mit Kant*. Frankfurt am Main: Regensburg, 1989.
- Swain, C. W. "Doubt in Defense of Faith", *Journal of the American Academy of Religion* 36/2 (1968): 109-117.

ÉTICA Y PSICOLOGÍA: MAMÁ, ¿POR QUÉ NO PUEDO DECIDIR?

Inmaculada Pérez y Christófilo
Estudiantes Universidad de Valencia.

Abstract: Hannah is a girl of fourteen of age. She had a strange leukemia and she needed a heart transplantation because of leukemia. But she didn't accept it and the health authorities wanted to remove the custody of parents of Hannah in order to force her to receive treatment. Why? This case shows the classic problem of autonomy principle. We want look for the causes the this problem. We think that these reasons are: first, the education; second, it's possible that the development of the prefrontal cortex may be a criterion of maturity; third, is not it possible that the principlalist bioethics can be good for medical activity?; and fourth, are we sure that the philosophers have dealt this problem properly? Isn't it possible that the real problem is related to positive liberty?

Keywords: Autonomy principle, autonomy, criterion of maturity, positive liberty.

1. Introducción

Hannah, niña de 14 años, de Marder (Oeste de Inglaterra), padecía una extraña leucemia, a raíz de ello necesitaba una quimioterapia que acabó provocándole un agujero en el corazón. En 2007 le implantaron un marcapasos, pero la única solución para su corazón era un trasplante. Ante tal situación y por la experiencia vivida a lo largo de los años—continuas idas y venidas al hospital, con permanente medicación—, añadiendo los riesgos de la operación, agravándose la situación al estar la posibilidad de que los medicamentos recibidos podrían reavivar su leucemia, junto con el hecho de que al cabo de 10 años tendría que volver a ser trasplantada; Hannah decide negar el tratamiento. Y si la situación no podía ser peor, el trasplante no le garantizaba la vida. Al negarse a recibir el tratamiento, las autoridades sanitarias británicas decidieron acudir a los tribunales para retirar la custodia a los padres y, así, poder «obligarla» a recibir dicho tratamiento.

El caso de Hannah Jones nos muestra el clásico problema del principio de autonomía de la bioética principlalista. El concepto de autonomía nos lleva al problema de la libertad y éste nos conduce al problema de la decisión, ya que ante esta situación nos preguntamos ¿en qué consiste decidir? ¿En qué consiste la autonomía y el principio de autonomía? En el caso de Hannah, ¿por qué un niño/a menor de 16 años no puede tomar esa decisión y ser aceptada? Claro está que este problema es incrementado cuando le añadimos connotaciones religiosas, pero nuestro propósito es ver los criterios por los cuales la psicología, en este caso, otorga madurez a una persona. En definitiva, es encontrar un criterio que nos permita poder aplicar el principio de autonomía sin que entre en conflicto con el resto de principios, sobre todo con el de justicia.

A su vez, queremos ver las causas subyacentes que pueden haber en el conflicto y/o el problema del principio de autonomía, dichas causas pueden ser cuatro: primero, la educación; segundo, ver si el desarrollo de la corteza pre-frontal es un criterio por el cual podemos designar que alguien posee la capacidad de resolución de problemas adecuada para esta situación; tercero, ¿no es posible que el problema sea la misma propuesta principlalista, es decir, que la bioética principlalista nos encarcele en

ciertos principios y nuestras situaciones requieran algo más de flexibilidad?; y en cuarto lugar, si, en el caso de que la bioética principialista fuera adecuada, el problema del principio de autonomía no se ha tratado de forma adecuada, ¿no es posible que fuera un problema más profundo?

En definitiva, lo que nos proponemos es ver el problema del principio de autonomía desde dos perspectivas: la filosofía (bioética) y la psicología. Viendo cómo es posible que estas dos ramas antes unidas, ya separadas, pueden volver a trabajar en común en temas relacionados con la educación, con la actividad profesional al nivel sanitario, con la bioética y con las llamadas neurociencias. A la vez, que nos proponemos la validez de dicho modelo de bioética, estudiando otras alternativas.

1. La educación.

En primer lugar, ¿qué es educar? ¿Qué importancia tiene el periodo escolar, por un lado, en el desarrollo del niño/a y, por otro, en el principio de autonomía? Partiendo de las ideas de Monserrat Moreno y María José Lera, la etapa escolar es una de las más importantes en la vida de cualquier persona, por ello la educación que allí se imparte debe ser de primer nivel; no únicamente impartiendo conocimientos sino también trabajando con las ideas previas del niño y enseñando a pensar y desarrollar sus capacidades con el fin de poder dirigir y regular su propia vida. Por tanto, educar no consiste sólo en implantar una serie de conocimientos, sino en formar en un pensamiento crítico, en saber analizar su situación social y política, en desarrollar el gusto por las artes y las letras, al igual que por las ciencias.

Por otro lado, ¿cómo debemos plantearnos la educación de las generaciones venideras? ¿Estamos educando o enseñando a memorizar? ¿Cuál es la importancia de la educación en el problema que tratamos? La educación debe ser un espacio donde se enseñe no sólo conocimientos, sino cómo utilizar esos conocimientos. Debe ser un espacio donde el sujeto, el individuo crezca como persona, como humano; debe ser un espacio de autodesarrollo, un proceso de autoconocimiento. El problema llega cuando sólo educamos impartiendo unos determinados contenidos teóricos, hacemos que los estudiantes los memoricen, los expulsan en el examen. Pero, luego les pedimos que reflexionen, que piensen por ellos mismos, que sean autónomos, que decidan... ¿No estamos cometiendo una soberana absurdez? No podemos decir a los alumnos a que hagan algo que no han sido ni enseñados para eso.

Cuando hablamos de educación, no sólo hablamos del sistema educativo, de las instituciones; sino también estamos hablando en un ámbito familiar. La educación tiene muchos espacios: la calle—para otros será la Iglesia—, la familia, las instituciones... Es claro que si en la familia y en las instituciones no se promueve un pensamiento crítico nunca podremos tomar en serio las decisiones de los adolescentes. Hagamos un experimento mental: imaginemos que nuestro sistema educativo y nuestra cultura potencian el pensamiento crítico, ¿habría este tipo de situaciones, como las de Hannah? No parece posible, sino que escucharíamos a nuestros adolescentes y le tomaríamos en serio. Claro está que cada caso es un mundo y no podemos generalizar. Pero es posible que una sencilla conversación nos pueda revelar mucho más y no haga falta llegar a los extremos de querer quitar la custodia a uno padres que respetan la decisión de su hija. ¿Por qué la respetan? ¿Qué educación le han dado a Hannah o qué educación han tenido o han querido tener los padres de Hannah para aceptar la decisión de su hija?

Sí, el método que estamos proponiendo es muy rousseauiano; pero si hablamos de autonomía

tendremos que educar en autonomía. La responsabilidad, la madurez, la toma—reflexionada—de decisiones no se alcanza de un día para otro, sino que es un proceso—hegeliano y rousseauiano—donde nos vamos formando como individuos, como ciudadanos. Ahora bien, ¿qué criterios tomamos para ver medir la responsabilidad y la madurez? ¿Hay un criterio posible?

2. Un posible criterio de madurez.

En segunda lugar, en lo que respecta al desarrollo frontal, ¿por qué se considera éste un criterio de madurez? ¿Qué importancia tiene en este aspecto la evaluación psicológica? Luria establece una serie de procesos tales como la atención focalizada, la fluidez, la flexibilidad para generar respuestas, el razonamiento o la toma de decisiones importantes al funcionamiento ejecutivo.

La función ejecutiva es un conjunto de habilidades cognoscitivas que permiten: la anticipación y el establecimiento de metas, el diseño de planes y programas, el inicio de la actividad y de las operaciones mentales, la autorregulación, la selección precisa de los comportamientos, la flexibilidad en el trabajo, la organización y la toma de decisiones. Además se encargaría de que los distintos subsistemas actuasen coordinadamente.

Pues bien, este funcionamiento ejecutivo se asocia a la maduración del córtex prefrontal. Concretamente el desarrollo de esta función ejecutiva comienza principalmente a los 6-8 años, se adquieren en esta etapa la capacidad de autorregulación pero aún existe descontrol e impulsividad. A los 12 años ya existe una organización cognitiva cercana a la que se observa en adultos, pero el desarrollo completo no se llevaría a cabo hasta los 16 años aproximadamente.

Lo que resulta relevante y toma relación con el caso de Hannah es que no podemos olvidar el desarrollo idiosincrático de cada persona (principalmente en el tiempo que abarca de los 12-16 años) y también los posibles síndromes que causarían desajuste en esta función.

Desde el ámbito de la psicología este desarrollo del funcionamiento ejecutivo es evaluable mediante entrevistas y mediante baterías neuropsicológicas tales como Torre de hanoi, Wiscosin o Tareas go-no go.

Podemos concluir por tanto que tomar en cuenta una adecuada evaluación psicológica de Hannah contribuiría enormemente a confirmar si la adolescente tiene o no capacidad de tomar decisiones de tal complejidad.

3. La vida, algo más que unos sencillos principios.

Aun así, es posible que el problema sea que la bioética principialista nos dé una pautas que no sean acordes con nuestro día a día, es decir, es posible que este tipo de bioética nos «asfixie» en unos principios que, en definitiva, no rigen la actividad profesional. Porque es posible que no siempre nos guiemos por principios, sino heurísticamente. La vida... ¿qué es la vida? Alguno dirá que la vida es la tendencia de mi conciencia a las cosas y viceversa; pero esto no es otra que tener experiencias. La vida son experiencias, algunas serán más agradables que otras; pero todas nos enseñan, todas hacen que aumente nuestra responsabilidad, que maduremos. Es decir, es partir de nuestras experiencias desagradables, también las agradables, a partir de las cuales vamos mejorando como personas y como ciudadanos; vamos aprendiendo a calcular mejor las consecuencias de nuestras decisiones. Tomando

en este punto especial relevancia la resiliencia de la persona y sus estrategias de afrontamiento.

¿Por qué la vida es experiencia? Porque la vida es una interacción con nuestro entorno, con los demás, con nuestro mundo. El que está en una cama no tiene vida—sí vida biológica, pero no vida en el sentido profundo de la palabra—porque al final no sabe lo que es el amor, la amistad, perder un partido, una beca—de esas que son tan difíciles de conseguir—, en definitiva, no sabe; no tiene posibilidad de decidir pues no sabe cómo calcular esas consecuencias, pues nunca ha salido de la cama. Su vida—si se puede llamar vida—se restringe a ver pasar el tiempo, con pena y sin gloria. No, la vida es la vida de Don Quijote, una vida de aventuras, a partir de las cuales damos sentido a nuestra vida. La vida viene caracterizada por nuestras circunstancias, y éstas son distintas en cada momento. ¿Nadie ha cambiado a lo largo de la vida? Es evidente que todos hemos cambiado a lo largo de nuestras vidas; sabemos que las situaciones no son siempre las mismas. Y si esto es así, ¿por qué una bioética regida por principios?

La vida es heurística, es decir, vamos aprendiendo por ensayo-error, a veces acertamos a la primera; otras a la quinta, pero en todas vamos aprendiendo algo. No nacemos sabios, ni con el conocimiento en la razón; pero tampoco nuestra mente es una *tabula rassa*, sino que tenemos los elementos necesarios para ir desarrollando nuestras capacidades a lo largo de la vida. Y esto se hace a partir de la experiencia, porque la vida es experiencia. Nuestro yo se configura por las circunstancias, por el entorno, por el momento en que vivimos. Y este yo, el de la identidad, el que—según Unamuno—no quiere morir, sino vivir eternamente; ese yo, justamente, quiere vivir, pero vivir teniendo experiencia, porque vivir y tener experiencia se imbrican mutuamente hasta tal punto que no puede existir una sin la otra.

¿Cuántas veces no se nos ha dicho que si no hemos tenido tal experiencia no sabemos lo que es la vida? Esto es así porque la vida justamente consiste en eso, en experimentar. Nadie sabe lo que es la vida en tiempos de guerra o de paz, sino tiene experiencia de eso. Nadie puede saber, sin tener experiencia; pero, es más, nadie puede saber sino vive, porque vivir es tener experiencia. No importa, aquí por lo menos, qué sea el conocimiento, sino que lo importante es que no hay conocimiento sin vida. Además, un conocimiento falible nos muestra la flexibilidad de la vida. Si nos podemos equivocar, si está esa posibilidad por qué una vida regida por principios. ¿Estos principios no pueden ser erróneos? Y esta pregunta cobra más sentido todavía cuando vemos que los principios chocan entre sí, que entran en conflicto como ocurre con el principio de autonomía.

4. ¿Sabemos cuál es el problema?

Uno de los problemas centrales de la bioética, sobre todo principialista, reside en la fricción que hay entre el principio de autonomía y el principio de beneficencia. Algunos son de la opinión, que esta fricción se soluciona con el principio de justicia, cual Salomón fuera. Pero, cuando tenemos un problema, por ejemplo de pareja o, algo más material, cuando se rompe la tapa del mando de la tv que protege las pilas; en este segundo caso, mucha gente pone un celo, ¿se ha solucionado el problema? Parece que no, simplemente se ha aplazado hasta que el celo vuelva a despegarse. En el primero, si llegan a una solución, pero semanas después vuelven a discutir sobre el mismo tema, ¿se ha solucionado el problema? También parece que no. Lo mismo pasa con el principio de justicia, soluciona «momentáneamente» dicha fricción, que volverá a parecer en otro caso distinto, días o meses después. Por lo tanto, el problema del principio de autonomía no se soluciona con el principio de justicia, porque es un problema que requiere una meditación mayor, porque, en definitiva, es un

problema más grave.

¿Cuál es el problema del principio de autonomía? Dicho problema suele manifestarse cuando el paciente, en el caso de la actividad médica donde nos centraremos, *decide* no recibir el tratamiento. En el caso que tomamos como punto de partida, el de Hannah, la paciente, de 14 años, decide no aceptar el trasplante de corazón. Si la actividad médica se quedara aquí, no existiría dicho problema; pero la realidad es otra: los médicos, en numerosas ocasiones, toman ciertas estrategias para *obligar* al paciente, como en nuestro caso, a recibir el tratamiento. El problema de autonomía se agrava, claro está, cuando el/la paciente es «menor de edad» y, para más añadidura, está tutelado por personas con férreas creencias religiosas. Los bioéticos, o éticos simplemente, han creado la figura del *menor maduro* a partir de una ética de las edades y a partir de las reflexiones de Kohlberg. Aun así, ¿se está tratando en serio el problema del principio de autonomía?

El problema del principio de autonomía surge con menores de edad, ¿por qué? Porque partimos de aquella distinción entre menores y mayores de edad, donde los últimos han desarrollado la razón y pueden ser personas autónomas, es decir, libres. Pero, alguien se ha preguntado, por alguna quijotesca razón, si los menores de edad son libres. Si los mayores de edad son libres y los menores de edad no, ¿cuándo un individuo pasa de estar determinado a ser libre? ¿Por pasar de ser menor a mayor de edad? Primero, además del debate libertad-determinismo, la pregunta es absurda: uno, cuando es menor de edad (convencional) no se acuesta determinado y, al día siguiente,—cuando ya es mayor de edad (convencional)—se levanta libre; al igual que con la madurez. Por lo tanto, se ha entendido mal esta distinción, pues hace referencia al uso de la razón y no al convencionalismo. Segundo, esta pregunta es pertinente, aunque absurda, porque el argumento, posiblemente, más repetido entre los libertarios es el de la responsabilidad. ¿Quién podría afirmar que un menor no es responsable? ¿No partimos de que son responsables incluso cuando son pequeños, y, por eso, les enseñamos las consecuencias de sus actos? Es decir, cuando un niño, supongamos de 8 años hace una cosa mal; se le castiga, pero también dicho niño se sentirá mal por lo que ha hecho. ¿Castigar no es un acto que parta de la premisa libertaria de la responsabilidad? Si esto fuera así, ¿por qué surge el problema de la autonomía en los menores de edad? El problema de la autonomía, como su nombre indicia, es el problema de la libertad y, al estar en la base, de la capacidad de decidir.

Muchos dirán que los menores no son capaces de prevenir las consecuencias de sus actos. Pero, señores, en todo caso no podrán prevenir un gran número de consecuencias—ya que ver la completud de consecuencias es imposible—. En ajedrez existe dos tipos de vista: la vista corta y la vista larga. La vista corta consiste en ver sólo las consecuencias más inmanentes de nuestras jugadas, y ver la jugadas más cercanas de nuestro contrincante. La vista larga es aquella que puede prevenir, incluso, toda la partida, como se dice de muchos grandes maestros del ajedrez; y, por ello, pueden formar una gran estrategia, hasta tal punto que el sacrificio de un simple peón, les puede arruinar la estrategia. Si ahora un maestro del ajedrez dijera que los jugadores (principiantes), que sólo tienen la vista corta, no saben jugar al ajedrez; la mayoría de los grandes maestros le dirían que no, saben jugar; pero tienen que mejorar. No serán «buenos», «excelentes», «magníficos» jugadores, sino sencillamente *jugadores*; lo que significan que saben jugar. Pasa lo mismo con las decisiones y la previsión de las consecuencias. Que un menor de edad (convencional) no prevea todas las consecuencias o la mayoría, no significa que no sea libre y no pueda decidir. Habrá que acompañarle, aconsejarle; pero, en ningún caso, obligarle. ¿Acaso es necesario recordar la distinción entre consejo y ley?

¿Por qué ocurre esta situación? En un capítulo de la serie *House*, sino recuerdo mal en la última temporada, al principio del capítulo el Dr. House hace una pregunta a su equipo: ¿Por qué los padres

la cagan? Hagámonos esta pregunta, pero añadamos el porqué House no le gusta ver a los pacientes. Al final del capítulo da una respuesta clara: porque los padres piensan con el corazón y no con la cabeza. Es decir, se dejan llevar por sus pasiones y no por la razón; o de otra manera, toman una actitud paternalista. El médico, debido, posiblemente—o así lo queremos creer—, a su empatía, toma una posición paternalista con el paciente. Y es por eso por lo que el Dr. House no quiere ver a sus pacientes, además de otros motivos que no nos interesan ahora.

Por lo tanto, el problema del principio de autonomía nos lleva a una concepción paternalista de la medicina que, como otros dicen, es hacia donde ha tendido la medicina históricamente. Ahora bien, ¿cuál es el trasfondo de esta «política paternalista»? El trasfondo, y con ello el problema, es una concepción *positiva* de la libertad. Volvemos, por lo tanto, al problema de la libertad, pero ya no sólo de la autonomía, sino más bien al problema de la libertad positiva. Y, a mi juicio, este es el verdadero problema del principio de autonomía: el médico parte de la premisa de que sabe, mejor que el paciente, lo que éste necesita. Claro que la libertad positiva parte de la distinción de dos *yos*, uno heterónomo, sometido a las pasiones; y otro autónomo «dominador». Pero este último *yo*, que se toma como verdadero—así lo dice Isaiah Berlin—, puede concebirse como algo más que un sencillo individuo: como un «todo social». El problema llega, y es aquí donde entre la actividad médica, cuando se hace plausible el poder coaccionar, justificándolo, para conseguir un fin; como puede ser curar al enfermo.

Bien, aquí partimos de un presupuesto que no tiene porqué ser cierto: todo enfermo quiere curarse. Es posible, como le pasa a Anna Johnson, que no quiera seguir adelante; que quiera terminar con una vida que ha consistido en ir al hospital, cuyo futuro se prevee el mismo. ¿Nadie ha preguntado al paciente si verdad quiere curarse? Parece ser que el médico se resigna a dejar que un paciente suyo muera, porque la vida es el mayor de los valores. Cuando partimos de esta última premisa—recogida en la Declaración de los Derechos Humanos—, podemos llegar a ser grandes dictadores; cuyas consecuencias (la de la premisa) yo, personalmente, ni acepto ni estoy de acuerdo. En nuestros días hay un valor por la vida y por la salud tal que se están sobrevalorando en demasía. No todo es vivir, porque lo importante de la vida es cómo se viva y no cuánto se viva. Y no todo es la salud, porque arriesgo de caer enfermo, podemos tener experiencias que, de otra forma no las tendríamos; y el *cómo* se vive la vida está en estrecha relación con las experiencias. Pero señores, detrás de todo esto está la libertad.

Alguien me podría preguntar: ¿de qué sirve la libertad si me muero de hambre o si me estoy muriendo? Claro, parece, que para nada. Pero, ¿no se ha *decidido* que la vida está por encima de la libertad? Pero esta decisión se hace desde fuera de la jerarquía de valores y no dentro de ella; ¿no es posible que la libertad no sea un valor, sino que sea el criterio—después de la muerte de Dios—para ordenar dicha jerarquía? Si es así, la libertad no sería un *valor*, tal y como lo entienden las éticas de los valores; sino que sería algo que está más allá de esa jerarquía. Por lo tanto, no cabe preguntarse, tampoco, sobre si la libertad está por debajo o por encima de la vida. También hay que reconocer que no hemos definidos conceptos importantes como libertad y decisión. Claro está que no estamos hablando de la libertad de los antiguos; sino de la libertad de los modernos. Ahora entenderá mi lector—si se le ha pasado por la cabeza—que aquella pregunta que se hacía, en Grecia, a los cautivos en la guerra; no tiene lugar en esta reflexión. Y aunque si le interesa, elegiría la libertad. Por lo tanto, la vida no tiene por qué ser el valor supremo y, ni mucho menos, el principio de beneficencia.

El problema que tiene la libertad positiva no es otro que la negación del yo individual; por eso, las autoridades sanitarias, sin ningún remordimiento, pensaron como correcto denunciar a los padres para

obligar a Hannah a recibir el tratamiento. Se deshicieron, sin pena ni gloria, del *yo autónomo* de Hannah. Da igual los motivos que se den, la libertad pertenece a la esencia de la naturaleza humana; y sacrificarla implicaría sacrificar dicha naturaleza, sino entera sí una parte importante de ella. Pero esto significa que no hay un reconocimiento de ese *yo autónomo*. Por lo tanto, el problema de la libertad positiva nos lleva a otro problema: el del reconocimiento. No ya *recíproco*, sino sólo reconocimiento; puesto que el paciente, al ir a la consulta, reconoce que el médico puede tener la solución de su problema; pero el médico no reconoce a su paciente como sujeto libre.

Por lo tanto, el problema del que trata el principio de autonomía es el problema de la libertad positiva, unida al problema del reconocimiento. Alguno todavía podría decir que la legalidad no admite que un menor de 16 años tome ciertas decisiones, que son sus tutores legales; además, el responsable legal de los menores son dichos tutores. Aquí nos encontramos con el mismo problema, pero no en el ámbito médico; sino jurídico y familiar. El problema está, a su vez, en los límites. El tutor debe hacer lo posible para que el tutelado no se perjudique; pero esto no significa que el tutor tenga que quitarle la libertad, iniciando una nueva cruzada. Los tutores son los responsables de el tutelado; no los responsables de lo que *haga* el tutelado. Son cosas distintas y que el derecho debería tener en cuenta. Es una mala solución a un problema no visto. En cuanto la familia, el modelo son los padres de Hannah, que la apoyaron porque vieron que su decisión está justificada. Claro que esto depende de la educación que ha recibido el menor.

Cuando hablamos de educación, no hablamos solamente del sistema educativo. En la escuela se enseña, en la familia se educa. Ni que decir se tiene que debe haber una coordinación entre ambos espacios educativos; pero, lo que no debe pensarse que en la escuela se está enseñando a los alumnos a ser personas civilizadas. Porque si es así, todavía no veo la relación entre los polinomios y ¿por qué tengo que aceptar un código de conducta y no otro? Es en la familia donde se tiene que dar ese espacio de reflexión. Y es en este espacio donde la libertad encuentra su sitio. Detrás de la mayoría de las definiciones de libertad, está la decisión. ¿Qué es la decisión? Es elegir un determinado camino, pero esta elección se hace a partir de una reflexión, a partir de sopesar las consecuencias de nuestras acciones. Por lo tanto, la libertad no es sólo la capacidad de decisión; sino que la libertad es reflexión, razón. Sin razón no hay libertad; pero, ¿sin libertad hay razón? No podemos, evidentemente, tratar este tema aquí. Aun así, es en ese espacio de reflexión donde la libertad encuentra su sitio. La reflexión, no sólo se hace con uno mismo, sino también con otro. Por lo tanto, en ese espacio de diálogo es donde uno reflexiona; en este espacio es donde se encuentra el reconocimiento.

No hay reconocimiento sin diálogo; pero un diálogo en condiciones de simetría. Un diálogo horizontal y no vertical; ya que el diálogo vertical correspondería a esa «política paternalista» y, por ende, a la libertad positiva. Por lo tanto, una posible solución, dentro del ámbito médico, y que no es la solución al problema de la libertad positiva; sería crear ese espacio de diálogo, donde médico-paciente debaten, discuten, argumentan sobre si se recibe o si no el tratamiento. Pero para esto, los médicos tienen que dejar de la medicina paternalista, para pasar a otro tipo de medicina—posiblemente más crítica—.

Pero nuestro objetivo no es mostrar una solución, sino mostrar el problema. El problema del principio de autonomía es el problema de la libertad positiva. No es lo mismo la mayoría de edad kantiana, que la mayoría de edad convencional/social. Esto nos muestra que los bioéticos no han tratado el problema real del principio de autonomía. Se intuía, se puede ver alguna cosilla por allí, en algunos artículos, en algunos libros. Pero no han sido capaces de formular el problema en su totalidad. No lo han sabido, no por desconocimiento de la libertad positiva; sino por atenerse demasiado a la

legalidad, por querer innovar con una *ética de la edades*; porque hay algunos conceptos confusos, que en filosofía se utilizan de una manera distinta a como se utilizan en la vida diaria. Viendo el problema de la libertad positiva, podremos encontrar una posible solución.

Aunque, ¿es posible que el problema del principio de autonomía nos esté revelando que actividad profesional no se rige por principios? Nuestra vida, nuestro transitar desde el momento del nacimiento hasta el momento de la muerte, es mucho más flexible que unos principios. Todos, incluso el más joven de los presentes, puede mirar atrás y ver cuántas veces ha cambiado de opinión; cuántas veces a cambiado. Nuestra vida exige flexibilidad, a veces exigirá principios. Dentro de todas las propuestas de bioética (narrativa, comunicativa, hermenéutica...), posiblemente la que más se adapte a nuestra vida sea la hermenéutica. En todo caso, cada modelo de bioética tiene razón en una cosa. Por ello, el camino de la solución será coger de cada modelo el elemento imprescindible, ese elemento que podemos considerar verdadero. A mi parecer, de la bioética principialista hay que coger el principio de autonomía; de la narrativa, posiblemente la historia... Pero, ¿esto no puede converger en una sola bioética llamada hermenéutica?

5. Bibliografía.

Bermejo, V., del Río, C., Villalobos, R. [et al]. *Ética y deontología para psicólogos*. Madrid: Colegio oficial de Psicología, 2004.

Bryan, Kolb B. *Neuropsicología Humana*. Madrid: Editorial Médica Panamericana, 2006.

Del Río, C. (2010). "El consentimiento informado en menores y adolescentes: Contexto ético-legal y algunas cuestiones problemáticas". *Informació Psicológica*. N° 100, 2010: 60-67.

Donaldson. *La mente de los niños*. Madrid: Morata, 1984

Gil, R. *Neuropsicología*. Barcelona: Elsevier-Masson, 2006.

Lera, M. J. *El fútbol y las casitas: Por qué las niñas y los niños son como son*. Sevilla: Guadalmena, 2002.

LA REFLEXIÓN POLÍTICA DE ROBERTO ESPOSITO: LINEAMIENTOS PARA UNA FILOSOFÍA DE LO COMÚN

Jaime Paulino Cuenca
Universitat de València

Abstract: The political thought of Roberto Esposito can be analyzed as the meeting of three different currents: the idea of the *impolitical*, developed from the Italian reception of Nietzsche and Schmitt, the French debate about community, and the new biopolitical paradigm. This paper shows the relation between ontology and politics that underlies the crossover of these traditions in the work of Neapolitan philosopher.

Keywords: Esposito, biopolitics, ontology, community, immunity.

1. Introducción

Si quisiésemos escolarizar la obra de Roberto Esposito desde una clave de interpretación general, con toda seguridad habríamos de encontrarla en la relación entre ontología y política. Es desde este ángulo como aparece, de forma sólida, la conexión entre las tres corrientes temáticas que han orientado su pensamiento en los últimos 25 años: la tradición simultáneamente nietzscheana y schmittiana que dio lugar al pensamiento italiano de *lo impolítico*, el debate, originariamente francés, de la *comunidad* y el cada vez más general, y tal vez no suficientemente matizado, paradigma *biopolítico*.

Entiendo que la correlación mutua de dichas corrientes hace visible un vínculo entre ontología y política en la forma de una filosofía política propia que encontraría su expresión más definitiva a partir de su concreción biopolítica.

El objetivo de este texto es relativamente simple: presentar, en la forma de una narración expositiva, la forma de articulación de algunos de los conceptos claves que configuran la peculiar filosofía política del autor napolitano. Pero en el interior de esta tarea netamente académica late una suplementaria, más ambigua pero también más interesante, y que funciona como clave de lectura interna: pulsar en qué medida el constructo ontológico-político al que nos conduce la obra de Esposito ofrece el basamento teórico para la aparición de un concepto de “lo común” no sólo inexpresable desde los cauces categoriales habituados a presentarlo -esto es, al margen tanto de la tematización *comunitarista* desarrollada por la filosofía anglófona como de la tradicional oposición entre *gemeinschaft* y *gesellschaft* que sirvió de eje para la sociología de Tönnies y Weber- sino sustantivo para la validación filosófica de un cierto comunismo.

2. La perspectiva impolítica y sus límites

La primera etapa del pensamiento político de Esposito la constituye una crítica a la condición de posibilidad de una *filosofía política*. Como indica en el prefacio de su *Categorías de lo Impolítico*:

Era como si la filosofía política hubiera quedado inmune o no suficientemente aprehendida por aquel torbellino deconstructivo que en todos los ámbitos del saber novecentista –desde la teoresis hasta la

antropología, desde la psicología hasta la estética— había puesto radicalmente en discusión la posibilidad de enunciación “positiva” de su propio objeto (Esposito, 2006, 7).

Realizar esta idea, revolver la tradición de la filosofía política en clave deconstructiva, toma para Esposito la forma de *lo impolítico*, invocando con ello una compleja red de referencias de paternidad diversa. Para lo que nos interesa basta señalar que 1) refleja el ideal de una separación de la política, tal como lo hubo pergeñado Thomas Mann en su exaltación de la *kultur* alemana frente a la civilización francesa; 2) pero lo hace sobre el fondo, más bien monstruoso, de la insuperabilidad ontológica del conflicto que compuso Carl Schmitt para su *Concepto de lo Político*, despojándolo convenientemente de su aparato teológico decisionista; 3) tiene vocación de aglutinar el pensamiento político *outsider* de autores tan diversos como Hannah Arendt, George Bataille, Simone Weil o René Char; y 4) desde ella construye una potente crítica al criterio de secularización desde el que se ha proyectado la legitimación política de la modernidad.

Lo impolítico constituye, podríamos decir, la forma de arrancar toda presunta objetividad a la filosofía política afirmándola desde su condición irremediable: el conflicto. No hay trascendencia ni superabilidad, no hay *fin o principio* de la política sobre el que pueda construirse filosofía alguna —sea éste la paz, la amistad o la justicia— que no sea él mismo continuación perversa, porque ocultadora, de su misma lógica conflictiva. La perspectiva impolítica aparece, entonces, como *el fin de todo fin de la política*. La práctica de la política *es*, pero nunca más allá de sí misma, no existe el más allá del conflicto al que, desde el insistente finalismo teológico que la gobierna, parece condenada a proyectarse.

Este finalismo teológico de la política es contestado impolíticamente desde la presentación hermenéutica de un *doble origen*. Frente la crítica trascendental y a la crítica histórica, la insuperabilidad política de su fondo conflictivo es interpretada por Esposito en la línea del *farmakón* derrideano: señalando la geminación de origen que involucra a cada concepto político con su aparente contrario. Así se cuestiona tanto la forma general de la tensión entre *política y despolitización* (Esposito 2006 12-15), como la mutua transgresión entre *ley y violencia* (Esposito 2009 53-55) o entre *democracia y mito* (Esposito 2012 61-86).

Ahora bien, revelar esta condición de la política sólo es posible desde la construcción de alguna *distancia* que permita eludir para sí misma una posición original y *originante*. Esta distancia está contenida en la voluntad de separación que se afirma en la negación *im-política*. No es, aunque pudiera parecerlo en principio, la distancia que pretende alcanzar el puritano que no quiere ver comprometida su inocencia en el juego de la política, sino la condición gnoseológica de su mera presentación como tal. Pero ¿cómo puede constituirse tal la separación-negación del conflicto sino proyectándose, de alguna forma, desde un otro del conflicto? ¿Y cómo podría existir un otro del conflicto que no entrase en conflicto con el conflicto mismo?

Este es el punto en el que la consideración de lo impolítico comienza a expresar una tesis ontológica: lejos de buscar una alteridad positiva imposible considera a la política *como la única realidad y toda la realidad*. Añadiendo a ello, con el conveniente cambio de registro, *que es sólo la realidad*. Lo impolítico funciona como una perspectiva y, a lo sumo, proyecta una crítica que señala los excesos sobre sus límites, pero sin pretender constituirse ella misma en una posición real, en un lugar habitable. Lo impolítico es a la política el ángulo de refracción que distorsiona el aparente finalismo que la domina en su práctica. Es el *operador negativo* que cierra la posibilidad del otro transmundoano

de la política desde el que se orienta la propia práctica política; y es, con todo ello, la constatación de la nada que se abre necesariamente en sus márgenes. Así, la naturaleza del *no* que plantea lo impolítico respecto de la política es la renuncia a su propia práctica. Y sólo renunciando a su propia práctica puede entender la determinación en la que la política se encuentra y denunciar como está llevada *constitutivamente a olvidarla*.

Subvirtiendo la opción de ofrecer un otro transmundano que capta la política desde su opuesto, mundaniza la posibilidad de presentación del discurso sobre la política. Lo impolítico, en un gesto que coquetea irónicamente con la mística, se separa de la política rindiéndose a ella, aceptándola como insuperable.

Y de tal forma clausura la totalidad ontológica de la política: si la política es obra, lo impolítico es renuncia; si la política cubre la totalidad del ser mundano, lo impolítico se proyecta desde la nada. Desde la renuncia que lo conforma, lo impolítico sólo consiste en la sombra que lo no existente, que el vacío, recorta sobre lo existente. Pero con ello lo impolítico exhibe sus límites analíticos, que fácilmente podríamos detectar como los del discurso deconstructivo: solo puede exhibir la paradoja que se encierra en el concepto de la tradición que descompone. Pero simultáneamente, al negar el más allá de la política, niega también un más acá para la perspectiva impolítica, que llega al término muerto de su incapacidad *constitutiva* de enunciar los elementos de la política fuera del escenario de la tradición que está impugnando. Precisamente porque lo propio impolítico no podía enunciarse a sí mismo si no es convirtiéndose en materia de lo que él mismo servía para criticar. Con ello aparentemente cerraría la puerta a cualquier enunciación propositiva.

3. La comunidad de la nada

Alguna enunciación propositiva desde lo impolítico está, sin embargo, latiendo en su obra desde –al menos– la sección dedicada a Bataille en *Categorías de lo Impolítico*. En *La comunidad de la muerte* analiza un otro que germina desde la nada, formado por la descomposición, y vivo en alguna variedad de la muerte: la de la vida que no se ofrece, física o políticamente, a la ilusión de un más allá. En el final de este texto, basculando entre los ejemplos de Bataille, del mito de Numancia y de su poética lectura del antifascismo desorganizado –y podría anticiparse con mayor potencia, *corpóreo e inorgánico*– de las milicias de nuestra guerra civil, se sugiere sin concepto una posibilidad imposible: la de una afirmación impolítica, la de una *obra* construida desde la renuncia.

Hacer pensables los términos de esta *obra de la renuncia* configura el nuevo horizonte en el que se instala el pensamiento político de Esposito. Pero para ello debe desbordar una parte del linde deconstructivo de lo impolítico y ampliarlo categorialmente en otro lugar. Otro lugar al que llega desde una referencia familiar: el intercambio de publicaciones que desde principios de los 80 involucró a Jean-Luc Nancy y a Maurice Blanchot sobre la concepción batailleana de la comunidad.

El problema de Nancy y Blanchot era el siguiente: ¿cómo pensar la comunidad sin apelar al proceso objetivador, al fetichismo trascendente, que la vuelve monstruosa?

Lo cual no dejaba de reconocer una toma de partido al respecto de lo común, que necesariamente iba más allá de su inmediato descrédito político. No olvidemos que nos encontramos en un panorama intelectual todavía arrastrado por la estela de la publicación en Francia del relato de Solzhenistyn que tanto contribuyó a volver insostenible la defensa del “comunismo real”. No bastaba, por tanto, con dar cuenta de la “traición” de que precisamente en nombre de la comunidad se hubiesen perpetrado los

mayores horrores del siglo XX, sino que era necesario restituir la posibilidad, cuanto menos teórica, de un concepto de lo *común* capaz de sustraerse a aquella lógica destructiva en la que quedaba atrapado.

Ahora bien, es la naturaleza de esta sustracción lo que resulta relevante (y a los que conozcan el trasfondo batailleano sobre el que discorra no resultará sorprendente): no se trata de ofrecer, ingenuamente, una comunidad cuya obra sea distinta de la muerte, sino de negar la estructura de enunciación desde la cual la comunidad puede expresarse en la “obra”, y por tanto en el actor, en la acción y en el proyecto que la vuelve inteligible. Digamos pues que no es la comunidad como muerte lo que queda impugnado, sino la comunidad como obra, y consecuentemente, la muerte como instrumento (y aunque podemos detectar en esta formulación el eco impolítico antes señalado, observamos una expresión más concreta, débilmente propositiva). De hecho es esta relación entre comunidad y muerte la que va a suponer el insoslayable punto de partida.

Es por esta relación que la comunidad como tema va a abrirse a una concepción de la nada distinta. Blanchot, comentando *La Enfermedad de la Muerte* de Duras nos dice:

Dos seres intentan unirse nada más que para vivir (y en cierta medida celebrar) el fracaso que la verdad de su unión perfecta, la mentira de esa unión que siempre se realiza no realizándose. ¿Forman pese a todo, algo así como una comunidad? Más bien es por eso por lo que forman una comunidad. Son uno al lado del otro, y esa contigüidad que pasa por todas las especies de una intimidad vacía los preserva de desempeñar la comedia de un acuerdo fusional o comunicacional (Blanchot 2007 94).

El fracaso de la perfección de la comunidad presenta de forma simultánea un final del proyecto de comunidad pero al tiempo el principio de su acontecimiento: la comunidad fracasa en tanto que se revela como práctica mitológica que sólo existe en la voluntad de mantener el peligroso delirio de llegar constituir una unidad reconocible. Pero en ese fracaso se abre un acontecimiento comunitario impensado, inconfesable: que la nada que atraviesa un cuerpo, en la forma de la soledad y de la muerte que lo acecha, lo acomuna con todos los demás.

Así, cuando dice Nancy que “la comunidad se revela en la muerte del otro” (Nancy 2001 35), no se señala una relación sacrificial en el que puede distinguirse víctima y victimario, en la que la primera sirve de vehículo para la comunión del segundo. De insistir en este símil, tan caro a Bataille, habríamos de hablar más bien “un sacrificio en el que todo es víctima” (Bataille 1973 139), en el que la muerte del *otro* no deviene objeto del que poder apropiarse. Justamente porque la muerte, su destino, refleja la incompletud originaria de cada singularidad transmutada en yo. De la misma forma que se demuestra imposible enunciar la muerte propia: ¿a qué me refiero cuando digo “mi muerte” si no es, precisamente, a la disolución de toda mismidad, a esa paradoja que es mi devenir otro? Esta imposibilidad léxica es la que refleja los límites de lo propio. La relación entre muerte y comunidad se establece, entonces, como asunción de la imposibilidad de una obra de muerte.

La comunidad no es, por tanto, una propiedad compartida o un proyecto de obra, está *desobrada* porque no es el producto de una potencialidad anterior a ella. La comunidad existe como condición primaria, no como relación que involucra a una *forma de ser* sino al ser mismo como relación, como *ser-en-común*.

Podemos observar, con ello, la diferencia que el *pensamiento de la comunidad* está marcando al respecto de la *perspectiva impolítica*: si en éste la nada expresaba una función lógica, el ser operador

negativo del discurso de la tradición, en aquél expresa directamente una cualidad ontológica, la determinación del ser como relación. Esta es la transición que permite conformar un discurso enunciativo respecto de la política que evite los caminos una y otra vez andados de la tradición y de su enunciación crítica.

¿Cómo recoge este pensamiento Esposito? Voy a ceñirme solamente a un texto introductorio a su obra *Communitas* que lleva por título *Nada en común*. El juego de palabras ya es suficientemente descriptivo y sigue en relación directa lo que comentábamos: no es que la comunidad sea imposible por no compartir *nada*, sino que lo único realmente compartible es la nada, una ausencia de –y una renuncia a– la estructura definitoria de la propiedad. Esto continúa el desvelamiento del doble origen deconstructivo de una forma especial: la nada es cooriginal al ser sobre el que se extiende en la forma de *ser-en-común*, pero lo que significativamente produce es el efecto de volver mitológico el sustento tradicional que habilitaba la posibilidad de la comunidad en la tradición filosófica moderna, el sujeto.

Veámoslo con detenimiento: según indica Esposito la acepción tradicional de lo común es lo que une en una única identidad a la propiedad –étnica, territorial, espiritual– a cada uno de sus miembros. Ellos "tienen en común lo que les es propio, y son propietarios de lo que les es común" (Esposito 2007 22). La relación entre propiedad y comunidad, que parece el espacio de fricción más recurrente del pensamiento político de la modernidad, aparece, entonces, dominada por la paradoja: o lo común es la sustracción de la propiedad o lo propio es la sustracción de la comunidad –el verse privado de ella–, pero ¿cómo justificar, y sobre todo delimitar, esta aparente coimplicación entre uno y otro? Es más, en este sentido, no sólo se da una paradoja de mutua antecisión entre propiedad y comunidad, sino una relación todavía más incómoda: que lo propio compartido parece intensificar aquello propio incompatible que confiere significado a la interioridad que llamamos persona. Y en ello se estaría mostrando el principio de los insuperables problemas que salpican la historia de nuestra tradición filosófico-política: cómo medir la distancia justa entre dos obviedades, la obviedad del yo y la obviedad de la comunidad, cómo establecer la justa proporción entre obligación y derecho.

Si consideramos lo dicho en el primer apartado, una perspectiva exclusivamente impolítica se conformaría dando por buena la insuperable relación tensional que abre la cooriginalidad de lo común y lo propio, de comunidad y propiedad. En todo caso estaría en disposición de recordarle a la tradición la imposibilidad de desprenderse de alguno de los extremos que lo conforman, pero difícilmente podría decir más.

Pero en este punto Esposito ya se ha situado un paso por delante del discurso impolítico y su lectura opta por un camino más novedoso: impugnar la substancialidad del sujeto que origina el problema.

¿Cómo lo hace? Dando un rodeo etimológico, que él mismo relativiza como *puntal hermenéutico*, para hacer aparecer un género de problemas distintos. En vez de insistir en pensar la comunidad desde el sentido común de la *propiedad compartida* el puro análisis etimológico indica otra respuesta: la comunidad es la participación colectiva del *munus*.

No es, pues, la propiedad sino la *munidad* la que se pone en relación. La partícula *munus* refiere un espacio semántico complejo. De hecho refiere al mismo tiempo a cualidades que serían propias del *onus*, de la obligación, del *donum*, del don, y del *ofitium*, del oficio. El *munus*, de alguna forma, es un don que obliga a quien lo recibe, y que como tal presupone algún tipo de actividad en relación con esa obligación.

Tal aproximación a la comunidad ya ha roto la dialéctica que se plantea entre lo público y lo privado, que no dejan de ser sino los la tensión semántica de lo propio, para adentrarse en una relación distinta. Pero lo más interesante respecto de este *donum* que se convierte en obligación, *onus*, y que en última instancia aparece en la forma de *officium* como obra y actividad, es el hecho de que está alterando la simetría que podría esperarse entre aquel que dona y aquel que recibe. Porque el *munus* no está describiendo una relación comercial, no está describiendo una transacción entre sujetos privados a los que en ningún momento presupone, está describiendo exclusivamente la obligatoriedad, la atadura, y en definitiva y justamente por eso la carencia, la nada en la que se encuentra aquel que ha recibido algo que no puede rechazar. En ese sentido, en la comunidad todos son deudores.

Cuando se expresa la cuestión del *munus* a este nivel, cuando se lo piensa como deuda compartida, encontramos que eso que obliga, eso que se sustrae, eso que aboca a cada cuerpo al espacio vacío, ante una forma de nada, es justamente la proximidad de la muerte, su conciencia absoluta, su irremisibilidad. Pero no sólo la compartida virtualidad de la muerte que nos alcanza a todos, lo que *acomuna* en última instancia es su comunicabilidad irrestricta, el poder darnos muerte los unos a los otros sin posibilidad de invocar una separación efectiva, sin poder hacernos presentes en un mundo otro.

Pero la separación de la comunidad se vuelve necesaria para que la propia comunidad sobreviva. Al tiempo que el *munus* es condición de existencia de la comunidad, su negación, la *inmunitas*, es condición de su supervivencia: sólo sustrayéndose, aunque sea parcialmente, a la misma sustracción que presenta el *munus* puede garantizarse el mantenimiento de lo común. Los efectos de esta inmunitas son el derecho, la propiedad, el Estado y, en su forma más metafísica, el sujeto.

La revelación de la política queda, entonces, fijada en la tensión comunidad e inmunitas. Y es a partir de dichos términos el pensamiento político de Esposito empieza a presentarse como filosofía política.

4. Biopolítica e inmanencia

Si trazamos una secuencia, puede decirse que Esposito, pensando la renuncia impolítica termina por afirmar la *nada* de la comunidad, pasando de una nada lógica, crítica con la tradición, a una nada ontológica definitoria del *cum* de la política. Pero a esta *nada* comunante se la niega bajo la forma inmunitaria. Si la comunidad presupone el ser mismo en relación y permite pensar lo original de la política, lo inmunitario representa un desplazamiento teórico hacia lo histórico. La inmunitas, en consecuencia, no es simplemente el reverso original de la comunidad, sino el vector en movimiento cuya medida puede dar el diagnóstico político. Si, como decíamos antes, la relación entre ambos términos puede señalarse como una filosofía política, sólo desde la inmunitas puede volverse ontología de la actualidad. Es en este punto en el que en la obra de Esposito se impregna de léxico biopolítico, observando la polisemia de lo inmune que, desde su original configuración jurídica, se abre a la ordenación biológica.

Esta interrelación, que ya es patente en *Inmunitas* y está completamente asumida en *Bios*, señala que los problemas que han podido predicarse de la comunidad encuentran su mejor expresión en términos biopolíticos, y, complementariamente, que el titubeo semántico del tratamiento foucaultiano de la biopolítica encuentra su mejor resolución en la categoría de inmunitas, coimplicando el pensamiento precedente de la comunidad. Así, la biopolítica, especialmente desde su adscripción inmunitaria, constituye la forma de pensar la comunidad de la modernidad, y de medir nuestra actualidad en la revelación que genera. Ampliación categorial, por tanto, que establece una reconfiguración

metodológica: volver pensable la comunidad a partir del discurso histórico del genealogista nietzscheano-foucaultiano.

Hay un encuentro obvio con el pensamiento de Foucault, que permite señalar el problema político de la soberanía, tal y como pudo haber sido presentado por Hobbes, como el gran tema de la modernidad: cómo la soberanía, y su correspondiente aparato estatal-inmunitario se tensa o destensa, se activa o desactiva en relación con la vida. Y cómo, más específicamente, la política inmunitaria de protección de la vida sobre la que se construye todo el discurso de la seguridad moderna se vuelve, en el mismo movimiento, política de calificación, selección y en última instancia, negación de la vida.

Pero hay un encuentro algo menos explícito, pero tal vez más profundo, más significativo, con el pensamiento de Deleuze. De hecho, cuando llega a ese punto, Esposito —que es un excelente comentarista de sí mismo— describe su itinerario como un tránsito de la *analítica de la finitud* (en el sentido de pensar la función del intelectual como el señalamiento de los excesos del poder), a una *ontología del cambio*, pero habría de notarse que este cambio al que refiere es tanto el de la posibilidad de diagnóstico de la actualidad en un sentido histórico, como la afirmación del fondo ontológico inmanente sobre el que se construye.

¿Con qué nos encontramos aquí? Con el señalamiento de la vida como problema ontológico central sobre el que se reconstruye la dimensión comunitaria del *ser-en-común* de Nancy. Esto es, que la vida es el problema político extremo porque sólo desde ella puede pensarse propiamente como el ser *está* en la inmanencia.

Así, como señalaba Deleuze en su testamentario *La inmanencia, una vida...*:

De la pura inmanencia diremos que es UNA VIDA y nada más. No es inmanente a la vida, sino la inmanencia que no está en otra cosa y que es ella misma una vida. Una vida es la inmanencia de la inmanencia, la inmanencia absoluta: es potencia y beatitud completa (Deleuze 2007 348).

Una vida, en este sentido, es más que un hecho biológico, es un cúmulo innumerable acontecimientos, de singularidades, de virtualidades siempre en estado posible de actualización.

De esta forma léxico biopolítico ha sido capaz de revelar el tema nuclear de la política como el problema de la calificación de la vida. Pero esta calificación de la vida, de cada vida, de *una vida*, refleja en el fondo la incesante tendencia a secuenciar, ordenar y prevenir no otra cosa que el *ser en inmanencia*. Inmanencia que ahora se vuelve explicativa de un aspecto de aquella nada a la que no podía dejar de señalar lo impolítico y, sobre todo, desde la que la hermenéutica de la comunidad rompía con la dimensión de la propiedad y del sujeto y se suponía como incógnita afirmativa. Es en este momento, cuando la política toma por objeto la vida, cuando el rango de problemas de la política no sólo refiere a una ontología sino que coinciden exactamente con ella.

Recalando en el fondo deleuziano que opera en la expresión biopolítica del pensamiento de Esposito puede afrontarse una demarcación conceptual ya explícitamente propositiva: una filosofía política que pone en condición de analizar y de volverse actual en la decisión entre una *política sobre la vida* y una *política de la vida*¹, contraposición que cobra sentido más allá de la ambivalencia foucaultina como

¹ Distinción que funciona originalmente para señalar la dualidad interpretativa de la biopolítica en Foucault, bien como tanatopolítica, bien como política de subjetivación, pero que gana protagonismo propio en el interior de la obra de Esposito.

distinción entre una cualificación inmunitaria de la vida y una política que asume como insuperable la condición plural del ser; entre una política que niega inmunitariamente una forma de vida en favor otra forma de vida a una política que reconoce en cada vida una expresión más, podría decirse que spinoziana, de la inmanencia.

Bibliografía

- Bataille, G. *La experiencia interior*. Madrid: Taurus, 1973
- Blanchot, M. *La comunidad inconfesable*. Madrid: Arena libros, 2007
- Deleuze, G. *Dos regímenes de locos*. Valencia: Pre-textos, 2007.
- Esposito, R. *Bios, biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrurto, 2011.
- Communitas*. Buenos Aires: Amorrurto, 2007.
- Diez pensamientos acerca de la política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Immunitas*. Buenos Aires: Amorrurto, 2009.
- *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires: Katz, 2006.
- Nancy, J.L. *La comunidad desobrada*. Madrid: Arena Libros, 2001

ESQUEMAS ARGUMENTATIVOS Y METAARGUMENTACIÓN: UN CASO PRÁCTICO DE ANÁLISIS EN EL PARMÉNIDES DE PLATÓN

Jaime Roldán Corrales

Consejería de Educación y Ciencia de Castilla – La Mancha

Abstract. This work is a contribution to informal logic about argumentative schemes and metaargumentation. It consists on an analysis out of Plato's Parmenides excerpts. The work confirms three hypotheses: The text (1) displays a metaargumentative feature, (2) it presents an evidence of how some arguments develop gregarious behavior and (3) it also performs an informal solution to Third Man Argument. The work represents a novel and pioneering point of view that suggests new lines of research in the theory of argumentation as the 'argumentative rise' present in typical philosophical discussions.

Keywords. Argument diagramming, argumentation schemes, meta-arguments, Theory of argumentation, Third Man.

El *Parménides* de Platón, diálogo oscuro y paradójico, posiblemente el más enigmático de todos, presenta diferentes problemas interpretativos. En la primera parte, se encuentran una serie de “desafíos devastadores” (Rickless 2012) a la Teoría de las Formas, mientras que en la segunda Platón expone una serie de ‘Hipótesis’ o ‘Deducciones’ para salvar dicha teoría de las objeciones.

Mi análisis se centra en la primera parte del diálogo, y dentro de ella, en las cinco primeras argumentaciones, dado que muestran un claro carácter dialéctico: las objeciones a la Teoría de las Formas mediante una serie de argumentos por recusación y refutación, así como el bien conocido argumento del Tercer Hombre¹, denominado así posteriormente por Aristóteles, al argumentar que lo común entre la Forma de Hombre y el hombre particular debe ser otra substancia separada, un “tercer hombre” que supone una multiplicación innecesaria de entidades que desemboca en una regresión al infinito y por tanto al absurdo.

Hubo que esperar a mediados del siglo XX para el resurgimiento del análisis del argumento. La discusión sobre los dos pasajes del *Parménides* que pretenden probar cómo la Teoría de las Ideas platónica conlleva una *regresión infinita*, aunque fue bastante esclarecedora, no logró resolver los desacuerdos teóricos. La cuestión fundamental era si el Tercer Hombre es una objeción válida a la Teoría de las Formas y si Platón creía en su validez. Para resolver la controversia Vlastos analizó la forma lógica del argumento mediante una reconstrucción, intentado ir más allá de las interpretaciones anteriores (Vlastos 1954: 319). Posteriormente apareció una crítica a esta reconstrucción, a la concepción del principio de “autopredicación” y a la interpretación del estado mental de Platón al elaborar la primera parte del argumento (Sellars 1955). A partir de aquí surgió un intenso debate entre Vlastos (1955, 1956), Sellars (1955) y otros autores como Geach (1956), así como una reelaboración del análisis del mismo Vlastos (1969). Estos análisis se centraban en los aspectos formales del argumento, en la interpretación de determinados principios que subyacen a la base de la argumentación, o en determinar la lógica subyacente. Así pues, no hay acuerdo a la hora de establecer si el argumento es consistente o no. Por tanto, coincido con Rickless (2012) en afirmar que la

¹ O de la “tercera grandeza”, ya que es la Forma en sí que utiliza Platón por medio del personaje de Parménides. La denominación usual del argumento se debe a Aristóteles (*Met.*, A, 9, 990 b17 y Z, 13, 1039 a2; *Soph. El.*, 22, 178 b36).

controversia no ha sido resuelta aún.

Ante la aparente imposibilidad de resolución de la controversia, cabe otra posibilidad: realizar un análisis desde un enfoque informal. De esta manera, se evita la necesidad de recurrir a pseudoprincipios o interpretaciones de determinados ‘estados mentales’ de Platón, así como las controversias aparentemente irresolubles, y sobre todo se da buena cuenta del curso de la argumentación presente en el texto, lo cual conlleva una mayor fidelidad. Ante este planteamiento resulta notoria la escasez de estudios sobre el tema desde este punto de vista, pues únicamente puede encontrarse el trabajo de Patterson (1999) sobre las falacias, tratando exclusivamente la segunda parte del diálogo.

Por tanto, nos encontramos con un terrero por explorar. A partir del carácter eminentemente dialéctico del fragmento, donde los argumentos bailan en una suerte de confrontación que forma un todo coherente, puede analizarse la argumentación como distintos bloques que forman un todo coherente. El enfoque utilizado en el análisis parte del marco teórico del modelo toulmiano de esquemas argumentativos. Resultado del análisis, puede comprobarse cómo Platón utiliza la metaargumentación en dos ocasiones, dentro del mismo proceso argumentativo, debatiendo sobre la aceptabilidad de algunos argumentos y algunas de sus garantías. A partir de este caso práctico de análisis informal del texto platónico, introduciré las nociones de esquemas argumentativos y metaargumentación para profundizar en ellas como elementos relevantes de la teoría de la argumentación, especialmente como puertas de acceso a la evaluación argumentativa y el carácter normativo que justifica el estatuto lógico de la perspectiva informal de la argumentación.

En consecuencia, la presente comunicación abordará la metaargumentación en esta primera parte del diálogo platónico, partiendo desde un *análisis informal* basado en Toulmin, que supone un *enfoque novedoso y pionero* en la interpretación del texto, con la consecuente apertura de *nuevas líneas de investigación* en los *estudios sobre la argumentación*, especialmente en la *teoría de esquemas argumentativos*.

Trataremos de corroborar las siguientes hipótesis:

- (1) El fragmento tiene un carácter marcadamente metaargumentativo, a saber, argumenta sobre la fuerza o calidad argumentativa de ciertos argumentos para aceptarlos o rechazarlos. Esta hipótesis aportaría evidencia y apoyo a la tesis del “ascenso argumentativo” de algunas discusiones filosóficas clásicas.
- (2) Algunos argumentos suelen tener un “comportamiento gregario” (Marraud 2014), es decir, aparecen como partes de una cierta confrontación metaargumentativa, en virtud a su naturaleza dialéctica.
- (3) La regresión infinita del argumento del Tercer Hombre puede enfocarse desde un punto de vista no formal, sorteando la controversia del punto de vista formal.

Para ello será necesario, tanto reconstruir la *estructura* de los argumentos, como examinar si los argumentos responden a ciertos *esquemas argumentativos* y descubrir si presenta el carácter metaargumentativo que buscamos.

ESQUEMAS ARGUMENTATIVOS

El análisis de los *esquemas argumentativos* es un campo de creciente importancia en el estudio de la argumentación. La cuestión del vínculo entre premisas y conclusión en ciertos argumentos que no encajan en las estructuras tradicionales del razonamiento deductivo e inductivo o incluso en otras formas de razonamiento como la abducción, remite a la aceptabilidad de las premisas y la transmisión (Vega 2012 233-234) o transferencia (Garssens 2007) de dicha aceptabilidad a la conclusión o punto de vista. El tipo de inferencia que legitime esta transmisión es tratado como esquema argumentativo, que definimos como “*patrones de razonamiento que permiten identificar y evaluar pautas comunes y estereotipadas de argumentación en el discurso cotidiano*”. (Vega 2012 234). Adviértase que hay un requisito empírico necesario para que un patrón pueda considerarse como un esquema: que ocurra con alguna frecuencia (Marraud 2013 177).

Suelen describirse como tipos de argumentos plausibles que, cuando se utilizan bien, establecen presunciones a favor de sus conclusiones y con ello trasladan la carga de la prueba al oponente (Godden y Walton 2007 267-268). En todo caso, los “esquemas argumentativos son estructuras normativas de razonamiento plausible” con un papel importante en la reconstrucción de argumentos y en la evaluación (*Op. Cit.* 269). En este sentido, cada esquema va acompañado de un conjunto de *cuestiones críticas* que permite testar la adecuación de los argumentos a los patrones determinados. Aunque las cuestiones críticas tienen la función dialéctica de ayudar a buscar objeciones y contraargumentaciones durante el intercambio argumentativo, su papel fundamental es servir como herramienta de evaluación. Los dos aspectos se relacionan mutuamente, pues la fuerza de un determinado argumento depende del trasfondo de los argumentos opuestos (Marraud 2013 178).

Más que una teoría asentada de esquemas argumentativos, tenemos clasificaciones de estos. Las más conocidas van desde la de Garssen (Garssen 2007 19-36) hasta el extenso compendio de Walton, Reed y Macagno (Walton, Reed y Macagno 2008 309-346). Las clasificaciones suelen realizarse a partir de las garantías², por ejemplo si ésta admite o no excepciones. También se atiende al tipo de conclusiones admisibles. Según este último criterio³, los esquemas pueden clasificarse de la siguiente manera (Marraud 2013 178-179):

-Generales: admiten tanto conclusiones de hecho como de valor.

-Cognitivos: solo permiten establecer conclusiones relativas a hechos.

-Normativos: solo sirven para justificar recomendaciones o valoraciones de situaciones y acciones.

ESQUEMAS ARGUMENTATIVOS Y CUESTIONES CRÍTICAS

Las cuestiones críticas, se pueden clasificar en cuatro grupos, según las formas de encarar un argumento:

² Justificación del paso de las premisas a la conclusión (Marraud 2013 48). El concepto es originario de Toulmin, S., *The uses of argument*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958.

³ Tratan sobre qué preferir o valorar.

1. Preguntas relativas a las condiciones de uso del esquema. Remiten a la noción de falacia, en el sentido de que no existen esquemas falaces, sino malos usos de éstos (confusión, ausencia de condiciones para su uso, conversión de un argumento normativo en cognitivo, etc.).
2. Cuestiones sobre la justificación de las premisas que anticipan posibles objeciones.
3. Cuestiones sobre circunstancias excepcionales que pueden impedir la aplicación de la garantía.
4. Preguntas por posibles razones para negar la conclusión del argumento evaluado, es decir, que apuntan a posibles refutaciones.

Por último, enumeramos los elementos de la “ficha” de un esquema argumentativo (Marraud 2013 180):

1. Descripción de su forma general.
2. Ejemplos provenientes de la práctica argumentativa.
3. Relación de todas⁴ las cuestiones críticas.
4. Relación de las variantes más comunes.

Habíamos mencionado más arriba que las cuestiones críticas permiten medir la adecuación de los argumentos a los patrones determinados, es decir, son herramientas de evaluación de los esquemas argumentativos que buscan posibles fallos en uno de los tres aspectos de la cogencia de un argumento: relevancia, aceptabilidad y suficiencia [R.S.A.]. Por lo tanto, son una especie de *topoi* o *loci*, (lugares argumentativos) que proporcionan una lista de condiciones individuales necesarias para que un argumento esquemático tenga éxito. Desde la aproximación del *Argumentum Model of Topics* (AMT)⁵, se entiende *locus*, en tanto componente *procedimental*, como la fuente del hábito o la relación ontológica en la que ciertos argumentos se basan. Cada relación ontológica posibilita una serie de conexiones inferenciales denominadas *máximas*, que a su vez “activan” una forma lógica como el *modus ponens*, etc. (Rigotti y Greco 2010 490-494), siguiendo de cerca a Boecio. Veamos un ejemplo extraído del fragmento de la obra de Platón, donde Parménides argumenta con Sócrates sobre la existencia de Formas⁶:

Dado el argumento A1A:

A1A. “Hay cosas semejantes entre sí. Por tanto, hay algo que es la Semejanza en sí.”

Podemos establecer el *locus* como la *participación*. Las conexiones inferenciales o máximas se resumirían: “Si existen cosas que participan de P, entonces existen Formas en sí de P diferentes de las cosas que participan de ella”. La máxima nos permite inferir la existencia de Formas a partir de

⁴ Al considerar “todas” las cuestiones críticas, nos encontramos con el problema de la Completud. el carácter no monótono de los esquemas, hace que con el aporte de nueva información pueda variar la relación entre premisas y conclusión por lo que la evaluación de cualquier argumento rebatible nunca puede cerrarse del todo, solamente en contextos locales y en relación con algunos dominios de información (Godden y Walton 2007 281-283).

⁵ Perspectiva pragmadialéctica teórica y metodológica cuyo objetivo principal es mostrar cómo la representación de esquemas argumentativos permite monitorizar la cohesión inferencial y la Completud de argumentos.

⁶ Hemos utilizado la traducción del *Parménides* de Santa Cruz, M^a. I., Vallejo Campos, N. y Cordero, L., revisada por García Gual, C., de la editorial Gredos, 1988.

premisas empíricas (*datum*). La máxima se concreta en cada parte de la conjunción de argumentos, y activa la misma forma lógica en todos los argumentos siguientes: el *modus ponens*.

Desde otro punto de vista, podemos tratar la relación entre premisas y conclusión con el concepto de garantía (*warrant*), que Toulmin define como enunciado condicional, que suele ser implícito, y que justifica el paso de las premisas a la conclusión (Toulmin 2003 91). En A1A, la garantía podría reconstruirse como “Si hay cosas semejantes entre sí, entonces podemos concluir que hay algo que es la Semejanza en sí”.

Volviendo a las cuestiones críticas respecto a A1A, estas podrían ser siguientes:

[cc1] ¿El hecho de que haya cosas semejantes entre sí es condición de que exista una forma de Semejanza?

[cc2] ¿Qué ocurre con las cosas semejantes que a su vez muestran diferencias? ¿De ahí se seguiría que las cosas son semejantes y diferentes al mismo tiempo?

Consideremos ahora el argumento A2A:

A2A: “Hay cosas que comparten la cualidad de ser una. Por lo tanto, hay algo que es lo Uno en sí”.

Vemos cómo el anterior argumento se refuerza con este segundo, que sigue el mismo patrón o esquema argumentativo, que podría ser testeado con cuestiones críticas parecidas.

Sigamos la argumentación con un tercer argumento:

A3A: “Hay varios pelos. Por lo tanto, hay algo que es el Pelo en sí.”

En este punto, Sócrates responde a Parménides con lo que podría interpretarse con una cuestión crítica: [cc3] “*Estas cosas que vemos sin duda también son. Pero figurarse que hay de ellas una Forma sería en extremo absurdo*”. Con ello, Sócrates acepta la premisa, pero descarta la inferencia. Sin embargo, no justifica su rechazo, a pesar de que estaría en la obligación dialéctica de mostrar las diferencias pertinentes entre los argumentos de participación que acepta y los que rechaza. Si todos presentan el mismo esquema, ¿por qué unos son aceptados como válidos y otros no? Parménides es el encargado de indagar el motivo del rechazo al plantear la observación siguiente: “*aún prestas demasiada atención a las opiniones de los hombres*”, lo cual sugiere un argumento basado en la opinión común o *consensus gentium*. Así, el cuarto argumento sería:

A4A. “Es opinión general que no hay una Forma de pelo. Por tanto, no hay Forma de pelo.”

Este argumento responde a la garantía “Las opiniones generales suelen basarse en buenas razones”. Sin embargo, es fácil desacreditar este argumento con las cuestiones críticas:

[cc4] ¿Estas opiniones generales siempre se basan en buenas razones?

[cc5] ¿Es posible y frecuente que la mayoría pueda equivocarse?

[cc6] ¿Las razones en las que se basan las opiniones generales son siempre buenas?

Parménides trata de explicar, cuando no de disculpar, el apego de Sócrates a un argumento *consensus gentium* muestra que él y en general los filósofos, consideran inaceptable (y no solo sujeta a excepciones) una garantía como GA2. Esta crítica de Parménides puede interpretarse como la garantía GA3 del *metaargumento* resultante de toda esta discusión. En este sentido, tomaré los bloques de argumentos de Parménides como premisas que sostienen la conclusión de que “hay que aceptar la garantía GA12. Sócrates intenta una refutación y recusación de los argumentos de Arg12A a Arg15A, sin detallar su argumentación, que, como dije, es supuesta por Parménides como un argumento *consensus gentium*. La garantía de este argumento es inaceptable para él, lo que puede interpretarse como la garantía contra su propio argumento. En conclusión, la discusión debería terminar con la aceptación de GA1 y por ello de las Formas en sí de pelos y otras “formas absurdas”.

METAARGUMENTACIÓN

Partimos de la distinción entre argumento y argumentación para definir metaargumento y metaargumentación. Entiendo *argumento* como “unidad discursiva expresa consistente, al menos en una intención o pretensión argumentativa, una dirección o línea inferencial, y los dos extremos conectados mediante ella: una o más premisas y una conclusión” (Vega 2007 66). Sigo la definición de *argumentación* como “composición multilineal de argumentos” (Vega 2007 66). Desde este enfoque, una argumentación no es solamente el conjunto o sumatorio de sus argumentos, sino que cuenta con una “propia trama discursiva en la que se integran, reorientan y articulan los argumentos (...) y cuya interrelación salta a la vista” (Vega 2007 66-67). Desde esta perspectiva dinámica, funcional y procedimental (dialéctica), también la entendemos como “*práctica sociocultural consistente en construir, presentar, interpretar, criticar y revisar argumentos (...) un intento de convencer o persuadir racionalmente*”; “*procedimiento que comporta normas para regular la comunicación argumentativa*” (Marraud 2013 27).

En relación a este enfoque dinámico, defino *metaargumento* como una variedad de los argumentos, es decir, un argumento sobre argumentos, que suele aparecer principalmente cuando estos se evalúan (Finocchiaro 2007 1). Un metaargumento puede aparecer tanto en las premisas como en la conclusión (como sucede en los argumentos por analogía). La *metaargumentación* resulta, ante la obligación de dar cuenta y justificar que las razones sean pertinentes y suficientes, de tratar los principios lógicos y metodológicos de la evaluación de argumentos en la misma práctica argumentativa⁷. La clave está en que la teoría de la argumentación “*consiste básicamente en metaargumentar*” (Marraud 2013 74), además de estudiar los metaargumentos como una variedad más de los argumentos.

En el texto puede encontrarse, como mencioné anteriormente, dos ejemplos de metaargumentos que discuten la aplicación de una garantía general a ciertas Formas, y no a otras. Para dar cuenta de ello, reconstruiré los dos fragmentos en los que hay metaargumentos.

DOS METAARGUMENTOS EN EL *PARMÉNIDES* DE PLATÓN

Para realizar el análisis de los esquemas argumentativos del texto, parto de una reconstrucción racional de la estructura de los argumentos, con el fin de revelar la mejor versión posible de estos, respetando la verosimilitud y teniendo en cuenta los compromisos, creencias e intenciones reales de los

⁷ Veremos más adelante los metaargumentos en el fragmento del *Parménides*.

argumentadores (Marraud 2013 122-123). Tras la reconstrucción, podrá comprobarse cómo su estructura responde a ciertos esquemas argumentativos. Los dos metaargumentos se encuentran en dos secciones de la selección de fragmentos de la primera parte del diálogo (130b – 131a y 132a – 132b), siendo el segundo el conocido argumento del Tercer Hombre.

Para dicha reconstrucción, establezco las siguientes convenciones:

-Dividiré el texto en apartados, precedidos de una letra mayúscula a partir de la ‘A’.

-Designaré los enunciados de cada apartado con la letra mayúscula correspondiente seguida de un número siguiendo el orden de aparición. Por ejemplo, A1 será el primer enunciado del apartado A. Al considerar bloques de enunciados que correspondan a aplicaciones concretas de la misma garantía o repitan el mismo esquema, dividiremos estos enunciados añadiendo a lo anterior una letra minúscula a partir de la ‘a’, quedando por ejemplo el segundo enunciado de un bloque subdividido en A2a, A2b, A2c, etc.

-Distinguiré las garantías con la letra mayúscula ‘G’ seguida de la letra correspondiente al apartado, y de un número según el orden de aparición en dicho apartado. Por ejemplo, GA1 es la garantía primera del apartado A. Las instancias de esta garantía, en el caso de que las haya, añadirán una letra en minúscula a partir de la ‘a’ si hay sucesivas aplicaciones, por ejemplo la primera instancia de GA1 se representará como GA1a.

-Asignaré las letras ‘Arg’ a cada argumento, seguidas de un número que indique el orden de aparición de cada argumento y de la letra correspondiente a la sección. Por ejemplo, el primer argumento del apartado A quedaría designado como Arg1A.

-Realizaré paráfrasis para reconstruir del modo más fidedigno los argumentos.

-Resaltaré los conectores argumentativos resaltándolos en color rojo.

-Para los presupuestos denotaré el enunciado precedido de la letra ‘P’ y para los enunciados implícitos las letras ‘Imp’.

-Para hacer más intuitiva la reconstrucción diagramaré los argumentos siguiendo a Marraud (Marraud 2012a 1-2, 2012b 6-7, 2013 235-275)

a) DE QUÉ HAY FORMAS (130b – 131a)

[130b] -Sócrates - dijo-, ¡tú sí que eres admirable por el ardor que pones en la argumentación! Pero respóndeme ahora lo siguiente: ¿tú mismo **A1**[haces la distinción que dices, separando, por un lado, ciertas Formas en sí, y poniendo separadas, a su vez, las cosas que participan de ellas?]¿**Y** te parece que **A2a**[hay algo que es la semejanza en sí, separada de aquella semejanza que nosotros tenemos, **y, asimismo**, **A2b**[respecto de lo uno] **y A2c**[lo múltiple], **y de A2d**[todas las cosas de las que hace un poco oíste hablar a Zenón?]

-Así me lo parece, repuso Sócrates.

A1 (“*Las Formas en sí son distintas de las cosas que participan de ellas*”) puede interpretarse como una garantía, que parafraseamos como:

GA1. Si hay múltiples cosas que comparten una cualidad, entonces existe una forma de esa cualidad distinta de esas cosas.

Desde esta interpretación, Parménides parece estar preguntando a Sócrates por la aceptación de tal garantía o principio no formal de inferencia, de modo que los sucesivos argumentos serían una sucesión de aplicaciones de dicha garantía que señalamos siguiendo las convenciones determinadas. Nótese que el asentimiento de Sócrates supone la aceptación de los argumentos de Parménides, con lo que se cumplen los compromisos de la argumentación. El primer argumento (Arg1A) quedaría diagramado como sigue:

Hay cosas semejantes entre
sí

GA1a. Si hay múltiples cosas semejantes entre sí, entonces existe una forma de lo semejante distinta de esas cosas:

Por tanto

A2a. Hay algo que es la
semejanza en sí

Este argumento se ejemplifica más veces en el transcurso del diálogo en el bloque A2a-A2d. Con los conectores ‘asimismo’ e ‘y’, Parménides indica varias aplicaciones de la misma garantía ‘respecto’ de lo uno y las demás formas en sí. Así, tenemos Arg2A:

Hay cosas que comparten la
cualidad de ser una

GA1b. Si hay múltiples cosas que comparten la cualidad de ser unas entre sí, entonces existe una forma de lo uno distinta de esas cosas:

Por tanto

A2b. Hay algo que es uno en
sí

Al agrupar diferentes ejemplos se está sugiriendo un principio que los unifica. Podemos interpretar de igual manera los demás enunciados A2c y A2d y los sucesivos argumentos Arg3A y Arg4A, siendo el primero:

Hay cosas que comparten la cualidad de ser múltiples

GA1c. Si hay múltiples cosas que comparten la cualidad de ser unas entre sí, entonces existe una forma de lo uno distinta de esas cosas:

Por tanto

A2b. Hay algo que es múltiple en sí

Y Arg4A:

Hay cosas que comparten la cualidad que dijo Zenón

GA1d. Si hay múltiples cosas que comparten la cualidad de ser unas entre sí, entonces existe una forma de lo uno distinta de esas cosas:

Por tanto

A2b. Hay algo que es lo dicho por Zenón en sí

El siguiente bloque continúa haciendo lo mismo con respecto a otras cualidades positivas como lo justo, lo bello y lo bueno:

-¿**Y acaso, también** - siguió Parménides-, **A3a**[cosas tales como una Forma en sí y por sí de justo], **A3b**[de bello], **A3c**[de bueno] **y** de **A3d**[todas las cosas de este tipo?]

-Sí, respondió.

Así, Arg5A quedaría diagramado como sigue:

Hay (varias) cosas justas

GA1e. Si hay (varias) cosas justas, entonces existe una forma de lo justo distinta de esas cosas:

Por tanto

A3a. Hay algo que es lo justo en sí

El mismo esquema se da sucesivamente para A3b (Hay algo que es lo bello en sí), A3c (Hay algo que es lo bueno en sí) y A3d (Todas las cosas de este tipo), con sus respectivas aplicaciones o instancias de la misma garantía GA1f, GA1g y GA1h. Se corresponden con los argumentos Arg6A, Arg7A, y Arg8A. Volvemos a encontrar que la clave de la argumentación reside en que Sócrates acepte la validez de los argumentos de participación basados en la garantía A1 en los diferentes casos.

En el bloque siguiente, Parménides parece estar refiriéndose a términos de género o clase natural, como hombre, agua o fuego.

[130c] **¿Y** qué? **A4a**[¿Una Forma de hombre separada de nosotros y de todos cuantos son como nosotros, una Forma en sí de hombre], **o A4b**[de fuego,] **o A4c**[de agua?]

-Por cierto -contestó-, a propósito de ellas, Parménides, muchas veces me he visto en la **A4**[dificultad de decidir si ha de decirse lo mismo que sobre las anteriores, o bien algo diferente.]

Veamos el esquema argumentativo de Arg9A:

GA1i. Si hay (varios) humanos, entonces existe una forma de la humanidad distinta de esas cosas:

Hay (varias) humanos

Por tanto

A4a. Hay algo que es la humanidad en sí

El mismo esquema se repite para A4b (Hay algo que es el agua en sí), cuya garantía sería la instancia GA1j que remite a las aguas y al agua en sí, y para A4c (Hay algo que es el fuego en sí), cuya garantía sería la instancia GA1k, que en este caso hace referencia a los fuegos y el fuego en sí. Los argumentos respectivos serían Arg10A y Arg11A. En este bloque, Sócrates se muestra dubitativo a la hora de aceptar los argumentos del locus de participación para clases naturales, como podemos comprobar cuando dice “muchas veces me he visto en la dificultad de decidir si ha de decirse lo mismo que sobre las anteriores, o bien algo diferente”. Sin embargo, la reticencia de Sócrates no se justificada de modo alguno.

El rechazo sí es claro y contundente hacia la aplicación de la garantía GA1 las cosas “*ridículas y despreciables*”, como puede verse en la interjección que profiere Sócrates: “*¿De ningún modo!*”

-**Y A5a**[en lo que concierne a estas cosas que podrían parecer ridículas, tales como pelo, **A5b**[barro] **y A5c**[basura,] **y A5d**[cualquier otra de lo más despreciable y sin ninguna importancia], ¿también dudas si debe admitirse, de cada una de [130d] ellas, A5[una Forma separada y que sea diferente de esas cosas] que están ahí, al alcance de la mano? ¿O no?

-iDe ningún modo!, repuso Sócrates. **A5**[Estas cosas que vemos sin duda también son.]

Pero A6[figurarse que hay de ellas una Forma sería en extremo absurdo.] Ya alguna vez me atormentó la cuestión de decidir **A1**[si lo que se da en un caso debe darse también en todos los casos.] **Pero** luego, al detenerme en este punto, **A6**[lo abandoné rápidamente, por temor a perderme, cayendo en una necedad sin fondo]. **Así pues, A1 – A2 – A3**[he vuelto a esas cosas de las que estábamos diciendo que poseen Formas], y es a ellas a las

que consagro habitualmente mis esfuerzos.

[130e] -Claro que aún eres joven, Sócrates -dijo Parménides-, y todavía no te ha atrapado la filosofía, tal como lo hará más adelante, según creo yo, cuando ya no desprecies ninguna de estas cosas. Ahora, en razón de tu juventud, aun prestas demasiada atención a **A6**[las opiniones de los hombres].

Este bloque comienza con el argumento Arg12A:

GA11. Si hay (varios) pelos, entonces existe una forma del pelo distinta de esas cosas:

Hay (varios) pelos

Por tanto

A5a. Hay algo que es el pelo en sí

El mismo esquema, con sus correspondientes instancias de la garantía A1 y sus respectivas variantes en cuanto a los conceptos en sí y las cosas, ocurre con A5b (Hay algo que es el barro en sí) y su garantía GA1m, con A5c (Hay algo que es la basura en sí) y GA1n y con A5d, relativo a “*cualquiera otra de lo más despreciable y sin ninguna importancia*” y su garantía GA1ñ. Sus argumentos correspondientes son Arg13A, Arg14A y Arg15A. El rechazo es claro y su expresión transparente: “*Estas cosas que vemos sin duda también son. Pero figurarse que hay de ellas una Forma sería en extremo absurdo*”. Con ello, Sócrates acepta la premisa, pero descarta la inferencia y por lo tanto la instancia de GA1.

La cuestión es que Sócrates no justifica su rechazo, a pesar de que estaría en la obligación dialéctica de mostrar las diferencias pertinentes entre los argumentos de participación que acepta y los que rechaza. Si todos presentan el mismo esquema, ¿por qué unos son aceptados como válidos y otros no? Debería ofrecer excepciones a la garantía GA1, es decir, “*circunstancias en las que la autoridad general de la garantía ha de dejarse a un lado*” (Toulmin 2003 94). Aquí está la clave: al mostrar los diferentes usos de los argumentos de participación a cosas diferentes, se plantea qué es lo que tienen las cosas “ridículas” que no tengan las relaciones, las cualidades positivas y las clases naturales, para impedir el uso de estos argumentos de participación.

Como apunté más arriba, Sócrates no da ninguna respuesta satisfactoria, más allá de la afirmación que si se aceptasen Formas de pelo, barro y basura, etc., “*sería en extremo absurdo*”. Rechaza los argumentos de participación de las estas cosas “ridículas”, esto es, Arg12A, Arg13A, Arg14A y Arg15A por medio de una *recusación*⁸. Pero además afirma que la conclusión de cada argumento es falsa, lo que corresponde a una *refutación*⁹. El problema sigue siendo que Sócrates no aporta ningún argumento para recusar ni refutar. Parménides es el encargado de indagar el motivo del rechazo al plantear la observación siguiente: “*aún prestas demasiada atención a las opiniones de los hombres*”, lo cual sugiere un argumento basado en la opinión común o *consensus gentium*. El esquema de este argumento (Arg16A) sería:

⁸ Argumento que trata de mostrar que las premisas de otro u otros argumentos proporcionan un apoyo insuficiente a la conclusión.

⁹ Argumento que trata de mostrar la falsedad de la conclusión de uno o varios argumentos anteriores.

GA2. Las opiniones generales suelen basarse en buenas razones.

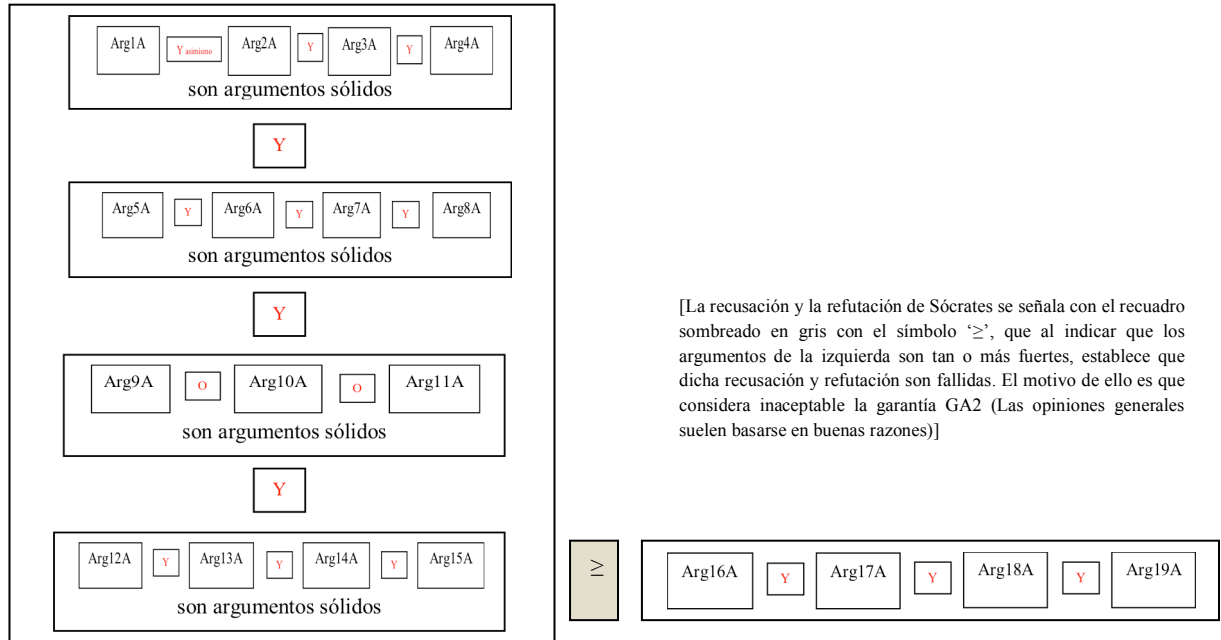
Es opinión general que no hay una Forma del pelo

Por tanto

No hay Forma del pelo

El mismo esquema puede aplicarse para el caso del barro, de la basura y de las demás cosas despreciables. Los argumentos correspondientes serían Arg17A, Arg18A y Arg19A.

Por último, Parménides trata de explicar, cuando no de disculpar, el apego de Sócrates a un argumento por *consensus gentium* que muestra que él y en general los filósofos, consideran inaceptable (y no solo sujeta a excepciones) una garantía como GA2. Esta crítica de Parménides puede interpretarse como la garantía GA3 del *metaargumento* que resulta de toda esta discusión. En este sentido, tomamos los bloques de argumentos de Parménides como premisas que sostienen la conclusión de que “hay que aceptar la garantía GA12”. Sócrates intenta una refutación y recusación de los argumentos de Arg12A a Arg15A, sin detallar su argumentación, que, como dijimos, es supuesta por Parménides como un argumento *consensus gentium*. La garantía de este argumento es inaceptable para él, lo que puede interpretarse como la garantía contra su propio argumento. En conclusión, la discusión debería terminar con la aceptación de GA1 y por ello de las Formas en sí de pelos, barro, basuras, etc. Mostremos el diagrama de la argumentación en su conjunto en la figura 3:



GA3 Si aceptamos la validez de argumentos con instancias de la garantía GA1, tenemos que aceptar la garantía GA1

Por tanto

Hay que aceptar GA1

GA3. La garantía de los argumentos Arg16A, Arg17A, Arg18A y Arg19A es inaceptable

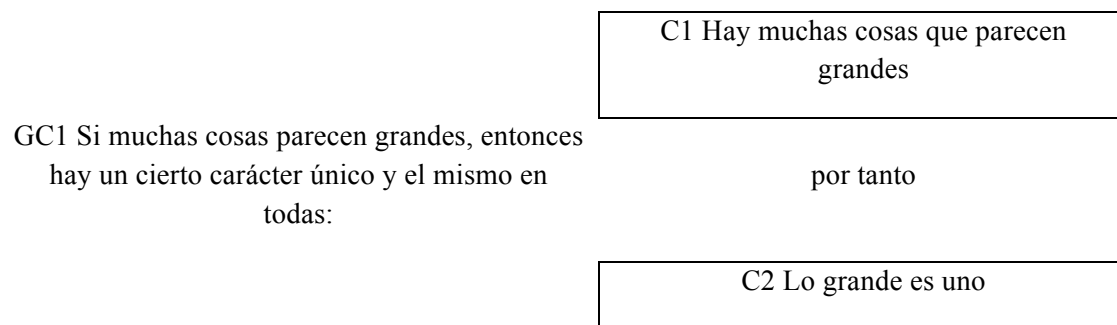
Figura 3. Diagrama de la contraargumentación para aceptar GA1

b) ARGUMENTO DEL TERCER HOMBRE (132a – 132b)

El siguiente pasaje es un intento de explicar por qué la Forma es una:

[132a] -Pienso que tú crees que cada Forma es una por una razón como ésta: **C1**[cuando muchas cosas te parecen grandes], **GC1**[te parece tal vez, al mirarlas a todas, que hay un cierto carácter que es uno y el mismo en todas; **y es eso lo que te lleva a C2**[considerar que lo grande es uno.]
-Dices verdad, afirmó.

Distinguiendo premisa, garantía y conclusión, podemos hacer la siguiente reconstrucción del primer argumento (ArgC1):



Podría interpretarse como un metaargumento paradigmático. Un argumento paradigmático se basa en ejemplos donde se concluye una generalización con excepciones a partir de casos considerados típicos (Marraud 2012c 29). La discusión sobre la existencia o no de las Formas de pelo, barro, etc., podría remitir a estas excepciones. El que sea un metaargumento responde a la distinción entre argumentos usados y argumentos que establecen la garantía, con lo que podemos hablar de transformar una proposición general por “inducción” y “*extender su aplicación a nuevos ejemplos mientras esto pueda hacerse con éxito*” (Toulmin 2003 163). De esta manera, el argumento presentado en el anterior diagrama es un ejemplo de argumentos que despliegan garantías:

GC2 Si muchas cosas parecen X, entonces al mirarlas todas parece que hay un cierto carácter único y el mismo en todas:

De la validez general de esa clase de argumentos podríamos permitirnos afirmar que cada Forma es una. Aquí es donde entra en juego la argumentación de Parménides, quien trata de establecer que la aplicación repetida conlleva un regreso al infinito, lo que cuestiona el carácter aceptable de dicha garantía.

-¿**Y** qué ocurre con **PC3**[lo grande en sí] **y C1**[todas las cosas grandes?] **Si** con tu alma las miras a todas del mismo modo, ¿no **C4a**[aparecerá, **a su vez**, un nuevo grande, en virtud del cual todos ellos necesariamente aparecen grandes?]
-Tal parece.

Cuyo esquema Arg2C es:

GC1 Si muchas cosas parecen grandes,
entonces hay un cierto carácter único y el
mismo en todas:

C1 Hay muchas cosas que parecen grandes
y PC3 existe lo grande en sí

por tanto

C4a Hay un grande₁ que hace aparecer
grandes a todas esas

Dado que la conclusión del primer argumento (C2) establece que lo grande es uno, puede inferirse la existencia de lo grande en sí. La existencia de lo grande en sí está mencionada en PC3, en relación con C1 (la Forma de lo grande está en relación con las todas las cosas que parecen grandes), pero no está inferida, sino asumida. Hay otra asunción en este argumento, a saber, que además de la existencia de la Forma de lo grande, ésta ha de ser grande ella misma. Aquí es donde surgen las controversias interpretativas, ya que no hay ninguna justificación a estos presupuestos. En este punto es donde se centran los análisis de Vlastos, para quien son prerequisites necesarios tanto la autopredicación de lo grande en sí, como asunción de la no-identidad en sentido fuerte (Vlastos 1954 327). Ambas presuposiciones serían los desencadenantes de la regresión infinita, que conduce a un círculo vicioso (Gratton 1997 204) que al fin serviría para reducir al absurdo la hipótesis (Gratton 1997 216) de la existencia de las Formas como unidades o la participación.

A continuación Parménides vuelve a mencionar la aplicación de la garantía GC1, antes de llegar a la conclusión de que aceptar la garantía conlleva una regresión infinita: C5 (“Cada una de las formas ya no será una unidad, sino pluralidad ilimitada”).

-En consecuencia, C4b[aparecerá otra Forma de grandeza], surgida C3[junto a la grandeza en sí] **y** C1[a las cosas que participan [132b] de ella.] **Y** C4c[sobre todos éstos, a su vez, otra forma, en virtud de la cual todos ellos serán grandes.] **Y así,** C5[cada una de las Formas ya no será una unidad, sino pluralidad ilimitada.]

El esquema del tercer argumento Arg3C no es otro que:

GC1 Si muchas cosas parecen grandes, hay un
cierto carácter único y el mismo en todas:

C1 Hay muchas cosas que parecen grandes,
C3 lo grande en sí y C4a lo grande₁

por tanto

C4b Hay un grande₂ que hace aparecer
grandes a todas esas

El diagrama completo simplificado muestra un esquema clásico de refutación utilizando la regresión al infinito como desencadenante del absurdo (Gratton 1997 203):

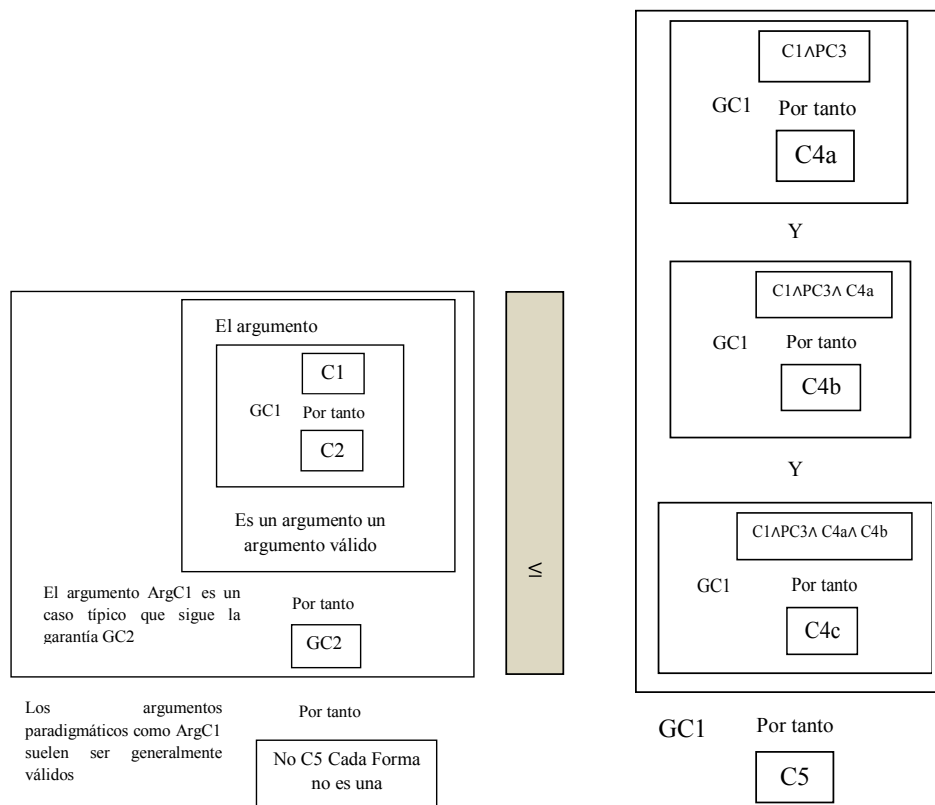


Figura 5 Diagrama de la primera refutación de NoC5

CONCLUSIONES

El análisis conlleva una serie de consecuencias. En primer lugar, quedan corroboradas las hipótesis de las que partíamos.

- (1) Se confirma el carácter metaargumentativo del texto en los dos fragmentos analizados:
 - a) En el primero, encontramos una discusión sobre la fuerza argumentativa de una de las garantías (*warrants*) en sentido toulminiano, en la crítica de Parménides a Sócrates por su apego a un argumento que interpreta como *consensus gentium*, que muestra que Sócrates y en general los filósofos, consideran inaceptable una garantía basada en las opiniones generales (GA2); esta crítica puede considerarse como la garantía GA3 del metaargumento que resulta, como dijimos, de toda la discusión.
 - b) En el segundo, encontramos un metaargumento paradigmático, basado en ejemplos que concluyen una generalización con excepciones a partir de casos considerados típicos. El carácter metaargumentativo proviene de la distinción evidente entre argumentos usados y argumentos que establecen la garantía, en este caso GC2 (Si muchas cosas parecen X, entonces al mirarlas todas parece que hay un cierto carácter único y el mismo en todas). Parménides intenta establecer que la aplicación repetida de esta garantía conlleva una regresión al infinito, lo que la hace inaceptable.

Tanto a) como b) aportan evidencias de la tesis de un “ascenso argumentativo” de algunas discusiones filosóficas clásicas.

(2) Podemos evidenciar que algunos argumentos suelen tener un “comportamiento gregario”, es decir, aparecen como partes de una cierta confrontación metaargumentativa, en virtud a su naturaleza dialéctica. En el primer fragmento a) la recusación y refutación de Sócrates son más débiles por la inaceptabilidad de la garantía GA2. Así, una contraargumentación queda anulada por la no aceptación de garantías, lo que muestra un cierto patrón de uso de la metaargumentación y la contraargumentación: un metaargumento es un buen contraargumento a otro contraargumento. En el segundo fragmento b) encontramos otro uso de la metaargumentación, aunque también en relación a la contraargumentación. Parménides cuestiona la unidad de la Forma arguyendo que la aplicación reiterada de la garantía GC1 conlleva una regresión al infinito, lo que hace inaceptable la tesis de la unidad de las Formas. Así, tenemos un argumento antiorientado¹⁰ (argumento por regresión infinita) a otro metaargumento paradigmático. A diferencia del fragmento a), en b) el metaargumento es anulado por la contraargumentación.

(3) En relación a la cuestión de la regresión infinita del argumento del Tercer Hombre, queda demostrado cómo es posible enfocar el problema desde un punto de vista informal, sorteando la controversia e inconvenientes del punto de vista formal. Hemos descubierto un patrón o esquema argumentativo que nos permite evaluar la fuerza argumentativa del Tercer Hombre: la regresión infinita actúa como argumento antiorientado a un metaargumento paradigmático.

En segundo lugar, queda patente el éxito interpretativo del punto de vista dialéctico de la argumentación a la hora de analizar textos filosóficos. El fragmento que diseccionamos no se mueve dentro del terreno de la prueba o la demostración, sino en el de campo de la discusión en torno a una cuestión. Además, centra la atención en los procedimientos de interacción argumentativa. Estos dos aspectos sirven de guía para la evaluación de la bondad argumentativa y no de la corrección o validez propias del punto de vista lógico (formal). Los méritos principales de este enfoque se resumen en dos: 1) pone de manifiesto la dinámica de correlación interna entre los grados de plausibilidad de las premisas enfrentadas en una discusión y 2) la distribución de la carga de la prueba se comparte entre los participantes (Vega 2007 114). Esto nos lleva a la discusión de los rasgos distintivos del discurso filosófico y su relación con la evidencia hallada a favor de la tesis del ascenso argumentativo presente en el texto. Este ascenso consistiría en defender un cierto carácter metaargumentativo propio de la argumentación filosófica, desde el momento en que ésta plantea cuestiones como la aceptabilidad de premisas, garantías, inferencias y argumentos en el mismo curso de la argumentación. Los argumentos por regresión infinita son ejemplos de argumentaciones propiamente filosóficas, junto a otras argumentaciones consideradas típicamente filosóficas (Vega 2007 239), como los argumentos fundacionales, trascendentales o los experimentos mentales. No voy a entrar en profundidad, pues dejaré para otro lugar y otro momento la cuestión del ascenso argumentativo de las discusiones filosóficas, así como su evaluación. Sin embargo, el planteamiento supone una sugerencia interesante de exploración en un terreno fértil e inexplorado.

Para concluir, quiero subrayar, por un lado, el interés del enfoque novedoso y pionero en la interpretación de otros textos problemáticos carentes de respuesta satisfactoria y definitiva desde el

¹⁰ Dos argumentos están antiorientados cuando sus conclusiones son incompatibles, siendo un claro ejemplo de contraargumentación.

punto de vista lógico formal, con la consecuente apertura de nuevas líneas de investigación en el campo de los estudios sobre la argumentación, especialmente en la teoría de esquemas argumentativos. Por otro lado, dejas la puerta abierta a futuras investigaciones sobre la tesis del “ascenso argumentativo” de algunas discusiones clásicas y de los demás periodos históricos de la filosofía.

REFERENCIAS

- Finocchiaro, M. “Famous meta-arguments. Part I, Mill and the tripartite nature of argumentation”. *Dissensus and the Search for Common Ground*, Hansen, H.V. et al. (eds.). Windsor: ON. OSSA, 2007. 1-11
- Garssen, B. “Esquemas argumentativos”. *Parlamentos*, Marafioti, R. (ed.). Buenos Aires: Biblos, 2007. 19-36.
- Geach, P. “The Third Man Again”, *Philosophical Review*, 65 (1956): 72–82.
- Godden, D. M. y Walton, D. (2007). “Advances in the Theory of Argumentation Schemes and Critical Questions”, *Informal Logic* 27/3 (2007): 267-292.
- Gratton, C. “What is an Infinite Regress Argument?”, *Informal Logic*, 18/2 & 3 (1997): 203-224.
- Marraud, H. “Platón, Fedón 89d-91b, de la misología”. *Scribd.com*. 2012a. Recuperado de: <http://es.scribd.com/doc/102163303/Platon-Fedon> Web. 3 de Ago. 2013.
- “Diagramas y estructuras argumentativas”. *Scribd.com*. 2012b. Recuperado de: <http://es.scribd.com/doc/118956534/Diagramas-y-estructuras-argumentativas> Web. 4 de Sep. 2013.
- “Nuevo compendio de esquemas argumentativos” *Scribd.com*. 2012c. Recuperado de: <http://es.scribd.com/doc/116421098/Nuevo-compendio-de-esquemas-argumentativos> Web. 4 de Sep. 2013.
- *¿Es Lógica@? Análisis y evaluación de argumentos*. Madrid: Cátedra, 2013.
- “Caminando por el campo de la argumentación: invitación a un itinerario”. CSIC. *I Escuela de Invierno* del Máster de Lógica y Filosofía de la Ciencia. 26 Feb 2014. Conferencia magistral.
- Patterson, R. “Forms, Fallacies, and the Functions of Plato's *Parmenides*”. *Apeiron*, 32 (1999): 89–106.
- Rickless, S. “Plato’s *Parmenides*”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Recuperado de: <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/plato-parmenides/> Web. 26 Ago 2013.
- Rigotti, E. y Greco Morasso, S. “Comparing the Argumentum Model of Topics to Other Contemporary Approaches to Argument Schemes. The Procedural and Material Components”, *Argumentation* 24 (2010): 489–512.
- Sellars, W. “Vlastos and The Third Man”, *Philosophical Review*, 64 1955: 405–437.
- Toulmin, S. (2003). *The Uses of Argument*. New York: Cambridge University Press, 2003
- Vega, L. *Si de argumentar se trata*. Barcelona: Montesinos, 2007.
- Vega, L. *Compendio de Lógica, Argumentación y Retórica*. Vega, L. y Olmos, P. (Eds.) Madrid: Trotta, 2003.
- Vlastos, G. “The Third Man Argument in the *Parmenides*”, *Philosophical Review*, 64 (1954): 319–349.
- “Addenda to the Third Man Argument: A Reply to Professor Sellars”, *Philosophical Review*, 64 (1955): 438–448.

— “Postscript to the Third Man: A Reply to Mr. Geach”, *Philosophical Review*, 65 (1956): 83–94.

— “Plato's Third Man Argument (*Parm*, 132a1-b2). Text and Logic”, *Philosophical Quarterly*, 19 (1969): 289–301.

Walton, D., Reed, Ch., y Macagno, F. *Argumentation Schemes*. New York: Cambridge University Press, 2008.

**UN MUNDO FELIZ O LA CONQUISTA DE LA LIBERTAD
UN RECORRIDO CON ALDOUS HUXLEY
EN LA TEMPESTAD DE LOS PSICOFÁRMACOS**

Javier Gracia Calandín
Universidad de Valencia

Abstract: In the frame of Aldous Huxley's famous novel *Brave New World*, I focus on the question about freedom or happiness related to psychotropic drugs. What role plays the freedom of human beings in our biotechnologized society? Which moral implications has the triumph of therapeutic techniques? I put into question some of the presuppositions of the psychotropic model of disease. Finally, I propose a philosophical view about the problems of life such as depression without giving up our human responsibility, but considering our own authorship in life.

Keywords: Freedom, happiness, psychotropic, depression, Aldous Huxley

Sí, "hoy todo el mundo es feliz". Eso es lo que ya les decimos a los niños a los cinco años. Pero, ¿no te gustaría tener la libertad de ser feliz... feliz de otra manera? A tu modo, por ejemplo; no a la manera de todos (Huxley 1999 117).

1. *Un mundo feliz y La tempestad*

En 1932 el escritor Aldous Huxley publicó por primera vez *Brave New World (Un mundo feliz)*. Libro este que se convertiría en su más célebre obra y pasaría a los anales de la historia de la literatura universal como un clásico imprescindible. Más de ochenta años después podemos sondear el relato de Huxley a la luz de los avances científicos y técnicos y analizar algunos de los problemas vaticinados en dicha obra por el autor británico.

Como es sabido se trata de una novela futurista que anticipa el desarrollo de la tecnología reproductiva, los cultivos humanos y la hipnopedia como mecanismos de control de la sociedad. Es cierto que el mundo descrito por Huxley podría ser visto como una utopía, pero si así se lee en clave científicista no hay que perder de vista la ironía, la ambigüedad y el tono crítico que la acompaña. Pues aunque la guerra y la pobreza han sido erradicadas y la humanidad vive des-preocupada y feliz merced a los avances tecnológicos, no obstante ello se ha conseguido eliminando la familia, la diversidad cultural, el arte, la literatura, la religión y la filosofía.

Me voy a detener en un pasaje (el capítulo VI del libro) que a mi juicio recoge muy bien las aporías y contradicciones con las que se topa esta sociedad felizmente programada. Se trata del diálogo entre dos de sus principales protagonistas, Bernard Marx y Lenina Crowne. Ambos nombres hacen alusión a los principales referentes del comunismo, Marx y Lenin, pero mientras Lenina es la perfecta ciudadana, feliz y "neumática", satisfecha y adaptada que cumple su función en la sociedad (es una "beta-más"), aunque sin capacidad para pensar libremente, Bernard constituye un tipo peor dotado físicamente pero intelectualmente más listo (es un "alfa-más") y merced a su cuestionamiento de las

normas y usos sociales es ejemplo de inadaptado social y es reiteradamente calificado como “raro, raro, raro”. Mientras Lenina sólo busca la felicidad e ingiere *soma* de forma sistemática para olvidar y evitar quebraderos de cabeza que perturben su felicidad (“un solo centímetro cúbico [de soma] cura diez sentimientos melancólicos”), Bernard se resiste a hacerlo y a menudo expresa su inconformismo: “Prefiero ser yo mismo. Yo y desdichado, antes que cualquier otro y jocundo”. (Huxley 1999 115)

Es de vuelta en el avión, sobrevolando el canal, suspendidos en el mar, a unos treinta metros de las olas, cuando se avecina la tempestad. El pasaje recuerda a la obra de Shakespeare que inspiró al propio Aldous Huxley en el título de la suya¹. Bernard se propone cuestionar los pilares mismos del mundo feliz en el que vive Lenina y apagando el ruido de fondo de la radio y con la mirada desafiante puesta en el mar embravecido (*brave world*) forcejea por hacer emerger su individualidad, su yo.

—Quiero poder mirar el mar en paz —dijo Bernard—. Con este ruido espantoso ni siquiera se puede mirar.

—Yo no quiero mirar —replicó Lenina.

—Pues yo sí —insistió Bernard—. Me hace sentirme como si... —vaciló buscando palabras para expresarse— como si fuese más yo mismo y no una parte de algo más, ¿me entiendes? No sólo como una célula del cuerpo social. ¿Tú lo sientes así, Lenina?

Pero ella estaba llorando.

—Es horrible, es horrible —repetía una y otra vez—. ¿Cómo puedes hablar así? ¿Cómo puedes decir que no quieres ser parte del cuerpo social? [...]

— ¿Qué sensación experimentaría si pudiera, si fuese libre, si no me hallara esclavizado por mi condicionamiento?

—Pero, Bernard, dices unas cosas horribles.

— ¿Es que tú no deseas ser libre, Lenina?

—No sé qué quieres decir. Yo soy libre, libre de divertirme cuanto quiera. Hoy día todo el mundo es feliz.

Bernard rió.

—Sí, “hoy todo el mundo es feliz”. Eso es lo que ya les decimos a los niños a los cinco años. Pero, ¿no te gustaría tener la libertad de ser feliz... feliz de otra manera? A tu modo, por ejemplo; no a la manera de todos. (Huxley 1999 117)

¹ En el acto V de *La tempestad* Miranda pronuncia su discurso: “O wonder!/ How many goodly creatures are there here!/ How beauteous mankind is!/ O *brave new world!* That has such people in't” (“Oh ¡Oh qué maravilla! / ¡Cuántas criaturas bellas hay aquí! / ¡Cuán bella es la humanidad! Oh *mundo feliz!* en el que vive gente así”). La cursiva es mía. Lejos de ser una simple coincidencia el escenario que presenta Shakespeare es precisamente el de una isla en la que gracias al poder de los espíritus y encantamientos Próspero, el legítimo duque de Milán que junto con su hija Miranda viven exiliados tras la usurpación de su ducado por parte de su hermano Antonio, trama un plan con final feliz que acaba con el enlace de su hija y el príncipe heredero del reinado de Nápoles. Todo ello gracias al hechizo y encantamientos de Ariel, el espíritu del aire que sirve diligentemente a Próspero para que su plan llegue a perpetrarse y también de otros espíritus ninfas como Ceres, Juno, Iris, que ayudan a Ariel.

Este enjundioso intercambio me suscita algunas preguntas que tienen un extraordinario calado filosófico sobre el que querría ahondar: ¿nos hace la libertad más desdichados? Es decir, tener que elegir, tomar decisiones, devanarnos los sesos con la elección correcta, ¿nos complica la existencia? Si tuviéramos la posibilidad de ingerir una sustancia (*soma*) o recibir un condicionamiento adecuado desde bien niños (*hipnopedia*) para no sentirnos mal, incluso a precio de renunciar a nuestra libertad, ¿lo ingeriríamos y optaríamos por ser así instruidos (adoctrinados)? ¿Qué está diciendo Bernard cuando dice que quiere “tener la libertad de ser feliz”?

Vamos a detenernos en primer lugar en las implicaciones éticas y filosóficas que comporta el triunfo de las técnicas terapéuticas en nuestra sociedad actual. Posteriormente nos centraremos en el caso específico del auge de los psicofármacos en nuestros días.

2. *El triunfo de las técnicas terapéuticas y la abdicación de la autonomía*

Un mundo feliz nos presenta de manera ejemplificadora y vaticinadora una tendencia singular de la sociedad contemporánea consistente en el enorme peso que lo terapéutico cobra en vistas a la felicidad del ser humano. La prioridad de la autorrealización de las personas entendida en los términos de determinadas variantes terapéuticas aboca, sin embargo, a un entramado en el que la racionalidad estratégica e instrumental se arroga un poder hegemónico en el comportamiento humano. Esta es la paradoja de que la búsqueda de la felicidad en clave de “lo terapéutico” encaje perfectamente con el mundo instrumental, que sin embargo, se proponía ponerla en tela de juicio.² Es este uso instrumental que hacen ciertas terapias de la felicidad lo que pone de manifiesto graves deficiencias y distorsiones a la hora de comprender el comportamiento humano, especialmente cuando existe una fe subyacente en la técnica. Creo que en esto Charles Taylor da en el clavo:

El “triunfo de lo terapéutico” puede también significar la abdicación de la autonomía, en la que el lapso de los parámetros tradicionales, junto con la fe en la técnica, hace que la gente deje de confiar en sus propios instintos acerca de la felicidad, la realización y de cómo debe criar a sus hijos. Es entonces cuando las “profesiones de apoyo” se hacen con el control de sus vidas. (Taylor 1996 530)

Entre el amplio abanico de variantes de “lo terapéutico” y la amplia significación que este vocablo puede tener yo creo que habría que concretar y referirse más propiamente a las “técnicas terapéuticas”, esto es, cuando la terapia se convierte en una técnica. Y yo en el marco de *Un mundo feliz* querría centrarme en el papel protagonista que la fe en la técnica pone en lo que se refiere a fármacos y en especial a los psicofármacos. Esta fe en los psicofármacos llevaría a hacer depender de aspectos fisiológicos o radicados en un sustrato material del cuerpo humano la solución ante los trastornos mentales. Así, por ejemplo, si un individuo actúa de modo agresivo o se encuentra en estado depresivo ello se debe a la estimulación de una parte de nuestro cerebro causada por la secreción de una determinada sustancia. Lo mismo cabría decir si se trata de comportamientos compasivos, amigables, o cualesquiera otros. Lo determinante –y en ello se concentran todos los esfuerzos significativos– es descubrir las sustancias y la cantidad que hay que suministrar para producir el desencadenante fisiológico neuronal que dé lugar a la conducta deseada.

² Charles Taylor recuerda el análisis de Steven Tipton en el capítulo 5 de *Getting Saved from Sistiés* acerca de la peculiar combinación que tiene lugar en los “enclaves de estilo de vida” entre vida expresiva o autorrealización y el enclave de un mundo instrumental y procedimental en el que éste se inserta. Cf. Taylor 1996 530 (ver especialmente nota 20)

A la base de esta terapéutica farmacológica está el protagonismo del enfoque de la ciencia natural, que en alguna de sus variantes (neurología, genética, fisiología, farmacología..), se erige con la exclusividad para explicar la conducta humana. Desde luego que hay sendas diferencias entre un planteamiento neurológico y otro genético pero todos ellos guardan ciertos aires de familia ya que *sólo* se considera como relevante aquello que se ha comprobado de manera “objetiva” mediante experimentos en un laboratorio.³ ¿De dónde viene si no la progresiva confianza y dependencia de nuestra sociedad actual en los psicofármacos? Y mi pregunta es, ¿no esconde esta tendencia hacia la terapéutica farmacológica la abdicación de nuestra autonomía? El ejemplo un tanto hiperbólico de Lenina Crowne en *Un mundo feliz* constituiría un caso paradigmático.

Sin negar la necesidad irrecusable que en determinadas circunstancias requiere la prescripción de determinados fármacos y la importancia de combinar diferentes tratamientos, sin embargo, creo que uno de los peligros que se cierne sobre nuestro mundo de la vida moral es la excesiva confianza en esta terapéutica de índole farmacológica que acaba por eliminar la línea existente entre terapia y perfeccionamiento dando lugar a la “farmacología cosmética” (Fukuyama 2003 85-96). Y el precio a pagar por este exceso de confianza es ni más ni menos el de nuestra libertad. Pues el peligro de una mal entendida objetividad por parte del cientificismo, esto es, una objetividad colonizadora del mundo de la vida, conduce progresivamente a una exculpación del individuo y a que decaiga la responsabilidad de cada persona.

Señalamos únicamente el peligro de una mal entendida objetividad que podría inducir cada vez más a la exculpación y a que decaiga la responsabilidad personal. Pues lo que parece muy claro es que, para actuar libre y responsablemente, hace falta creer que se es libre [...] Más preciso sería decir que la creencia en la libertad hace falta para no perturbar o inhibir su ejercicio, pues no se dejaría de tenerla por eso. (Blanco 1994 212).

3. *La temeridad especulativa*

Con intereses fundamentalmente filosóficos, deseo recabar en el origen de esta “naturalización de lo terapéutico” en nuestros días y el coste que comporta en términos de libertad para el ser humano. Creo que dicho origen se basa en una actitud genuinamente moderna de dar crédito a una forma particular de racionalidad que es la propia de las ciencias naturales o experimentales. Me refiero a la racionalidad que se basa en hechos extraídos de la experiencia sensible. Pero, ¿la experiencia humana se reduce a lo experimentable (en laboratorios)?, ¿aquello que no podemos constatar mediante la experimentación científica ha de quedar fuera de la realidad (humanamente entendida y vivida)? Llevar a cabo esta conversión de toda comprensión a este tipo de racionalidad científica conduce a lo que con Kant deseo llamar la “temeridad especulativa”.

Efectivamente, tomo prestada aquí la expresión kantiana “temeridad especulativa” (Kant 1998 151) para poner en jaque las pretensiones científicas y con ello abogar por el primado del uso práctico de la razón y la subordinación del interés teórico a éste. Valga decir que lejos de asumir una parcelación

³ En el caso de los trastornos mentales la cosa se complica dada la ausencia de pruebas diagnósticas fiables. De manera que la eficacia de un tratamiento psicofarmacológico se comprueba por medio de diversos cuestionarios psicométrico, que implican una valoración subjetiva, tanto por parte del participante en el ensayo como del propio investigador. Cf. González y Pérez 2007 147-177.

de cada uso o perspectiva de la razón, como quizá podría malentenderse en algún pasaje de la “Dialéctica trascendental” de la *Crítica de la razón pura*; y, más aún, lejos de resignarse a que el interés teórico orientado hacia el conocimiento sea el que dirija la razón como totalidad, Kant sostiene que la racionalidad práctica no sólo está coordinada con la teórica, sino que la razón como unidad tiene a su base un interés práctico, al cual ha de subordinarse el interés teórico y nunca al revés. La razón teórica ha de trascenderse a sí misma enlazando sus conceptos con conocimientos que no sean suyos pero que han de guiarla, “porque todo interés es en último término práctico, y el interés mismo de la razón especulativa es condicionado y solo en el uso práctico está completo” (Kant 1998 153). Por ello es una temeridad –“temeridad especulativa”- para la razón proceder “según la canónica de Epicuro [y] rechazar como vanas sutilezas todo lo que no pueda justificar su realidad objetiva por medio de evidentes ejemplos a presentar por la experiencia” (Kant 1998 151-152).

Creo que la alusión a Epicuro (quizá el más célebre representante del hedonismo antiguo) resulta especialmente pertinente para nuestro marco de reflexión proporcionado por el entramado de la novela de A. Huxley. El hedonismo y la racionalidad calculadora que éste comporta constituyen el principal caballo de batalla de la argumentación kantiana en el ámbito práctico. Es este concepto bastante devaluado de felicidad el que a mi juicio comparten tanto Kant como la protagonista de *Un mundo feliz* Lenina. Y en el trasfondo de esta búsqueda de la felicidad a través del conocimiento científico como el fin que ha de alcanzar la sociedad, Kant y Huxley señalan el colonialismo de la racionalidad calculadora o técnica en todos los ámbitos de la vida humana de modo que sea posible proporcionar el máximo placer al mayor número así como evitar cualquier resquicio de dolor o sufrimiento.

4. *Cuestionando algunos dogmas pseudocientíficos del modelo psicofarmacológico de enfermedad*

En el caso específico de la psicofarmacología esta colonización de la razón instrumental sobre el mundo de la vida se expresa en la estrategia defendida por algunos de “escuchar al fármaco” para dejar de escuchar al paciente (Kramer 1994). Pero ante este modelo cabría cuestionar si no se da en el caso de la psicofarmacología una especie de circularidad viciosa. Pues, ¿es el medicamento el que elimina la enfermedad o, más bien, el que la genera? Si ahondamos en la cuestión pronto reparamos en que los modelos de enfermedad con los que trabaja la psicofarmacología no son sino construcciones hipotéticas de lo que podría ser la fisiología subyacente. Pero con ello se da por sentado algunas premisas que no están nada claras y que creo que habría que cuestionar.

En primer lugar, que el trastorno mental (en inglés, *disorder*) sea una enfermedad (en inglés, *disease*). Y esta identificación no sólo no atiende a criterios científicamente comprobados sino que se conoce bien su origen bastante arbitrario a consecuencia del auge del *Manual Diagnóstico y Estadístico de Trastornos Mentales de la Asociación Americana de Psiquiatría* (DSM). Más en concreto a la tercera edición de dicho manual (DSM III). Pero si nos detenemos pronto reparamos en que por una parte él mismo es creador de su propia objetividad y, por otro lado, convierte problemas cotidianos en categorías diagnósticas de acuerdo a supuestos criterios objetivos. Una visión no ingenua y sí escrutadora pronto ve la rentabilidad de esta categorización para responder a diversos intereses: 1) legitimación de la psiquiatría como especialidad médica, 2) sistema de terceros pagadores por tratamientos terapéuticos, 3) promoción de medicamentos para la industria farmacológica y 4) alianzas a favor de la enfermedad mental, donde se culpa al cerebro por las enfermedades (González y Pérez 2007 25-38).

En segundo lugar, cabe cuestionar otro dogma, ¿realmente tiene el trastorno mental causas biológicas o se trata, más bien, de una construcción cultural? Con ello se pone en cuestión cierta “creencia bioquímica” o “cultura biologizante” (Karp 1996 82) que termina por atribuir la causa de nuestra conducta a elementos neurológicos o fisiológicos. Es significativo que consecuencia de dicha “cultura biologizante” es que socialmente ya no se culpa a la educación o a la madre sino que el culpable pasa a ser el cerebro. El coste de esta biologización de la conducta humana es precisamente la abdicación de la libertad y la delegación de la propia responsabilidad. ¿De dónde proviene si no, el “deseo de la gente corriente de medicalizar en lo posible su conducta y, de ese modo, reducir su grado de responsabilidad sobre sus propios actos” (Fukuyama 2003 95)? Pero a diferencia de lo que pudiera pensar una psicología popular en alianza con un pseudocientificismo los supuestos desequilibrios bioquímicos no han sido confirmados en pruebas diagnósticas ni tampoco tienen una explicación fundada en procesos conocidos.⁴

El tercer aspecto que tiene que ser considerado es si no es acaso el uso (y abuso) del fármaco lo que hace proliferar la enfermedad diagnosticada. Es decir, no es que se haya detectado un déficit de cierta sustancia y ello sea la *causa* de administrar cierto medicamento, sino que puesto que dicho medicamento eleva dicha sustancia según las pruebas en un tubo de ensayo de laboratorio, por ello inducimos que el paciente al que se le administra dicho medicamento tiene déficit de dicha sustancia. De nuevo una mirada escrutadora y suspicaz ha de poner de manifiesto el *efecto iatrogénico* del marketing psicofarmacológico, considerando si el (presunto) remedio que propaga no es peor que la enfermedad.

En síntesis, el modelo psicofarmacológico de enfermedad basado en la estrategia de escuchar al fármaco es insostenible porque partiendo de la supuesta acción del fármaco, éste funciona a la vez como tratamiento y como diagnóstico, pues se termina por padecer lo que se remedia (más que remediar lo que se padecía). Al menos, científicamente en el laboratorio se tienen evidencias de que el fármaco sí que puede generar una alteración bioquímica en el cerebro, pero no se ha demostrado que realmente exista previamente el desequilibrio bioquímico postulado que avalaría la ingesta de dicho fármaco.

5. *Tener la libertad de ser feliz, feliz de otra manera*

En el marco de la mencionada “cultura biologizante” se da por hecho que el bienestar de las personas depende del equilibrio de la serotonina, hasta el punto de considerar la “cultura de la serotonina y el Prozac como forma de vida” (Elliott y Chambers 2004). ¿Son el Prozac o el Zoloft remedios para tantas “luchas por el reconocimiento” al ser capaces de suministrar la autoestima y con ella el reconocimiento para la construcción de una sociedad? (Cf. Fukuyama 2003 79 ss) Lo que creo que habría que cuestionar es precisamente que la causa de la depresión y de otros trastornos sea debida a la serotonina baja y al hacerlo analizar también si el presunto desequilibrio químico no es más que “biopalabrería vacía” (Healy 2004 263-266). Pero la cosa es más seria de lo que pudiera parecer, pues lo que antes dependía del desarrollo de los individuos como personas, ahora es suplantado por arreglos

⁴ Ejemplos de esto serían el célebre desequilibrio hormonal del cortisol (resultado que no era específico de la depresión, ni de ningún trastorno en concreto) y el no menos célebre desequilibrio, en este caso de un neurotransmisor, la adrenalina, igualmente invocado como causa de la depresión. Cf. Glennullen 2000 193-197.

químicos de los individuos como cuerpos. El bienestar pasa a estar en manos de la tecnología y la cuestión ya no es sólo estar bien sino “mejor que bien” (gracias al Prozac). El individuo de esta “psicofarmacología cosmética” queda caracterizado como “yo neuroquímico” (Rose 2003).

Es esa creencia bioquímica o cultura biologizante, que ha colonizado y pervertido nuestra sociedad actual, la que traza Huxley de modo vaticinador en *Un mundo feliz*. Y es en este entramado “feliz” que quiero dar el protagonismo al personaje de Bernard, para cuestionar esa felicidad reivindicada por Lenina y los presupuestos engañosos en los que descansa. ¿Por qué las reticencias de Bernard a ingerir soma?, ¿realmente es la tristeza, la melancolía o la depresión⁵ un mal del que haya que huir como de la peste?

Los efectos de esa cultura biologizante se ponen de manifiesto al ver cómo la depresión ha sido recortada del mundo de la vida y sacada de su historia natural. Al convertir la depresión en un problema médico se ha desnaturalizado y descontextualizado la depresión para situarla fuera del curso cotidiano de la vida. Pero desde una perspectiva característicamente filosófica cabría cuestionar de nuevo, ¿no es acaso la depresión una experiencia humana fundamental, con más funciones positivas para la búsqueda del yo que no negativas? ¿No hay quizá en la sociedad actual tanto una hipersensibilización hacia el sufrimiento como cierta intolerancia a la tristeza, como si la condición natural fuera la “euforia perpetua” del *happy hour*? (González y Pérez 2007 66-67)

Desde este planteamiento filosófico en las antípodas de la creencia bioquímica, la depresión pasa a entenderse como un afecto negativo con un efecto positivo. Sobre ello una psicoterapia fenomenológica y existencial puede alumbrar extraordinariamente a ver en la “angustia” el momento revelador de la verdadera condición del ser humano.⁶ Autores como Kierkegaard o Heidegger han incidido en este carácter no patológico y sí revelador de la angustia. Pues ante la incertidumbre del mundo, ante el drama existencial o si se quiere debido a la condición humana de tener que afrontar la libertad, la angustia se presenta como un fenómeno primordial. Y es a la luz del incisivo prisma filosófico de los problemas de vida que toda medicalización en vistas a eliminar ese momento fundamental del propio cuestionamiento es visto como un enmascaramiento inaceptable, como una pérdida del propio yo en el anonimato de sustancias químicas.

Qué duda cabe que ideas como las del protagonista de *Un mundo feliz* Bernard Marx, que cuestionan los patrones establecidos, son ideas angustiosas que pueden provocar ansiedad e incluso náuseas. Pero, ¿recurrir al soma nos cura (“drena” o “sutura”) la herida o lo que hace es enmascararla? Cuando uno está aguijoneado por ese cuestionamiento de la creencia bioquímica y forcejea por desasirse de las tenazas reduccionistas del entramado de ese presunto “mundo feliz”, entonces aspira a otra forma de felicidad, una felicidad que no se construye sin la libertad, sin la autoría de uno mismo, especialmente considerando su historia y su biografía (y no sólo su biología).

Desearía cerrar este ensayo con la misma cita con la que lo comencé, manteniendo el interrogante que Bernard plantea a Lenina: “—Sí, ‘hoy todo el mundo es feliz. Eso es lo que ya les decimos a los niños a los cinco años. Pero, ¿no te gustaría tener la libertad de ser feliz... feliz de otra manera? A tu modo, por ejemplo; no a la manera de todos”. (Huxley 1999 117)

⁵ Es muy ilustrativo la explicación acerca del modo como la depresión ha recibido diferentes caracterizaciones a lo largo de la historia y cómo a partir del DSM III ha alcanzado proporciones epidémicas. Cf. González y Pérez 2007 61-67.

⁶Cf. González y Pérez 2007 233 ss.

Bibliografía

- Blanco, D. "Libertad". *Diez Palabras clave en ética*. Cortina, A. (ed.). Estella: Verbo Divino, 1994. 203-288.
- Elliot, C. y Chambers, T. *Prozac as a way of life*. Chapel Hill: the University of North Carolina Press, 2004.
- Fukuyama, F. *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica*. Madrid, BSA, 2003.
- Glennmullen, J. *Prozac backlash. Overcoming the dangers of Prozac, Zolofit, Paxil, and others antidepressants with safe, effective alternatives*. Nueva York: Simon & Schuster.
- Gonzalez, H. y Pérez, M. *La invención de los trastornos mentales. ¿Escuchando al fármaco o al paciente?* Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- Healy, D. *Let them eat Prozac. The unhealthy relationship between the pharmaceutical industry and depression*. Nueva York: New York University Press, 2004.
- Huxley, A. *Un mundo feliz*. Madrid: Plaza y Janés, 1999. (Traducción de Ramón Hernández).
- Huxley, A. *Nueva visita a un mundo feliz*. Buenos Aires: Horizonte, 1960. (Traducción de Miguel de Hernani).
- Kant, I. *Crítica de la razón práctica*. Salamanca: Sígueme, 1998. (Traducción de E. Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente).
- Karp, D.A. *Speaking of sadness. Depression, disconnection, and the meanings of illness*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Kramer, P. *Escuchando al Prozac*. Barcelona: Seix Barral.
- Rose, N. "Neurochemical selves", *Society*, November/December (2003): 46-59.
- Taylor, C. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós, 1996.

ANTROPOLOGIA FILOSÒFICA I CINEMA: AL VOLTANT DE 'VÉNUS NOIRE' D'ABDELLATIF KECHICHE

Joan B. Llinares
Universitat de València

Abstract: Analysis of the film *Black Venus* by Abdellatif Kechiche (2010), which tells the story of Saartjie Baartman, a South African woman who was exhibited in London and Paris in the early nineteenth century. That woman, called *the Hottentot Venus*, was also a victim of the interest of scientists of the time, they interpreted their physical forms as proof of racial hierarchy. We have highlighted why it was a symbol of colonial exploitation and Kechiche's criticism over looking viewers then and now.

Keywords: physical anthropology, history of anthropology, human zoos, human exhibitions, genealogy of racism.

Este film, que començà a exhibir-se a la tardor de l'any 2009 i que participà a competició en la *Biennale* de Venècia l'any 2010, pot ser vist com una mena d'arqueologia de la violència exercida sobre d'altres humans, suposadament inferiors i salvatges, reduïts en vida i després de la mort a ser únicament objectes. I, certament, també com un assaig de genealogia d'uns quants fenòmens malaltissos, o pulsions mòrbides europees, que hagué de patir de manera prototípica i colpidora una dona sudafricana, Saartjie Baartman, a començaments del segle XIX. Aquests vicis, aquests terribles desviaments tèorico-pràctics són el racisme, el científicisme, el masclisme, l'exotisme, el sexisme, la misogínia, l'estigmatització del cos atípic, la societat de l'espectacle i dels *shows*, la cultura de l'ull omnipresent, etc., pels quals aqueixa dona negra va ser exiliada, transportada, aïllada, exhibida, mesurada, explotada i dissecada com una planta o un animal estrany i curiós, repel·lent i alhora molt atractiu. En aquest sentit, aquesta pel·lícula és una gran lliçó d'història de l'antropologia, i una proposta antropològica crítica sobre la situació de molts estrangers i estrangeres a l'Europa d'avui.

El director, Abdellatif Kechiche, que també ha escrit l'adaptació i els diàlegs juntament amb Ghalya Lacroix, ha hagut de mostrar tot això amb imatges, amb plànols i seqüències d'encertat ritme musical, amb un muntatge cinematogràfic en què quasi no hi ha paraules de la protagonista, només una mirada inoblidable: tot el que haguera pensat o haguera volgut aquella dona resta un enigma, persisteix en el silenci, en un buit que mai no s'ompli, com una ferida oberta i no cicatritzada, per tal de recordar-nos que sempre ens mancarà la seua veu, l'expressió de la seua sensibilitat i dels seus pensaments, el testimoniatge de la seua personalitat irrepètible i tràgica, el d'una "subalterna". Per contra, sobre ella parlen molt altres individus, amos, comerciants, advocats, jutges, periodistes, científics, artistes, clients... i els espectadors, aquells que pagaven per veure-la en les exhibicions londinenques i parisines de 1810 i 1815, i que la increpaven i insultaven i punxaven durant l'espectacle. També en parlem nosaltres, els espectadors que al segle XXI paguem l'entrada de la sala del cinema i en fem comentaris. A la pantalla podem veure-la altra vegada viva, representada i interpretada per una actriu, Yahima Torres, una cubana que ha fet un gran treball tant físic, per tal de guanyar quilos i assemblar-se a les reproduccions del cos de la Venus hotentota, com psíquic i cultural, parlant *afrikaner* (l'holandès dels colons a Sudàfrica), ballant danses i interpretant músiques sudafricanes tot estant en

situació d'exili i de solitud. Tota la història d'aquella malaguanyada dona està narrada per l'art d'un director-guionista tunisià-francès que ens la vol donar a conèixer tal i com ell se la imagina avui. Però tots nosaltres, gràcies a aquesta proposta, seguim mirant-la, tots nosaltres no deixem de mirar-la; les nostres àvides mirades, però, parlen de nosaltres, ens indiquen què seguim fent amb aquella persona, sovint reduïda a un exòtic objecte de desig, a una peça rara de col·lecció, a una femella especial a la qual demanem una vegada i una altra que separe les cames i ens mostre el sexe tan particular que té. Certament, qui mira un altre ésser humà i hi troba per resposta la mirada d'aqueixa persona, hi assumeix responsabilitats amb ella, sobretot si hom veu que els seus ulls ploren, que pateix molt i ens necessita. Heus ací *l'humanisme de l'altre ésser humà* que pensem que aquest film ens invita a meditar, a assumir i a practicar, tal i com ho proposava en els seus assaigs el filòsof E. Levinas.

Una història d'exhibicions humanes i de soterrars endarrerits

Els humans que els occidentals consideraven estranys han estat sempre més o menys exhibits, com fou el cas dels monstres i bufons a les corts reials del Barroc, els *freaks shows*, com demostren els quadres de Ribera i de Velázquez, o després, a finals del XIX i començaments del XX, de 1870 a 1930 en especial, els *zoos humans*, les *exposicions colonials*, i, avui mateix, el cine i la televisió, ja que la història del cine s'ha de veure també com una nova construcció d'estereotips racials, molt poderosos, que determinats directors (i directores) i actors (i actrius) afro-american(e)s han hagut de qüestionar i trencar per tal d'aconseguir una versió personalitzada i concreta de les seues vides en aqueixos mitjans tan codificats. No parlem, doncs, d'un fenomen del passat, sinó d'una realitat quotidiana.

El film *Vénus noire* és de llarga durada, quasi tres hores. Hom pot acabar cansat de contemplar-la tot assegut a la butaca, les imatges de la pantalla ens afecten i ens deixen com una cremor cada vegada més molesta i dolorosa. Hom es veu així obligat, però, a qüestionar-se què acaba de veure de manera insistida, si un fragment d'història del segle passat o un tros del present, potser de la prostitució forçada de tantes dones estrangeres, de tanta gent sense feina ni papers oficials que es troba abandonada, sense família ni amistats, sense dominar la llengua ni els costums, les lleis i la forma de viure dels europeus, patint les inclemències de l'oratge fred i humit dels hiverns d'aquest continent de l'hemisferi nord. Per això probablement *Vénus noire* no ha estat una pel·lícula d'èxit de públic, perquè no conté una història divertida ni simpàtica, sinó una tragèdia continua que desassossega i fa que molts abandonen la sala abans del final, perduda la curiositat inicial i farts de patir la visió d'una explotació que mai no deixa de repetir-se i agreujar-se.

Una vegada acabada la història biogràfica que el film reconstrueix en un cercle perfecte, ja que finalitza al mateix lloc on comença, mentre surten els crèdits de la producció, a petita pantalla podem seguir, com si foren les notícies d'un telediari, fragments d'un breu *documental* sobre el difícil retorn de les despulles de Saartjie Baartman a l'Àfrica del Sud, esdeveniment que confirma la veritat d'aquesta biografia parcial dels seus darrers anys, en absolut inventada o fictícia, i que ens demostra la vigència que continua tenint el seu testimoniatge present en la política nacional i internacional. Heus ací les fites principals que han portat al final de l'exili d'allò que restava a França d'aquest cos tan famós i fotografiat, convertit per força en un moment deplorable de la història de la recerca científica en antropologia física i en anatomia comparada:

En un assaig sobre Diderot la professora Élisabeth de Fontenay demanava al començament dels anys 80 del segle XX que s'enterraren les despulles de Saartjie Baartman en el cementiri de Père Lachaise a París, que tingueren sepultura unes restes que aleshores es trobaven als magatzems del *Museu de l'home* de la capital francesa, en una mena, deia, d'atemptat funerari, com anys després succeí ací, entre nosaltres, amb un altre cas prou semblant, el del “negre de Banyoles”, que fou lliurat per l'estat espanyol a Botswana fins i tot abans que França ho permetira per a la “Venus hotentota”, tot resistint-se en nom de la ciència i dels eters valors de la història nacional de la investigació més lloada i capdavantera al segle XIX. Aquesta primera demanda no fou senzillament notada ni atesa.

Des de 1994, però, hi hagué veus d'Àfrica del Sud que reclamaren aquelles despulles: alguns membres de les tribus originàries d'aquesta sudafricana, els hotentots o *khoi* i els bosquímans o *san*, avui ja poc nombroses i disperses també per Namíbia i pel desert de Kalahari, li ho transmeteren a Nelson Mandela, qui recolzà la petició, i l'any 2000 el govern del país demanà oficialment a França la restitució de les restes d'aquesta dona tan famosa, de la qual hi havia hagut una reproducció en guix a grandària natural en una sala del citat Museu. Si hom l'havia contemplada, la imatge d'aquella persona es feia present, com una escultura realista d'un individu de l'antiguitat romana, tanmateix, en aquella reproducció els trets més característics eren sobretot els específicament racials, continentals, grupals i genèrics, no els individuals. Per això podia exhibir-se nua, natural, sense robes culturals.

Un senador francès, Nicolas About, es solidaritzà amb la petició i aconseguí una proposició de llei el 29 de gener de l'any 2002, tot fent constar que Saartjie Baartman *s'ha convertit al seu país en el símbol de l'explotació i de la humiliació viscudes per les ètnies sudafricanes durant el dolorós període de la colonització*. La llei del 6 de març de 2002 autoritzà la restitució per part de França d'aquestes despulles a l'Àfrica del Sud. El dia 9 d'agost de 2002, *dia de les dones* en aquest país, Saartjie Baartman fou soterrada en la seua província natal del Cap, a prop del riu Gamtoos, mitjançant una cerimònia segons els rituals populars, encapçalada pel president Thabo Mbeki, amb dignataris nacionals i estrangers, i amb sacerdots i poetes. Des d'aquell dia, la tomba, ço és, el quadrat de terra i herbes en què es dipositaren les cendres de les despulles, s'ha convertit en un *memorial*, en lloc de visites, en seu privilegiada de la memòria històrica. Aquest fragment del comiat del film de Kechiche reproduceix fins i tot un moment del discurs del president africà: *No podem reparar els danys que li feren, podem tenir, però, el coratge de dir tota la veritat, la qual, per crua que siga, ens donarà pau i a Saartjie podrà reconfortar-la, llà on es trobe*. Pensem que el director tunisià-francès ha triat aquestes paraules com una confirmació del que la seua obra cinematogràfica ha tractat de fer: dir la veritat nua i sencera, l'única cosa que pot donar certa serenitat a les nostres ànimes i justícia a la memòria d'aquella víctima dels nostres colonialismes, practicats sobre pobres gentes diferents no només en aquelles terres d'ultramar, també quan aqueixes persones residien de grat i per força en les nostres cristianes, civilitzades i “científiques” ciutats.

Porcions d'una vida exiliada i tanmateix molt divulgada

Per a la construcció del guió del film, A. Kechiche no ha hagut d'inventar moltes coses, les biblioteques i hemeroteques li han proporcionat suficients informacions. Hi ha documents conservats que ens permeten de refer uns quants moments de la vida d'aquesta dona a Europa: els cartells publicitaris, els testimoniatges del procés judicial que patí a Anglaterra, el bateig que rebé a Manchester, les descripcions d'un periòdic de l'època, el *Journal des dames et des modes*, els resultats dels exàmens mèdics i d'antropologia física del seu cos viu i mort... Però resten forats negres, mai no

sabrem amb certesa per què sortí de la seua terra, per què no hi retornà quan li oferiren la possibilitat, per què no s'exhibí completament nua als científics, o per què es prostituí (si, com sembla, ho feu), o per què consumí drogues, començant pel tabac i per l'alcohol... Aquestes parts del seu enigma segueixen interrogant-nos i el director ha volgut que restaren sense resposta, com un buit que els estudis culturals han de reconèixer i no reomplir amb indiferència. El que roman en la nostra memòria visual és la imatge d'una cara trista, d'un rostre ple de llàgrimes, solitari, anguniat, fatigat, malalt, ple de records de mort i sense cap esperança.

Els fets documentats dels anys de la "Venus negra" a Europa són els següents:

-L'any 1810 arribà a Londres, el seu amo-empresari, Hendrick Caezar, llogà una sala al 225 de Picadilly Street, on ella fou exhibida a partir del 24 de setembre per dos penics el tiquet d'entrada per persona: *aquest tan meravellós espècimen de la raça humana* apareixia amb un vestit cenyit del color de la seua carn, tot marcant-li les formes. Els espectadors eren invitats a observar aqueixes configuracions anatòmiques tan extraordinàries i a tocar-li les galtes del cul per tal de verificar que tot era natural i autèntic. L'exhibició té gran èxit, Londres s'ompli de cartells que la representen, els periòdics en publiquen moltes caricatures, els cantants populars posen de moda una "Balada de la dona hotentot"... Hi ha també, però, veus crítiques: en el *Morning Chronicle* del 12 d'octubre "Un anglés" signa un text en què denuncia un "espectacle immoral i il·legal". Caezar contesta assegurant que tracta Saartjie amb humanitat. Un reportatge publicat pel *Times* del 26 de novembre de 1810 permet fer-se una idea del que hom pensa que foren els patiments d'aquesta dona.

-Tres membres de l'*African Society*, tot defensant la filantropia i el fet que des de l'any 1807 l'esclavatge ja havia estat abolit al Regne Unit, presenten una reclamació judicial per tal de saber les circumstàncies que han portat la "Venus hotentota" a l'exhibició a Picadilly. El dia 24 de novembre s'obri el procés contra Caezar Hendrick per explotació i exhibició degradant d'una dona africana en la cort judicial de King's Bench: la magistratura vol saber si Saartjie Baartman desitja sostraure's al tancament que fet i fet pateix. Ella és interrogada per dos intèrprets a les sales del tribunal (en quina llengua?), i el resultat és que sembla que la seua persona no és utilitzada sota violència, que té dos *boys* negres que s'ocupen d'ella, que rep diners de diumenge per fer passejades en cotxe i comprar algunes coses, tot i que també sembla que passa fred durant les nits, etcètera. La cort acaba, doncs, per respectar la voluntat de no retornar a l'Àfrica per part de Saartjie i de sentir-se a gust amb la situació d'exhibició que viu a Anglaterra, cosa que el tribunal accepta tot fent honor a l'esperit liberal i humanitari de l'època. La premsa i l'opinió pública, tanmateix, ja no recolzen massivament les exhibicions, que decauen i no donen suficients beneficis.

-De 1811 a 1814, ella passa uns anys d'exhibicions pel nord d'Anglaterra i per Irlanda, tot i que això és obscur, l'únic cert és el bateig a la catedral de Manchester l'1 de desembre de 1811, amb el nom de *Sarah Baartman*, cosa que atorga una atestació d'estat civil i un certificat d'honorabilitat, amb els quals Hendrick la pot vendre un temps després a un tal Réaux, un exhibidor d'animals (ossos i mones) en França, qui la transporta amb ell i les seues feres a aquest país.

-El dilluns 22 de setembre de 1814 els lectors del *Journal de Paris* són invitats a veure "la *Vénus hottentote*" a la rue *Neuve-des-Petits-Champs*, des de les 11 a les 23 hores. Saartjie esdevé novament cèlebre, inspirant fins i tot un *vaudeville*, *La Vénus hottentote ou Haine aux Françaises*, i passant del barris populars a recepcions mundanes i llibertines. Un cronista del *Journal des dames et de modes* la presenta, en un article estructurat com una tragèdia de Racine, com si fora una princesa trista, ja que

així ompli els somnis d'exotisme i alteritat monstruosa dels francesos del XIX, tot incitant-los la curiositat.

-Aquesta curiositat també la tenen els científics de l'època, com el naturalista i antropòleg físic Georges Cuvier, director de les sales d'animals i del Museu d'anatomia del *Jardin des plantes* i el seu amic Étienne Geoffroy de Saint-Hilaire, qui demana permís a Réaux per tal de tenir en observació durant tres dies Saartjie al Jardí. Aleshores fou mesurada i dibuixada diverses vegades, un dels artistes que millor la representà fou Léon de Wailly.

-La mort de Saartjie esdevingué entre el 29 i el 31 de desembre de 1815, potser a causa d'una malaltia respiratòria i d'una malaltia eruptiva, no se sap ben cert si sífilis o petita verola. Georges Cuvier rep les despulles de la infortunada de mans de Réaux i passa a realitzar una còpia directa del cos, a conservar-ne en formol les parts genitals i el cervell, i a extreure i compondre l'esquelet complet. Ho presentà tot a l'Acadèmia de medicina l'any 1816 per tal de precisar els coneixements sobre la pretesa jerarquització de les races humanes segons les seues teories d'anatomia física.

-Les restes seran conservades al *Museu d'història natural*, i després, des de la seua creació l'any 1937, al *Museu de l'home*. L'esquelet i la figura en guix seran exposades en la galeria d'antropologia, a la sala de prehistòria (!). Tot i els debats que va desencadenar, la figura pintada del cos nu de Saartjie fou mostrada novament al *Museu d'Orsay* el març de 1994, en una exposició sobre les exhibicions etnològiques i la creació de la figura del salvatge. Al novembre de 2011, i fins juny de 2012, en un altra exposició al *Musée du quai Branly*, ja només hi havia cartells d'època i fotografies. Hom pot veure la documentació gràfica en el catàleg corresponent, *Exhibitions. L'invention du sauvage*.¹

Un cas emblemàtic, popular i capdavanter, un exemple simbòlic

L'èxit de públic de les exhibicions de la Venus hotentota a Londres i a París demostra que a començaments del segle XIX s'iniciava el *racisme popular* a Europa, ço és, els zoos humans com una diversió per a les masses. En aquest sentit, el cas de Saartjie Baartman no fou excepcional, és un més entre milers d'altres semblants, però despertà i desperta l'atenció pel moment en què s'esdevingué i que li atorga característiques simbòliques excepcionals: l'inici d'exhibicions de gent exòtica dedicades al gran públic, la trobada d'aqueix món exòtic amb la ciència (reproduccions, mesures sistemàtiques, presència als museus), i la conversió posterior en un model repetit, que resta en la memòria literària, iconogràfica i fins i tot musical dels europeus. A tot això cal afegir que aquesta dona s'ha convertit també, a més a més, en un símbol polític de la lluita contra l'*apartheid*, la segregació i el colonialisme discriminador, reificador i objectivant.

La cosa ve de lluny. Els individus estranys i diferents ja foren mostrats en temps de l'Egipte antic o de l'Imperi romà, i durant els segles XVI-XVIII, com ja hem dit, a les corts reials i en les festes hi havia *freak shows*, exhibicions de nans i bufons, dones barbudes, gegants, etc. així com de gents exòtiques que els exploradors portaven a les corts. Ara, a finals del XVIII i començaments del XIX, tenim els *ethnic shows*, i el fenomen és el mateix, constituir i consolidar una divisió tallant: allò anormal, separat del considerat normal (ço és, normal a Europa), allò diferent, formant un grup a part, i nosaltres, la nostra comunitat, que així se sap amb una identitat pròpia, diferent d'allò estrany i

¹ Sous la direction de Pascal Blanchard, Gilles Boëtsch et Nanette Jacomin Snoep. Présentation de Lilian Thuram. Actes Sud i Musée du quai Branly: 2011, sobretot a les pàgines 28-29, 47, 64 i 120. Volem agrair al nostre company Nicolás Sánchez Durá que ens possibilitara la consulta d'aquests materials.

estranger. Però la novetat és que ara l'exhibició dels 'salvatges' es torna lucrativa, es professionalitza. El que començà amb Saartjie Baartman ho continuaren fent després Barnum i Buffalo Bill als USA, Carl Hagenbeck a Alemanya, Farini a tota Europa, i molts d'altres arreu del món.

Des de les acaballes del segle XVIII aqueixos "salvatges" representen davant dels europeus el seu pressuposat salvatgisme, i cal pagar-los per la feina perquè, fet i fet, són una mena d'actors, de *treballadors de l'espectacle*. Cal escenificar-hi la diferència que corporalitzen, la racial abans que cap d'altra, però el tret distintiu dels *zoos humans* fou això, marcar i subratllar diferències, i per aquesta raó també s'exhibien pobles bretons, irlandesos, etc. i aquests éssers diferents eren reproduïts en moltes cartes postals, calia veure'ls i guardar-ne memòria perquè, a més a més, els científics del moment diuen que estan en vies de desaparició... En aquest sentit, el darwinisme imperant fonamenta i consolida tot el muntatge, i hom veu reforçada la pròpia identitat nacional i el propi colonialisme, així escenificat i alhora legitimat. Els zoos són la demostració simplificada de la jerarquització de les races i del darwinisme social. Impliquen també un cert *voyeurisme*, són l'únic espai públic obert a tothom (dones, xiquets, pobres i treballadors) per a poder veure i tocar cossos nus, en una gran barreja d'exotisme i de sexualitat. Els zoos humans foren en aquest sentit *un plateau de cinéma avant l'heure* (*Trois couleurs*, 26). Fet i fet, els germans Lumière utilitzen el *Jardin d'acclimatation* l'any 1896 com un estudi, i als USA l'any 1885 fotografien Buffalo Bill i els "seus" indis", perquè l'alteritat és un dels temes que encisen l'espectador de cine. Avui hi ha, podem dir, certes semblances entre els zoos humans i les emissions de tele-realitat, els *reality-shows*, la transmissió de les 24 hores de la vida tancada d'uns individus que, d'aquesta manera, exhibeixen la seua intimitat, tant quan dormen o es llaven, com quan parlen, es barallen, juguen o fan l'amor.

A. Kechiche comença la seua narració fílmica pel final, amb la classe d'anatomia comparada impartida per Cuvier a l'*Acadèmia reial de Medicina de París*, classe en la qual presenta als professors i alumnes la reproducció escultòrica del cos de Saartjie Baartman, així com l'esquelet complet i els òrgans genitals i el cervell, conservats en formol. És una classe *d'història natural*, matèria per a la qual se'ns diu que no hi ha tema més famós que el "davantal (*tablier*) hotentot", ço és, una excrescència dels llavis menors que sembla que les dones d'aqueix grup aconseguïen artificialment per ser un tret considerat valuós a l'hora de casar-se i rebre un dot ric. El ben cert és que els occidentals ja teníem informacions d'aquells pobles de l'Àfrica del sud des de finals del XV, però fou sobretot un text de 1810 de Bernth Lindfors el que cridà l'atenció sobre aquesta particularitat, un text en què descrivia una hotentota pel "seu enorme darrere i per l'elongació del seu davantal genital", característiques que, deia, "la tornen més propera als babuïns que als humans" (citat a *Trois couleurs*: 14). Aquesta doble hipertròfia del cul i del sexe, la *esteatopigia* (hipertròfia d'acumulació de grasses a les galtes del cul) i la *macroninfia* (òrgans sexuals femenins protuberants, desenvolupament anormal dels llavis menors), fou el principal interès dels científics francesos durant l'autòpsia del cos de Saartjie, ja que en cap moment no es preocuparen -quan la mesuraren estant ella encara viva- per les malalties que patia i que, com a metges, ells podrien haver-li diagnosticat, curat o remeiat, ni per les capacitats idiomàtiques que demostrava (l'idioma matern, més l'holandès, l'anglès, el francès...), o les formidables habilitats per a la música i la dansa. Només indicaren que era "bona, dolça i tímida" i que bevia més de mig litre d'aiguardent al dia (cf. *Trois couleurs*: 17).

Aquesta *antropologia física* reduccionista i racista comença per comparar els òrgans genitals d'una bosquimana amb els òrgans anàlegs de les dones europees, i conclou que no hi ha diferències internes de cap tipus, però que les enormes galtes del cul d'aquella s'assemblen a les dels mandrils i papions, i

el crani, amb semblances amb els dels negres i calmucs, és més paregut al de les mones que al del humans.

Un tema important enceta en aquest punt la seua presència en la *demonstració racial* que es vol aconseguir, a saber, que ni els bosquímans ni els negres han tingut res a veure en l'origen del poble egipci, pare de la civilització, del dret, la ciència i fins i tot de la religió civilitzades, per a la qual cosa hom presenta el cap d'una mòmia egípcia per tal de deixar patent la gran diferència respecte al crani de la dona hotentota. La conclusió és, aleshores, categòrica: “les races amb el crani deprimit i comprimit estan condemnades a una inferioritat eterna” (*Trois couleurs*: 36). El cas de la Venus hotentota ha servit, doncs, perquè la ciència consolidara una jerarquització dogmàtica de les races humanes, i proporcionara una fonamentació secularitzada i argumentada de la colonització i l'imperialisme. Si afegim el darwinisme tal com es popularitzà anys després, podrem entendre la bona consciència de la pretesa tasca “civilitzadora” dels occidentals en el continent negre o “obscur” (*dark*), així com el terrible viatge vers “el cor de les tenebres”.

Fins ací, els esdeveniments que ens mostra el començament del film, que s'inicia justament al mateix lloc en què acaba, a la mateixa sala; en aquest sentit la història de les exhibicions de Saartjie Baartman a Londres i a París resten encerclades per aquest context general i global d'una ciència pretesament *humana* (l'antropologia física; física, sí, però *antropologia* en fi de comptes), una ciència que redueix els humans a éssers solament naturals, no culturals, no socials ni espirituals, ço és, éssers amb sensibilitat i creativitat artístiques, lingüístiques, musicals, religioses, jurídiques, corporals, etc. Aqueixa ciència talla el cos mort d'aquesta dona africana, el fragmenta en òrgans, el converteix en un esquelet, un parell de pots en formol i una escultura en guix. Fet i fet, el film ens presenta tota la violència que ompli de sang el llençol que usa l'anatomista tot practicant l'autòpsia, violència que hi ressalta, contrastada amb la cura amb què els artistes acaronen la fina reproducció de la cara i els pits de la difunta, i amb la delicadesa dels pinzells que utilitzen per tal de donar color encertat al guix.

El relat de les exhibicions d'aquella dona africana indica moltes coses, per començar, que l'exhibició d'un *cos humà* és superior i té més atractiu que el d'un animal estrany, un ós o un lleó, per exemple. En segon lloc, si és el cos d'una *dona*, i quasi pràcticament nua, un cos femení que hom és invitat a tocar, i a palpar-li el darrere gegantí i superdesenvolupat per tal de comprovar-ne l'autenticitat, això encara és més seductor i excitant. En tercer lloc, es tracta d'un fenomen mai no vist, d'una novetat absoluta a Europa, una femella *negra*, una *salvatge* genuïna amb instint feroç, acabada d'arribar de la selva, un espècimen del continent obscur, nascuda a aquella terra llòbrega. Per això ha de presentar-se maquillada amb trets negres a la cara com si fóra una gata o una tigressa, pegant bots (no caminant i passejant-se, com faria una europea), lligada entre barrots, com si es tractara d'una fera ferotge al circ o en un zoo, d'una amenaça permanent per una suposada manca de contenció i de respecte a les formes, innata en tal bàrbara criatura. L'amo, per la seua banda, fa de domador, porta una tralla a les mans, com si la negra fóra un animal perillós o una esclava de l'Antiguitat, rebel i disconforme amb la seua sort. Els espectadors criden per tal que romanga tancada, ja que és una furiosa salvatge agressiva, o per què torne a la jungla d'on ha sortit i no es barrege indiscriminadament amb la civilització. Al judici en què els advocats la interroguen, fins i tot les actrius presents a la sala no admeten que ella treballa també en un espectacle, en una ficció, com el teatre, ni que allò que en tots dos casos es representa a l'escenari no és una realitat sinó una faula, una mentida, una invenció, un aspecte de l'imaginari col·lectiu dels occidentals de començaments del XIX. Hi ha, doncs, una frontera de ferro entre nosaltres, els occidentals, per una banda, i els salvatges, monstruosos i brutals, per l'altra: si de cas és una *Venus* que es mostra nua, una deessa pagana de l'amor, és, però, una Venus *hotentota*, una

Venus *bosquímana*, una Venus *negra*, és a dir, una varietat radicalment diferent de la Venus grega, blanca i europea, civilitzada i nostra. Per això no convé que la gent pugui mirar-la quan va vestida com una europea, amb guants de colors i capells d'artesanía, passejant-se en cotxe com qualsevol madama, ni quan ha de tocar afinadament un instrument africà i cantar una nana melodiosa i tendra, com ho fa qualsevol mare, solament ha de mostrar que produeix sons desagradables i desentonats, els únics que hom imagina que correspondrien a unes cançons salvatges, si de cas mereixen anomenar-se cançons aqueixos crits desarticulats i brutals. I per això sorprèn tant, fins i tot en cercles burgesos i il·lustrats de París, que aqueixa africana monstruosa demostre que balla admirablement, amb un ritme creixent que porta a l'èxtasi i al trànsit, i que també té oïda absoluta i que de seguida sap seguir amb el seu pobre instrument de poques cordes la desconeguda i improvisada melodia que enceta un violinista clàssic, tot sumant-se a la petita orquestra de corda que es posa a interpretar-la com si ella en fora un membre més. Tals demostracions de qualitat artística són un revulsiu inacceptable, per això s'han d'interrompre de seguida, a ella no l'havien contractada per a fer música ni per a donar classes de ball, sinó per a veure-la exhibida como una raresa, com una curiositat exòtica, como una femella salvatge que ha de suportar l'ostentosa prepotència d'un jove militar estúpid que confon els humans amb els cavalls, la representació amb la submissió.

De nobis ipsis

Alguns crítics han dit que potser és massa exagerada la insistència del director en l'explotació sexual d'aquesta estrangera. Fet i fet, la gran curiositat dels espectadors és sempre la mateixa, única i obsessiva: poder observar l'estranya genitalitat de la femella hotentota, palpar, si fóra factible, aqueixa protuberància anormal, juntament amb la de les cuixes i les anques i les galtes del seu cul enorme. També se'ns indica sense més contemplacions que la seua exhibició és, fins i tot, el millor excitant per a qui està practicant el sexe sobre el cos d'una altra prostituta, blanca i de mesures normals. En aquestes escenes ben explícites la distància històrica s'esvaeix, la nostra mirada sap que estem contemplant els cossos de dones d'avui, i que aquells bordells del XIX són semblants als d'avui, que l'imaginari occidental, blanc i masclista, segueix somiant amb explotacions sexuals semblants, com ho demostren les sales i els films X, les adreces *ad hoc* d'internet, i tants programes de televisió... per no parlar estadísticament de la procedència de les persones que les màfies obliguen a "treballar" en condicions infrahumanes en el negoci de la prostitució (diuen els informatius que ja suposa uns cinc milions d'euros diaris només al nostre país).

En efecte, els problemes i les pràctiques encara són els mateixos: inspeccions mèdiques regulars per tal de controlar les infeccions i les malalties venèries, papers legals per als permisos de residència, vides explotades, consum de drogues, en definitiva, un nou i permanent esclavatge. Per aquesta roent actualitat de les imatges de denúncia que se'ns mostren, és impossible veure aquest film i sortir després als carrers de les nostres ciutats amb bona consciència, amb la consciència tranquil·la, perquè, afortunadament, avui ja no hi ha exhibicions de salvatges, *shows* ètnics ni zoos humans, però moltíssimes africanes que avui no volen tornar a les seues terres i prefereixen cercar feina ací, procedents de zones de pobresa extrema o de violències insuportables, es veuen obligades a malviure com ho va haver de fer Saartjie Baartman, ara ja sense la curiositat de la sorpresa que abans picava ciutadans normals i científics positivistes.

L'aspecte més notable que voldríem subratllar és la reflexió sobre la mirada que aquest film aconsegueix articular, amb expressius primers plànols i un complex treball de muntatge d'extàtic ritme

musical: a poc a poc, sense paraules, amb imatges colpidores, a la sala d'exhibició fílmica nosaltres som també espectadors de l'exhibició corporal de Saartjie Baartman, però mai no podem deixar de mirar la seua mirada, nosaltres la mirem i ella també ens mira, ens mira i plora, ens mira i ha de beure una copa i una altra, i ha de fumar un cigarro i un altre, perquè no pot fer cap altra cosa, no li hem deixat cap altra possibilitat per a suportar una existència tan desgraciada i inhumana; al llarg de tot el film l'única mirada que sembla que és capaç de reconèixer-la com un ésser humà, com un ésser humà atractiu i bell, és la d'un artista que treballa al *Jardin des plantes*, l'únic home que resta amb ella i amb qui ella comparteix el dinar, aïllats tos dos de la resta de científics i artistes, entre arbres, herbes i flors, durant un dels poc moments lírics del film. Aqueix mateix artista és qui acarona la seua reproducció escultòrica amb la cura i les carícies que, per desgràcia, no rebé la seua pell quan encara era viva. Heus ací l'*alter ego* del director, de l'autor d'aquesta antropologia fílmica que abasta més i millor la persona de Saartjie Baartman que totes les antropologies físiques dels famosos savis i naturalistes del XIX.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

AAVV, *Trois couleurs*, Supplément spécial: *Vénus noire. Une histoire de violences*, Paris: mk2 octobre (2009): 52 pp.

Adler, L. "Femmes. Nous sommes toutes des Vénus hottentotes", *Trois couleurs* octobre (2009): 42-45.

Bancel, N., Blanchard, P., Boëtsch, G., Deroo, É. & Lemaire, S. (dirs.). *Zoos humans. Au temps des exhibitions humaines*. Paris: La découverte, 2004.

Blanchard, P., Boëtsch, G. & Jacominjn Snoep, N. (dirs.). *Exhibitions. L'invention du sauvage*. Paris: Actes Sud-Musée du quai Brandly, 2011.

Chase-Riboud, B. *La Venus hotentote*. Barcelona: Destino, 2007. (Trad. de Manuel Manzano. Original anglés, Nova York: Doubleday, 2003).

Cuvier, G. "Extrait d'observations faites sur le cadavre d'une femme connue à Paris et à Londres sous le nom de Vénus hottetotte", *Mémoires du Musée Nationale d'Histoire Naturelle*, iii (1817): 259-274.

Gallot, Clementine, "Freaks. Films monstres", *Trois couleurs* octobre (2009): 38-41.

Joanne, J. *Rewritings and interpretations of Sara Baartmn as explored in 19th and 20th century texts*, Johannesburg: Faculty of Humanities, Department of Modern Litertures and Languages, University of the Witwatersrand, MA, s.a.

Levin, N. N. *I am Saartjie Baartman: Re-imagining parts of a life*, Johannesburg: Faculty of Humanities, University of the Witwatersrand, MA, 2009.

Marivat, G. "Saartjie Baartman. Autopsie d'un fantasma", *Trois couleurs* octobre (2009): 12-17.

Provençal, J. "Vénus noires. D'une Vénus a l'autre", *Trois couleurs*, pp. 28-33.

Qureshi, S. "Displaying Sara Baartman, The 'Hottentot Venus'", *History of Science*, xlii (2004), 233-257.

Tonet, A. "Édito: La Vénus démolie", *Trois couleurs* octobre (2009): 3.

Tonet, A. "Abdellatif Kechiche. Le Sphinx", *Trois couleurs* octobre (2009): 6-11.

Tuillier, L. & Tonet, A. "Zoos humains. Miroir sans tain. Entretien avec Pascal Blanchard", *Trois couleurs* octobre (2009): 18-27.

Tuillier, L. "Naturalistes. Mesures et démesure", *Trois couleurs*, octobre (2009): 34-37.

EMOCIONES Y RECONOCIMIENTO EN LA FORMACIÓN DEL YO SOCIAL

Joaquín Gil Martínez
Universitat Jaume I

Abstract: This paper aims to reflect on the role of recognition in the formation of the social self, as well as on the relevance of a prior and necessary emotional disposition when developing attitudes that enable recognition of individuals and social groups to achieve a positive self-reference. It will also reflect on the role of education -as a socially mediated activity- in the formation of such attitudes of recognition. Education understood from the perspective of integral human being may well be helpful when setting out development processes of the social self when highlighting moral emotions, which should be incorporated in the very concept of a comprehensive education, since the emotional is also a constitutive element of human nature itself.

Keywords: Recognition, Social Self, Identity, Moral Emotions, Comprehensive Education

1. El yo social como componente identitario

En el ser humano está siempre presente, aunque sea de modo indirecto, el cuestionamiento sobre su identidad. En el transcurso de la vida, damos respuesta a esta pregunta una y otra vez, si bien, debido a su carácter esencialmente complejo, no acabamos jamás de contestarla plenamente, pues por mucha claridad que a veces se alcance, la pregunta vuelve siempre a surgir. No obstante, aunque la cuestión sobre la identidad constituye una pregunta abierta, es también una necesidad básica del ser humano el tratar de darle respuesta pues, como afirmaba Erich Fromm (1964: 57), “esta necesidad de un sentimiento de identidad es tan vital e imperativa que el hombre no podría estar sano si no encontrara algún modo de satisfacerla”.

Para Fromm, la identidad corresponde, ante todo, a tres tipos de necesidades esenciales del ser humano, esto es, *afectiva, cognitiva y activa*. Es decir, no sólo a una forma de referencia del individuo consigo mismo, sino también a la capacidad que tiene el ser humano de tomar decisiones haciendo uso de su libertad y voluntad. Pero, además, afirma también Fromm, la identidad tiene que ver con nuestra historia de vida, que será influida por el concepto de mundo que manejamos y por el concepto de mundo que predomina en la época y lugar en que vivimos. Por tanto, en la cuestión de la identidad se produce un entrelazamiento entre individuo, grupo y sociedad, por un lado, y de la historia personal con la historia social, por otro. En este sentido, Herbert Blumer (1966: 535), uno de los discípulos más destacados de George Herber Mead, afirma que la vida social “es la condición esencial para la emergencia de la conciencia, de la mente, del mundo objetivo, de las personas como organismos dotados de un yo y de la conducta humana en la forma de actos construidos”. Así, el yo como elemento constitutivo de la identidad subjetiva puede ser entendido desde una visión dinámica de la persona como agente en la construcción de significados, según se desprende de las investigaciones llevadas a cabo por la psicología social y cultural (Bruner 1996, Wertsch 1999, 2002). El concepto de identidad correspondería, pues, a un yo social distribuido, producto de las situaciones en las que participan las personas.

En este sentido, Hermans (2002) considera que la identidad se construye a través del diálogo con múltiples voces, de modo tal que esta polifonía constituye un mundo personal imaginario, central para

la comprensión dialógica y social del *yo*. Así mismo, Gergen (1992) afirma que sin la complicidad de los otros que se encuentran presentes antes, durante y después de nuestras acciones, éstas carecerían de sentido. De modo tal que la necesidad de las personas de autodefinirse surge, en último término, de su participación en contextos sociales en los que se ven confrontados con las opiniones, creencias y valores de otras personas, grupos y culturas (Sánchez-Medina 2005). En este sentido, la identidad es, ciertamente, una heterogeneidad dinámica de posiciones del *yo* en contextos sociales (Holland 1998).

2. Reconocimiento e identidad

Teniendo en cuenta lo previo, el concepto de identidad no indica únicamente la manera por la cual uno difiere de los demás, sino también aquello que, en cierto modo, nos une al resto de miembros del grupo del que formamos parte. Así, la convivencia entre personas constituye un hecho insoslayable y necesario en la formación de la identidad propia. Y, por ello mismo, el saber gestionar, respetar y reconocer las diferencias identitarias con las que convivimos se convierte, entonces, en una exigencia práctica. Pues, en último término, la formación socialmente mediada de nuestras identidades requiere, consecuentemente, que se nos respete y se nos reconozca como seres dotados de dignidad, esto es: capaces de intervenir y participar en la formación de nuestra propia identidad.

Queda patente, por tanto, el carácter esencialmente complejo en la formación de la identidad humana, así como su carácter relacional, cultural y socialmente mediado. Por ello, no es de extrañar que autores como Charles Taylor (1996) señalen que la identidad surge en gran medida del reconocimiento público de la cultura con la que se identifica una persona, es decir, que el reconocimiento por parte de *los otros significantes* es indispensable para el fortalecimiento de la propia identidad y el crecimiento de la autoestima. De modo tal que la identidad puede ser entendida como una construcción personal emergente a través del diálogo, siendo así que la interacción social implica considerar que la identidad misma se define por la naturaleza de estas interacciones. Desde la concepción dinámica de la formación de la identidad se desprende, además, cómo ésta es concebida como una cualidad que surge de las acciones en contexto, lo que implica atender a la relación entre estas acciones y los escenarios sociales y culturales de actividad en los que éstas se ponen en juego. Por tanto, en los procesos de formación de la identidad se revela como un elemento axial el poner atención a las condiciones necesarias para que las personas puedan participar activamente en la creación de significados y prácticas culturales y sociales.

El ser humano, entendido como agente activo, establece vínculos con personas, lugares y acontecimientos, convirtiéndolos en recursos culturales para su identidad. La actitud subjetiva y evaluadora del contexto social y cultural en que vive una persona, hecha desde un punto de vista emocional y basado en relaciones de afectividad, constituye, por tanto, un componente integral de la identidad. Pues, con ello, se refleja la postura que adopta la persona en una situación concreta de comunicación y los significados particulares que dicha persona construye en su relación con los demás.

De este modo, se pone en evidencia en qué medida la identidad individual es reflejo de un *yo* social que se construye a través del diálogo implícito o explícito con los demás. Y, por ello mismo, el reconocimiento, no reconocimiento o falso reconocimiento que el otro proyecta sobre nosotros determina la manera en que comprendemos y entendemos lo que fuimos, lo que somos y lo que queremos y podremos ser. Esto es, nuestra propia identidad. Así pues, el modo en como una persona o grupo se comprende a sí mismo se ve ciertamente influido por la interpretación –positiva o negativa– que otras personas o grupos tienen sobre ellos.

En este sentido, tal y como revela Axel Honneth (1994), el continuo reconocimiento positivo por parte aquellos que interactúan con otros permite que estos se afirmen como individuos valiosos capaces de construir una vida privada densa y que puedan enriquecer la construcción de la vida pública de su comunidad. Por el contrario, el no reconocimiento o el reconocimiento negativo continuo de quienes interactúan con una persona bien puede hacer que ella, al interiorizar la mirada desaprobatoria de los que le rodean, se conciba a sí mismo como un sujeto que no tiene y/o no puede construir un proyecto de vida valioso, y como una persona que no tiene nada que aportar a la esfera pública del conglomerado social al que pertenece.

El reconocimiento del otro, entonces, se nos revela así como una necesidad vital de todos los seres humanos. Ahora bien, conviene hacer notar que las relaciones intersubjetivas de reconocimiento positivo no parece que se desarrollen de modo inmediato, ni que puedan basarse únicamente en la mera razón abstracta, sino que necesitan, también y en gran medida, de una cierta disposición afectiva previa en la que los sentimientos y las emociones establecen lazos que nos *ob-ligan*, precisamente, con la alteridad. En este sentido, la dimensión afectiva del ser humano se encuentra estrechamente relacionada de un modo tendencial con las actitudes de reconocimiento (si bien no de un modo exclusivo), motivo por el cual conviene tener en cuenta, precisamente, el papel de las emociones y sentimientos en la formación socialmente mediada de la propia identidad.

3. Emociones morales como parte de la afectividad humana

A grandes rasgos, puede definirse la afectividad como una cualidad del ser psíquico que está caracterizado por la capacidad de experimentar íntimamente las realidades exteriores y, a su vez, de experimentarse a sí mismo, es decir, de convertir en experiencia interna cualquier contenido de conciencia. De hecho, la vida en general y la humana en particular se despliega ontológicamente dentro de un orden referencial que está determinado por la presencia de realidades de diversa índole: realidades físicas y metafísicas, materiales y espirituales, de carácter moral y personal. Ahora bien, la cualidad primordial del ser psíquico es la existencia de una conciencia subjetiva, entendiéndose, no obstante, que la subjetividad consciente, al ser constitutivamente tendencial, requiere trascender su propia subjetividad e inclinarse naturalmente hacia la realidad, tendiendo a captarla, a hacerla suya y a nutrirse de ella (Millán-Puelles 1967 90).

De este modo, el *yo*, en el plano psicológico, no sería más que la instancia funcional del sujeto encargada de establecer correlaciones entre la realidad objetiva y la conciencia subjetiva. Desempeñaría, pues, la función del sujeto agente que establece los nexos, precisamente, entre su propia subjetividad y la realidad que le circunda. Así, la orientación hacia la realidad crea, de acuerdo con el doble carácter de tal aptitud, relaciones de índole cognoscitiva y experiencial; de modo tal que una misma realidad aprehendida por el *yo*, por el sujeto psíquico, es aceptada, a la vez, como objeto de razón y como predicado de la subjetividad.

Dentro de esta función sintética del *yo*, uno de los modos que configuran la relación del sujeto con lo real son, precisamente, los afectos, sentimientos y emociones que configuran la esfera de la afectividad humana. Es decir, nuestra dimensión afectiva constituye uno de los mecanismos básicos a través del cual conocemos e interpretamos el mundo en el que vivimos y que, consecuentemente, influye decididamente en el modo en el que nos posicionamos ante la realidad y en el que orientamos nuestra propia existencia.

La naturaleza de la afectividad consiste, pues, en convertir toda relación entre lo real y la subjetividad en experiencia interna (vivencia) en tanto que acto de conciencia, siendo su finalidad la de dotar de significado personal los propios contenidos de dicha experiencia. Entre la mera referencia física, a la

que se ordenan las funciones sensoriales, y la intelectual, propia de las operaciones cognitivo-volitivas, la referencia afectiva, sentimental y emocional dota al sujeto concreto y sus operaciones de la cualidad existencial del ser y estar en el mundo.

Ahora bien, y teniendo presente el desarrollo en el que nos introduce el saber fenomenológico, la afectividad parece pertenecer a un tipo particular dentro de los fenómenos de conciencia. Si la conciencia sensible es de objetos particulares y la inteligible de objetos universales, entonces la conciencia afectiva no es fundamentalmente de objetos, sino de la propia subjetividad. La subjetividad misma, en la afectividad, es sujeto y objeto del fenómeno de conciencia, si bien el objeto de la conciencia no es la subjetividad pura en cuanto tal, sino del *yo* en tanto que afectado por su relación con la realidad (Millán-Puelles 1967-1990). Y, no obstante, no se trata tampoco de una conciencia reflexiva, ya que no se da *tras* la vivencia, sino en el mismo momento en que ella se da.

Tan estrecha relación entre subjetividad y realidad lleva a pensar que en los fenómenos afectivos, junto a la intención de la realidad, se da una inclinación subjetiva, y ambas constituyen una unidad inseparable. Es verdad que la afectividad se refiere a algo real o considerado como tal, pero no se trata de algo que es juzgado así por el sujeto en cuanto se siente inclinado a hacerlo. En definitiva, por tanto, puede considerarse con acierto que el ámbito de la afectividad se refiere, en último término, a la relación constitutiva del ser humano entre su propia subjetividad y la realidad que vive y experimenta como tal.

De este modo, las emociones como parte de la afectividad humana, constituyen un importante y complejo tema que, de hecho, está provocando un renovado interés filosófico en tanto que ya no son consideradas simplemente como algo que sentimos como meros receptores pasivos. Al contrario, hemos comenzado ya, acertadamente, a considerarlas como dotadas de un componente racional, lo cual nos permite examinar las intrincadas relaciones que mantienen con las creencias y deseos. Es decir, hemos comenzado a reconocer que las emociones juegan un papel mucho más relevante a la hora de explicar nuestras acciones en general y, especialmente, en el ámbito de la moralidad. Efectivamente, la afectividad en general y las emociones en particular contribuyen de forma clara en la determinación de fines y prioridades de la propia vida definida por actos intencionales, desempeñando así un papel clave, además, en las relaciones intersubjetivas y, consecuentemente, en la vida moral.

En este sentido, conviene destacar que existe un grupo de emociones que bien pueden ser calificadas, precisamente como morales. Se trata de aquellas que, consecuentemente, requieren de conceptos, creencias y deseos relacionados con la moralidad. Entre estas emociones morales se encontrarían: la indignación, la culpa, el remordimiento, la vergüenza e, incluso, el amor (Hansberg 1996, Velleman 1999). Todos estos fenómenos afectivos mantienen, de hecho, un fuerte vínculo con la moralidad, esto es, con la calidad de las acciones humanas.

Las emociones morales han sido el centro de numerosas investigaciones en el terreno de la psicología experimental y de las neurociencias, mostrando en qué medida esta clase de emociones difieren del resto, tales como la tristeza, la alegría, el miedo, la ira, la sorpresa o el disgusto (Ekman 1992) en tanto que se refieren necesariamente al bienestar individual y social de las personas. Las emociones morales, además, son evocadas por la percepción de violaciones morales y se ha sugerido, incluso, que, en contraste con el laborioso razonamiento deductivo, éstas aparecen rápida y automáticamente y que en ellas se manifiesta una valoración cognitiva, muchas veces inconsciente, de hechos intersubjetivos. (Haidt 2003).

No obstante, lo relevante de las emociones morales es el papel que desempeñan, precisamente, en las actitudes de reconocimiento hacia los otros. En ello radica una de las funciones morales más relevantes de este tipo de emociones, en tanto que permiten la formación de relaciones positivas de autorreferencia por parte del resto de personas y grupos que constituyen el complejo entramado social.

En cualquier caso, al margen de si estas emociones morales se dan automática e inconscientemente o no, el hecho es que, en la medida en que pueden ser entendidas desde una perspectiva cognitiva, las personas podemos y debemos ser educadas en ellas. Lo cual implica la posibilidad, pues, de elevar el nivel moral de nuestras sociedades de modo tal que, consecuentemente, el proceso mismo de la educación formal e informal debe ser entendido desde una perspectiva holística. Es decir: se constituye en un imperativo ético para nuestras sociedades el desarrollar e implementar mecanismos de educación integral que tomen en cuenta, precisamente, la importancia de la educación en emociones morales.

4. La importancia de la educación emocional

Tradicionalmente, los procesos educativos se han centrado en el desarrollo del intelecto, haciendo caso omiso de la dimensión emocional del ser humano. A pesar de ello, se ha insistido también de modo recurrente en la necesidad de una educación integral en la que se desarrollen todas y cada una de las dimensiones, facultades y capacidades humanas. Lo cual implica, por tanto, que el desarrollo cognitivo debería ser complementado con el desarrollo emocional. Por otro lado, la educación es un proceso caracterizado por la relación interpersonal y, por tanto, imbuido de elementos emocionales. No obstante, como decíamos, el desarrollo emocional ha sido tradicionalmente dejado de lado en el ámbito de la educación formal (Tapia 1998), y es por ello que profundizar en el concepto mismo de educación integral significa avanzar por la senda de la educación emocional misma, la cual es definida por Bisquerra (2000 243) como:

Un proceso educativo, continuo y permanente, que pretende potenciar el desarrollo emocional como complemento indispensable del desarrollo cognitivo, constituyendo ambos los elementos esenciales del desarrollo de la personalidad integral. Para ello se propone el desarrollo de conocimientos y habilidades sobre las emociones con objeto de capacitar al individuo para afrontar mejor los retos que se plantean en la vida cotidiana. Todo ello tiene como finalidad aumentar el bienestar personal y social.

Siguiendo esta definición, se desprende, pues, que la educación emocional debe constituir un proceso intencional y sistemático. De modo tal que, según Greenberg (2000 42), si queremos enseñar las habilidades necesarias para el desarrollo de aquello que ha venido designándose como inteligencia emocional, será necesario también fomentar tanto en las escuelas como en los hogares el ambiente emocional adecuado para ayudar a las personas a desarrollarse emocionalmente, del mismo modo en que han sido creados ambientes físicos para el desarrollo corporal e intelectual.

Por su parte, Goleman (1995) propone la necesidad de forjar una nueva visión del papel a desempeñar por los centros educativos, avocados a la necesidad de reconciliar cognición y emoción. De modo tal que la educación formal debería, pues, incluir algunas habilidades humanas esenciales, tales como el autoconocimiento, el autocontrol, la empatía y el arte de escuchar así como de resolver conflictos y la colaboración con los otros. Para autores como Steiner y Perry (1997 27) la educación emocional debería, además, ser dirigida al desarrollo de tres capacidades básicas: “La habilidad de entender las emociones, la habilidad de expresarlas de modo productivo y la habilidad de escuchar a los demás y sentir empatía por sus emociones”.

En este sentido, las habilidades esbozadas por las propuestas de educación emocional bien pueden ser agrupadas en cuatro grupos: 1) la conciencia del propio yo o autoconocimiento, 2) la autorregulación o autocontrol, 3) la motivación y 4) la empatía. La autoconciencia sería, así, la habilidad de reconocer un sentimiento u emoción en el momento en el que surge. Significa estar atento

a nuestros estados de ánimos y a nuestras reacciones (pensamientos, respuestas fisiológicas, conductas manifestadas, etc.) y relacionarlas con el estímulo emocional que las causa. La expresión voluntaria de diferentes emociones, su dramatización, sería, por ejemplo, un modo de conocerlas mejor. Por otro lado, cuando somos conscientes de nuestras emociones aprendemos también a controlarlas. No se trata, en cualquier caso, de reprimirlas, ya que tienen su propia función adaptativa, sino de equilibrarlas. No se trata de evitar que se manifiesten, sino de controlar el tiempo en el que estamos bajo su influencia. El autocontrol como habilidad de dominar las propias emociones, comportamientos y deseos consistiría, en último término, en una capacidad de gestión eficiente del futuro y es una habilidad fundamental que se adquiere, además, por aprendizaje vicario y como resultado de las acciones mediadoras de los demás.

Por su parte, la motivación se relaciona también con varios conceptos psicológicos orientados a la consecución de metas vitales, tales como el control de los impulsos, inhibición de pensamientos negativos, estilo atribucional para el éxito y el fracaso, y la autoestima. Finalmente, la empatía sería entonces la capacidad de experimentación del estado emocional de otra persona, de capturar el estado emocional de otros y reaccionar de modo socialmente apropiado. Tiene, por tanto, dos componentes: el afectivo y el cognitivo. El componente afectivo bien puede ser suficiente (los niños pequeños podrían ser un ejemplo de ello); sin embargo, el componente cognitivo por sí mismo no lo es. Los psicópatas y personas con un desorden antisocial de la personalidad pueden “saber” cognitivamente que la víctima sufre y, a pesar de ello, seguir causándole daño en tanto que no son capaces de “sentir” el dolor que producen, ya que carecen del componente empático emocional. En este sentido, las emociones morales tienen, además, una relevancia notable en lo referente a la empatía, en tanto que es en ellas en las que se basa, precisamente, la idea del reconocimiento como un requisito para la construcción positiva tanto del *yo* social propio, de nuestra identidad, como de la identidad de los otros.

En cualquier caso, en la cuestión de la educación emocional, Bisquerra (2001: 8) destaca la necesidad de diferenciar la educación afectiva de la educación en los afectos. En este sentido, afirma:

La educación emocional supone pasar de la educación afectiva a la educación del afecto. Hasta ahora la dimensión afectiva en educación o educación afectiva se ha entendido como educar poniendo afecto en el proceso educativo. Ahora se trata de educar el afecto. Es decir, impartir conocimientos teóricos y prácticos sobre las emociones.

Así pues, la educación emocional debería comenzar a ser entendida como educación *de y en* las emociones, incluyendo aquellas consideradas como emociones morales.

5. Reflexión final

A modo de reflexión final, se puede argumentar que las relaciones intersubjetivas constituyen un elemento sustancial en la formación de relaciones positivas de autorreferencia, tanto por parte de individuos como de grupos sociales. Las relaciones de reconocimiento, socialmente mediadas, por tanto, constituyen un elemento central en la formación del *yo* social. En este sentido, las emociones, que son elemento esencial de la naturaleza humana, adquieren un papel significativo en el desarrollo de tales actitudes de reconocimiento. Estas emociones orientadas a la formación del *yo* y de la identidad propia serían lo que aquí he denominado como emociones morales.

Así mismo, desde una perspectiva cognitiva de las emociones, debe considerarse la necesidad de profundizar en el concepto mismo de educación integral; esto es, desarrollar modelos de educación emocional. Pues, efectivamente, por medio de procesos educativos integrales que hagan hincapié en la

función relacional y de autorreferencia cognitiva que tienen las emociones y sentimientos, los ciudadanos del mañana bien podrían ser capaces de establecer relaciones más enriquecedoras consigo mismos y quizás, también, intersubjetivamente. Lo cual redundaría con facilidad en relaciones abiertas dotadas de una mayor solidaridad social.

En definitiva, la educación emocional entendida como educación *de* y *en* las emociones (especialmente las morales) debería ser asumida con la finalidad de responder a la demanda social que clama la formación de ciudadanos que sean capaces de vivir en armonía con ellos mismos y con los demás, de desarrollar un autoconcepto positivo que alcance altos niveles de bienestar, y contribuir a través de relaciones de reconocimiento a la construcción de una sociedad más justa.

Bibliografía

- Bisquerra, R. *Educación emocional y bienestar*. Barcelona: Praxis, 2000.
- Bisquerra, R. "Educación emocional. Los padres, los primeros". *Temáticos de la escuela española* 1/1 (2001): 10-11.
- Blumer, H. "Sociological Implication of the Thought of George Herbert Mead". *American Journal of Sociology* 71/5 (1970): 535-544
- Bruner, J. "Meaning and Self in Cultural Perspective". *The Social Self*, Bakhurst, D. & Sypnovich, Ch. (eds.). London: Sage, 1966. 18-29
- Ekman, P. "A Set of Basic Emotions". *Psychological Review* 99 (1992): 550-553.
- Fromm, E. *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. México: FCE, 1964.
- Gergen, K. *El yo saturado Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós, 1992.
- Goleman, D. *Emotional Intelligence*. New York: Bantam Books, 1995.
- Greenberg, L. *Emociones. Una guía interna*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2000.
- Haidt, J. "The Moral Emotions". *Handbook of Affective Science*, Davidson, R. J., Scherer, K. R. & Goldsmith, H. H. (eds.). Oxford: Oxford University Press, 2003. 852-870.
- Hansberg, E. O. "De las emociones morales". *Revista de Filosofía* 16 (1996): 151-170.
- Hermans, H. "The Dialogical Self: One Person, Different Voices". *Self and Identity. Personal, Social and Symbolic*, Kashima, Y., Froddy, M. & Platow, M. (eds.). Mahwah: Lawrence Erlbaum Publisher, 2002. 71-102.
- Holland, D. *Identity and Agency in Cultural Worlds*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- Honneth, A. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994.
- Millán-Puelles, A. *La estructura de la subjetividad*. Madrid: Rialp, 1967.
- Sánchez-Media, J. "Identidad cultural y alfabetización". *Vygotski en la psicología contemporánea*, Cubero, M. & Ramírez, J. D. (comps.). Madrid: Miño y Dávila, 2005. 241-262.
- Steiner, V. & Perry, R. *La educación emocional*. Buenos Aires: Javier Vergara, 1998.
- Tapia, M. *A Study of the Relationships of the Emotional Intelligence Inventory*. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1998.
- Taylor, Ch. *Fuentes del yo. La reconstrucción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Velleman, J. "Love as Moral Emotion". *Ethics* 109 (1999): 338-374.
- Wertsch, J. *La mente en acción*. Buenos Aires: Aique, 1999.

MACINTYRE Y LEY NATURAL: MÁS ALLÁ DEL CONSERVADURISMO

José Luis García Martínez
Universitat de València

Abstract: Alasdair MacIntyre has usually been characterized as a conservative author. In this text, the author's intention is to show some questions about the genesis and development of conservatism. Thus, we correct criticism which locates MacIntyre in an uncritical conservatism, next to relativistic positions. In his latest works, MacIntyre claims a natural law, which gives content (at least partially). This is a way to show that MacIntyre can't be characterized as sceptical or as relativist. MacIntyre's also tries to correct the way of thinking in traditions, following a contextualised rationality and avoiding restrictive normativism that reduces the demands of thinking while searching for universalist and unconditioned parameters. MacIntyre's proposal should be correct, but it must be attended by the force of his intuitions, persuasiveness of his arguments and his radical nonconformity.

Keywords: Alasdair MacIntyre, Conservatism, Burke, Natural Law.

Introducción

Alasdair MacIntyre escribe *Tras la virtud* en el año 1981, libro que le otorga notoriedad filosófica. Ubicar en un *ranking* de los libros más influyentes en filosofía moral esta obra depende de la simpatía que el contenido del libro provoca, uno de los encantos que la disciplina filosófica oferta, que suele escapar de las jerarquías cuantitativas. Tras este libro se escondía una crítica a cierta forma de entender la moral, cuestiones que creo que han sido corregidas parcialmente por posiciones que han intentado tomar lo mejor de la crítica y lo criticado. El nivel de éxito de las correcciones ha sido dispar. Los galimatías conceptuales a los que han conducido algunos esfuerzos integradores carecen, al menos, de la coherencia terminológica que los conceptos arrastran en su uso e historia.

Muchos han realizado “sesudos” esfuerzos emparejando términos de tradiciones filosóficas opuestas o complementarias, considerando que cierran cuestiones; práctica esta especialmente dañina en el campo de la filosofía moral. En realidad es un pensamiento epidérmico, que renuncia al conflicto y que vive más de una estrategia de autoblindaje a la crítica que a una intención efectiva de embarrarse en el fango filosófico. No debiera sorprender en una sociedad apresurada, que despacha las cuestiones graves con la celeridad de su tiempo. Puede que, gracias a esta premura, parte de la filosofía haya perdido el atractivo que sin duda posee, reduciéndose su presencia en el foro público o, mucho peor, convirtiéndose en un simulacro de autoayuda que asiente la propia actuación de forma incondicionada, fomentando la identidad que la sociedad parece diluir.

Anticipándose a estas y otras cuestiones, MacIntyre supo intuir (y quizá este sea su gran logro, más allá de su estilo o coherencia sistemática) cuestiones como las enunciadas que se han ido sucediendo. Algunas de sus características podrían ser su estilo beligerante, su oposición a lo que él llama liberalismo (que no necesariamente se reduce a lo que trataría como tal un diccionario de Filosofía Política) y su aparente nostalgia del pasado, una nostalgia que le lleva a añorar sociedades pasadas, una añoranza que manifiesta su posibilidad de repetición. Esta nostalgia, que le lleva a reivindicar la filosofía aristotélica y tomista, especialmente desde los años 80 hasta la actualidad, supone una crítica demoledora a los resultados de algunas formas de entender la Ilustración. No debe extrañarnos que

algunos de los defensores más iluminados e inquebrantables del progreso vean a este autor como un riesgo. Basta, por poner un texto de fácil acceso, con recordar el prólogo de Victoria Camps a la edición española:

“Escribo este prólogo en el umbral de 2001, a las puertas del nuevo milenio. La primera edición de *Tras la virtud* es de 1984. La oposición radical de su autor a la filosofía moderna, de Kant a Rawls pasando por Marx y por los analíticos, inscribe el libro en un relativismo muy cercano a lo postmoderno. A los casi veinte años de esa primera edición, nos embarga el fenómeno de la mundialización económica y cultural como una realidad de doble signo: si es temible el descontrol de la economía y de los sistemas financieros, si produce desazón la homogeneización cultural, sería, sin embargo, un factor de progreso la real mundialización de los derechos humanos y de los principios éticos. La apuesta por un tribunal de justicia internacional, desde el que sea factible defender los derechos de todos y castigar a quienes los violan no es sino el reclamo de unos principios éticos que no pueden entenderse más que como la consecuencia de unos valores universalmente aceptados.

En dicho contexto, creo que debemos leer *Tras la virtud* como un libro que traza un excelente diagnóstico, pero para el que propone un mal tratamiento. Los libros publicados por MacIntyre posteriormente no hacen sino confirmar el pronóstico. La creación de esas a modo de “comunidades de base” que proponen ciertos comunitarismos es una propuesta **conservadora** [la negrilla es mía] y, en definitiva, reaccionaria. Pone el carro delante de los bueyes en la medida que entiende que la comunidad es necesaria para que pueda darse una moral. Viene a decir que la moral vendrá configurada por las especificidades de cada comunidad, sea esta religiosa –como le gusta a MacIntyre- o nacionalista –como es el caso de Taylor, Kymlicka o la mayoría de los miembros de la tribu comunitarista-. En resumen, pues, una cosa es retener la crítica aguda de MacIntyre a los fallos y errores de la moral moderna, y otra resolver esos fallos con la aceptación de una ética o una moral tan contextualizada que tenga por ello que renunciar a la universalidad de sus ideales (Camps 2001 7-8).”

Este texto, firmado en enero de 2001, es posterior a la publicación de los originales en inglés de *Justicia y Racionalidad* y *Tres versiones rivales de la ética*, principales obras que pueden ayudarnos a justificar la tesis principal que aborda este texto. Yo intentaré corregir las interpretaciones que señalan a MacIntyre de conservador, siempre que se caracterice el conservadurismo como resistencia al cambio de forma no justificada racionalmente. Intentaremos dar algunas características del conservadurismo conforme a su origen y desarrollo, para luego analizar las características que comparte MacIntyre y finalizar con las diferencias. Posteriormente intentaremos mostrar algunas cuestiones que trata el autor escocés, más significativamente en sus últimas obras, y que señalarían que el contextualismo del que se le ha acusado, cuando es analizado con su obra, difícilmente puede casar con un relativismo.

El conservadurismo

El conservadurismo parece poseer unos claros orígenes: la época de las revoluciones liberales, en especial la Revolución Francesa. Surge como una reacción social, política, intelectual y moral, rechazando el concepto iusnaturalista y burgués de igualdad (Lleixà 2009 106-121). El

conservadurismo defiende una sociedad clasista y jerárquica, despreciando (de diferentes formas) la igualdad. Es difícil tratar del conservadurismo como una ideología estable a lo largo de los años. Gómez Ochoa aboga por caracterizar las actitudes de los conservadores (Gómez Ochoa 1995 172) como forma de aclaración del término, para los cuales:

“el conservadurismo constituye una perspectiva o actitud sostenida en la idea de conservación y asentada, según los casos, en la personalidad, en la psicología, la posición social, el interés económico o cualquier combinación de estos factores. La actitud conservadora se caracteriza por la satisfacción con el *statu quo*, al que consideran como la mejor forma posible (no como la forma ideal) de existencia. Por ello, los conservadores no son activos en la búsqueda de cambios (por el contrario, muestran disgusto hacia ellos, al ver un riesgo de decadencia o de degeneración en las sociedades) y sí lo son en la defensa del orden establecido (visto no en términos esenciales, sino como un principio de orden), defensa a la que acuden cuando consideran este último gravemente amenazado. Los conservadores tienden a defender la formas políticas y sociales existentes aduciendo que poseen una virtud especial, puesto que, a su entender, han sido refinadas en un proceso secular por la historia y sacralizada por la tradición.”

Frente a este posicionamiento se oponía la noble doctrina, optimista y racional que era la Ilustración. Para Isaiah Berlin (2008, 85-86) los tres soportes más fuertes sobre los que se apoyó eran:

- La fe en la razón, en una estructura lógicamente conectada de leyes y generalizaciones susceptibles de demostración o verificación.
- La identidad de la naturaleza humana a través de los tiempos, así como la posibilidad de fines humanos universales.
- Y tercero, la posibilidad de acceder a lo segundo a través de lo primero, de asegurar la armonía física y espiritual y el progreso gracias al poder de la inteligencia crítica guiada lógicamente o empíricamente.

En sentido contrario, el conservadurismo considera un riesgo cualquier variación o reforma basada en las inclinaciones racionalistas del ser humano, puesto que no puede anticiparse al resultado de su alteración. Confía en la experiencia del sujeto y se muestra escéptico frente a lo abstracto. Proponemos algunas características dentro del pensamiento conservador:

- El tradicionalismo, que consiste en un apego a los usos tradicionales y a las instituciones históricas. Respetando la continuidad institucional, moral e intelectual se logra conferir identidad a un pueblo.
- El organicismo, entendiendo las sociedades como órganos vivos, en el que los ciudadanos y los grupos están interconectados por un conjunto complejo de relaciones altamente beneficiosas. Por esa complejidad intrínseca, no resulta deseable una variación del mismo.
- La jerarquización, por el que los seres humanos son desiguales (excepto en un sentido moral último), y siendo ésta una característica deseable para cualquier sociedad bien organizada. El conservador afirma el “valor” de las distinciones sociales y considera que el orden, la moderación, la restricción y el equilibrio son prerequisites necesarios para el ejercicio de la libertad.
- El escepticismo, por el que la vida no es mejorable atendiendo a teorías sociales y políticas sustentadas en ejercicios racionales. Existe un convencimiento en la imperfección del hombre y, en algún sentido, se desconfía de las posibilidades que tiene el hombre para conducirse por el progreso.

Además, el hombre es un ser instintivo, por lo que se debe atender a la experiencia, rehuendo propuestas racionales o racionalistas.

-La opción por la libertad.¹ En inicio la libertad y la propiedad se entienden como derechos entendidos como inmunidades ante las intromisiones de terceros, especialmente del poder público.

-Por último, existe un apego a la religión, especialmente por su carácter disciplinado y ritual. Es una fuente de autoridad y de socialización de gran utilidad para los conservadores.²

Burke

La historia de cómo los conservadores han sabido adaptar estos principios es fascinante, y supondría un empeño que excede, con mucho, el presente trabajo. Tradicionalmente se ha atendido a Burke como uno de sus orígenes. Fue un político que fue durante 30 años miembro de la Cámara de los Comunes. Era un político de oratoria brillante, aspecto que puede observarse al entrar en sus escritos. Su trabajo más relevante, *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, supuso un texto sobre el que asentar una forma de relacionarse con la política. Su éxito editorial no puede compararse con su oponente ideológico, Thomas Paine, que escribió *Derechos del hombre*, y que avisaba del estilo de Burke:

“En cuanto a las trágicas visiones con las que el Sr. Burke ha inflamado su propia imaginación, y trata de influir en las de sus lectores, están bien ideadas para la representación teatral, donde los datos se manufacturan en aras del espectáculo y se manipulan para provocar, mediante la blandura de la simpatía, un efecto lacrimógeno. Pero el Sr. Burke debería recordar que está escribiendo Historia y no *teatro*, y que sus lectores esperan la verdad, y no el chorro retórico de una declamación altisonante.”(Paine 2008 73)

Este estilo ha hecho, en palabras de Harvey Mansfield (1992 647), que su obra fuera catalogada de presuntuosa, tratando a Burke como un autor exagerado en sus conductas y en sus palabras. Otros, partidarios de su visión, y como no podía ser de otra forma, realizan defensas de su obra (y por momentos con ecos de su estilo), intentando corregir su interpretación “más” conservadora (Tarnawski 2011). Con todo, lo que no se pone en tela de juicio es su crítica a la política *especulativa*, cuyos males pueden verse claramente en la Revolución Francesa. Al menos para él habría cuestiones a resaltar frente al optimismo con el que se abordaba la especulación y/o la teoría:

¹ Herrero de Miñón, M, (2008) otorga tres características: la valoración de la experiencia, el supraindividualismo y la opción por la libertad. Dentro de este punto se podría derivar un supraindividualismo.

² Kirk (*Edmund Burke: A Genius Reconsidered*, Intercollegiate Studies Institute, 1997) recoge 6 cánones del pensamiento conservador, que nos pueden ayudar a completar el mapa de definiciones:

1. Creencia en que la providencia divina gobierna la sociedad tanto como la conciencia, forjando una cadena extensa de derechos y deberes que vincula misteriosamente a vivos y muertos.
2. Afección por la fecunda variedad y misterio de la vida frente a la estrecha uniformidad y las metas igualitarias y utilitarias de los sistemas radicales.
3. Creencia que la sociedad civilizada requiere órdenes y clases de manera que la única verdadera igualdad es la igualdad moral; todos los intentos de nivelación a través de la legislación positiva, conducen a la desesperación.
4. Creencia en la inseparabilidad entre la propiedad y la libertad.
5. Fe en la prescripción y desconfianza hacia los sofistas y calculadores. El hombre debe controlar su voluntad y petitos.
6. Reconocimiento de que el cambio y la reforma no son idénticos y que la innovación supone muy frecuentemente más un conflicto destructor que un progreso.

-En primer lugar, los revolucionarios franceses destruyeron el *Antiguo Régimen*, frustrando toda reforma moderada porque, desde la política especulativa, solo se observan los extremos. Con el intento de defender al hombre y a la libertad, se ejecutaron (y se pueden ejecutar) las más terribles acciones.

-En segundo lugar, los teóricos se equivocan al pensar que la política se puede predecir, olvidando que las circunstancias son condicionantes de la historia, y que estas son impredecibles.

-En tercer lugar, los supuestos que tiene en cuenta la teoría son sencillos: el caso extremo y universal es sencillo, no complicado por accidentes y confusiones. Pero la práctica, especialmente la política, atiende a exigencias diversas de justicia sencilla, a las que debe inclinarse, a la vez que debe saber dar cabida a las excepciones. Además lo teórico se centra en lo intemporal y reversible (con una mera corrección del sistema sobre un papel), mientras que en la política se deben tomar decisiones al momento, muchas de ellas no reversibles.

Burke, siguiendo a Mansfield (1993 647), asienta su propuesta sobre dos pilares: la prudencia y la constitución británica, que no puede padecer cambios sustanciales. Sobre la primera señala el comentador:

“La prudencia, dice Burke, es «el dios bajo de este mundo», ya que tiene «dominio completo sobre todo ejercicio del poder puesto en sus manos». La prudencia es «la primera de todas las virtudes, así como la directora suprema de todas ellas». Esto significa, en particular, que «la sabiduría práctica» con justicia suplanta a la «ciencia teórica» cada vez que las dos chocan. La razón de la soberanía de la prudencia es el poder de las circunstancias para alterar toda regularidad y todo principio. «Las circunstancias (que para algunos caballeros no son nada) dan en realidad a todo principio político su color distintivo y su efecto discriminador.»

Para Burke el gobierno no consiste en regir, más bien consiste en modificar, reformar, equilibrar o ajustar. Y los cambios radicales los exige el pueblo cuando es inflamado, es por unos cuantos por los que cree que debe regir y variar lo anterior. Dirá que “los constructores franceses, echando de lado todo lo que se encontraron como si fuera basura y comportándose como jardineros expertos en decoración” (Burke 2003 257) allanaron todo al mismo nivel. La cuestión es que todo no se puede allanar. Existen mejores que otros, y los aristócratas son criados para los puestos de eminencia, que aceptan sin tener que exigirlos. Para ello existe un contrato que perpetua y justifica lo que debe conservarse, pero no es un contrato “secundario” vinculado a un interés temporal e insignificante, que se puede disolver a capricho de las partes. Es otro tipo de contrato, el contrato social es una “asociación que incluye todas las ciencias, todas las artes, toda virtud y toda perfección”:

“Como los fines de una asociación así no puede obtenerse ni siquiera a lo largo de muchas generaciones, la asociación llega a establecerse, no sólo entre los vivos, sino también entre los vivos, los muertos y los que están por nacer. Los contratos respectivos de cada Estado particular son sólo una cláusula en el gran contrato primigenio de la sociedad eterna, el cual une las naturalezas más bajas con las más altas, conectando el mundo visible con el invisible según un acuerdo establecido por el inviolable juramento que mantiene a todas las naturalezas físicas y a todas las naturalezas morales en su lugar designado. Esta ley no está sujeta a la voluntad de quienes por una obligación que está por encima de ellos y es superior a ellos, están destinados a someter su voluntad a dicha ley (Burke 2003 155).”

Esto no significa que las leyes tengan un origen estrictamente divino y que no hayan de darse variaciones. La costumbre es de mayor importancia que las leyes, por lo que las leyes dependen de aquella. Y el pueblo es el que hace sus costumbres, por lo que será el pueblo el auténtico legislador. El pueblo es el amo, y los estadistas, como Burke, conducen los deseos del pueblo a su forma más perfecta, ajustando las herramientas que se poseen al deseo del pueblo.³ Estas variaciones se realizarán conforme a dos características constitutivas del hombre: su insuficiente capacidad racional para cuestionar lo dado y su religiosidad.

En relación con la primera, atendamos al texto de Burke:

“Mire usted, señor: en medio de esta época ilustrada, tengo la valentía de confesar que somos, en general, hombres de sentimientos espontáneos; que en lugar de abandonar todos nuestros viejos prejuicios, seguimos guardándolos cuidadosamente en grado considerable; y para que nuestra vergüenza sea mayor, los conservamos precisamente porque son prejuicios; y cuanto más han durado y más general ha sido su influencia, más los cuidamos. Tenemos miedo de dejar que los hombres vivan y comercien usando cada uno su razón particular, porque sospechamos que esta razón es muy escasa en cada hombre y que los individuos lo harían mejor recurriendo a la banca general y al capital de las naciones y de los siglos. Muchos de nuestros hombres de especulación, en vez de destruir los prejuicios generales, emplean su sagacidad en descubrir la sabiduría latente que prevalece en ellos. Si encuentran lo que buscan, y pocas veces fracasan en el intento, estiman más prudente perpetuar el prejuicio con la razón que contiene, que desechar la cobertura del prejuicio y quedarse con la razón desnuda; porque el prejuicio, con su razón, tiene un motivo para procurar estímulo a esa razón y un afecto a ella que le dará permanencia. El prejuicio es algo que se aplica cuando nos hallamos ante situaciones de emergencia; de antemano pone a la mente en una vía segura de prudencia y de virtud y no le deja al hombre en la duda cuando tiene que tomar una decisión; le libra del escepticismo, la confusión y la irresolución. El prejuicio hace de la virtud de un hombre su hábito, y no una serie de actos inconexos. Sólo mediante el prejuicio su deber se convierte en una parte de su naturaleza (Burke 2003 143).”

Y en relación con la segunda:

“Sabemos, y nos enorgullecemos de saberlo, que el hombre es por constitución un animal religioso; que el ateísmo va, no sólo contra nuestra razón, sino también contra nuestros instintos, y que no puede prevalecer por mucho tiempo. Pero si, en el momento de la revuelta y en el ebrio delirio producido por el alcohol ardiente salido de los alambiques infernales que en Francia están ahora bullendo con tanta furia, descubriéramos nuestra desnudez desvistiéndonos de esa religión cristiana que hasta ahora ha sido nuestra gloria y nuestro consuelo y una gran fuente de civilización entre nosotros y entre muchas otras naciones, es de temer (sabiendo que la mente no podrá soportar un vacío) que alguna grosera, perniciosa y degradante superstición tome su lugar (Burke 2003 148).”

³ “The people are the masters. They have only to express their wants at large and in gross. We are the expert artists; we are the skilful workmen, to shape their desires into perfect form, and to fit the utensil to the use. They are the sufferers, they tell the symptoms of the complaint; but we know the exact seat of the disease, and how to apply the remedy according to the rules of art”, Burke, E., “Speech on presenting to the House of Commons a plan for the better Security of the Independence of Parliament, and the Economical Reformation of the Civil and Other Establishment”, en Burke, E., *The Works of Edmund Burke*, 8 vols, Bohn’s British Classics, Londres, 1854-1889, II, 121-122.

MacIntyre, más allá del conservadurismo

MacIntyre cae en los años ochenta en una visión apocalíptica del mundo que le rodea, que le podría aproximar al estilo que hemos señalado en las últimas líneas de Burke. Busca reconstruir las formas de vida que han sido destruidas, para lo que cumple un papel fundamental la reivindicación de las instituciones y las comunidades dentro de las cuales se dan. Desconfía, al igual que el conservadurismo, de la igualdad defectuosa por la que cualquier grupo exige ser reconocido, en multitud de ocasiones apelando exclusivamente a su diferencia, sin aportar una razón para defender esa igualdad más allá que su deseo de ella. Para MacIntyre esta igualdad es equiparable a un relativismo, al no poder hacer uso de criterios evaluativos se acaba tratando todo lo diferente como igual o, mucho peor, se acaba actuando para igualar lo diferente sin razón alguna. Por ello el autor escocés reivindica un comunitarismo corrector de la lógica liberal igualadora. Además, la lógica liberal desprecia cualquier crítica, bien porque cualquier discurso que no atiende a sus premisas es tachado de incoherente o irracional, bien porque cuando la crítica es traducida al lenguaje liberal sus argumentos han perdido la potencia que poseían antes de esa variación.

Para MacIntyre, debemos desactivar la ilusión de poder relacionarnos de forma coherente en una sociedad construida desde la “razón pura”, participando del cuestionamiento conservador. El orden social no es (ni puede ser) el resultado de una voluntad pura, no se puede construir. Lo que hemos de hacer es analizar lo que ya está dado. MacIntyre retoma parte del pensamiento aristotélico, criticando el artificialismo que desprecia buscar el orden natural de la sociedad. El ser humano no puede ser entendido como un individuo que se ha construido artificialmente, menos aún a través de un contrato originario, tal como señalaba la tradición liberal. En sentido contrario, la convivencia política moderna se asienta en un radical no-consenso, en el que cada uno puede atender a sus propias lealtades, lo que conduce, como hemos señalado, a un relativismo.

MacIntyre reclama la importancia de los hábitos y de las costumbres. Presenta un hombre cotidiano que se relaciona conforme a unos preceptos que da por sentado, de forma natural. Se opone al liberalismo que legitima la norma en el procedimiento, en la abstracción, dejando el contenido en segundo plano. Denuncia aquellos que consideran que han llegado a conocer cómo funciona lo político, pudiendo extraer normas. Sospecha, al igual que Burke, de aquellos que quieren hacer de la política una ciencia. Quizá muchas de las decisiones que se toman en la actualidad por los políticos sean resultado del consejo de estos “técnicos” de la política que supuestamente pueden anticiparse a lo que sucederá (Berlin 2001). Ante una sociedad que pierde sus raíces MacIntyre pide una reacción, aboga por refundar la vida y las instituciones locales sobre la memoria de la familia, de la vecindad, de la villa y de la nación (Knight 1998 246-250).

Pero MacIntyre se distancia del conservadurismo en otros aspectos. Participa en su obra de dos corrientes políticas: por un lado participa de la tradición anti-estadista británica, que se concreta en la exigencia de una “comunidad” en sentido escocés (en la que vivió) y la crítica marxista de la libertad formal, que se desarrollará hacia (sorprendentemente) el tomismo:

“Durante el periodo en que fui en mayor o menor medida marxista, a partir de 1948, apreciaba del marxismo sobre todo su crítica del liberalismo. Los críticos de mi pensamiento que han querido explicar mi hostilidad hacia el liberalismo como una expresión de mi fidelidad al catolicismo, a lo que George Weigel ha llamado neotomismo, pasan por alto lo esencial. Una de las razones por las que abandoné el marxismo y abracé el tomismo fue descubrir que éste

proporciona una idea más adecuada que aquél de los defectos del liberalismo (Yepes Stork 1990 87)".

Con la finalidad de enmarcar y enfrentarse a la cosmovisión liberal, MacIntyre declara "subversiva" la ley natural (MacIntyre 2006) y "sediciosa" la virtud de la templanza (MacIntyre 1988b). De esta forma incorpora a la teoría (que enmarca las insuficiencias del liberalismo) su carácter práctico (la variación del estado de cosas), cuestión a la que nunca ha renunciado desde sus inicios en el Partido Comunista. La ley natural es subversiva porque lleva a la acción y a la variación de la situación si fuera necesario. Sin comunismo, sin revolución real, no puede darse. La teoría de Marx confirma que en ausencia de comunismo la diferencia es incompatible con la igualdad. Knight⁴ defiende que MacIntyre nunca ha abandonado la idea revolucionaria de Marx, sentando la expresión de "aristotelismo revolucionario" para referirse a MacIntyre, expresión con la que el propio autor no parece mostrarse en desacuerdo.⁵ Y esta reivindicación a la teoría como causa primera del cambio se distancia del pensamiento conservador.

Pero MacIntyre resulta mucho más complicado. Se inscribe aparentemente en la tradición liberal de desconfiar del político,⁶ y de esa desconfianza aparece la necesidad de control ciudadano a través de las garantías liberales. Esta aparente aproximación a lo liberal deviene reaccionaria. Mientras la autonomía liberal se conforma con la no injerencia de lo público en lo privado, MacIntyre exige que lo privado se subordine a una verdad que exija a lo público, aunque concedor de que esta forma no puede darse en el Estado-nación lo reconduce a la comunidad. El proyecto ilustrado no ha funcionado.

En *Tras la virtud* indica que los conservadores han seguido a Burke y han opuesto tradición a razón y estabilidad de la tradición a conflicto, aspectos con los que se muestra en total desacuerdo (MacIntyre 2001 273; 1988^a 217-218). Burke, por ejemplo, señalaba que las tradiciones en buen orden eran aquellas que se adecuaban al "orden" que aparecía en la naturaleza. Pero, más allá, el seguimiento de este orden suponía "*wisdom without reflection*" (MacIntyre 1988^a 353). De esta forma no queda ningún lugar para la reflexión, para la tarea racional en cuanto una tarea que se realiza desde dentro de una tradición.⁷

⁴ Knight, K., "A Revolutionary Aristotelianism" en *Aristotelian Philosophy: Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre*, Cornwall, Polity Press, 2007, p. 122. "If we so understand MacIntyre's basic conception of knowledge and practice, we should acknowledge that he has never abandoned Marx's idea of revolutionary practice. What he has abandoned, he has often said, I only "the Marxism of the Second, Third and Fourth Internationals", including the Leninist understanding of revolution as an event to be effected by a small community of cadres, using the working class as their instrument. What he continues to understand as truly revolutionary practice is workers' own shared self-activity, in resistance and opposition to any alien power."

⁵ Dice MacIntyre en *MacIntyre Reader, The MacIntyre Reader*, Cornwall: Polity Press, 1988, 235: "For an accurate and perceptive discussion of my political views see Kelvin Knight, "Revolutionary Aristotelism".

⁶ "So by a very different route we have arrived at very much the same conclusion as that reached both the classical liberals and by modern liberals: the state must not be allowed to impose any one particular conception of the human good or identify one such conception with its own interests and causes. It must afford tolerance to a diversity of standpoints. But liberals generally have arrived at these conclusions because they believe either that the state ought to be neutral between different rival conceptions of the good or that the state ought actively to support different rival conceptions of the good or that states ought actively to promote the liberty and autonomy of individuals in making their own choices. I have argued by contrast first that the contemporary state is not and cannot be evaluatively neutral, and secondly that it is just because of the ways in which the state is not evaluatively neutral that it cannot generally be trusted to promote any worthwhile set of values, including those of autonomy and liberty." "Toleration and the goods of conflict", en MacIntyre, A., *Ethics and Politics: Selected Essays, Volume 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, 213-214.

⁷ Por esta razón MacIntyre indica que la forma de teorizar de Burke era chapucera [shoddily]. En *Whose Justice? Which Rationality?*, p. 8.

Burke plantea una sabiduría política inconsciente de aquellos que gobiernan. Esta posición es un elitismo en el que no se exige un conocimiento formal a aquellos que deciden. Su sabiduría reside en lo que son, no en lo que aprenden, puesto que ésta no puede ser enseñada. La atribución de esta sabiduría superior más allá del alcance de la instrucción formal, incluso opuesta a ella, no está en manos de aquellos que no la han recibido, como se podría esperar. Está en las manos de aquellos que, aunque hayan recibido una educación formal, saben bien, en virtud de su crianza superior, que ni la necesitan ni deben tomarla en serio (Gellner 1998 49).

En la cosmovisión conservadora, que repudia la fuerza clarificadora del pensamiento, al que se opone el esquema conservador racionalista de MacIntyre (Perreau-Saussine 2008 57), la razón no puede jugar ningún papel.⁸ La razón práctica está inmersa en las costumbres, de la que no se puede separar. La racionalidad, desde esta perspectiva, es impotente de cara a discernir las buenas costumbres de las malas, puesto que en cuanto costumbre está justificada. No existe lugar para la mejora. Las buenas costumbres, llevadas a ser fundamentos, proceden siempre de alguna etapa anterior e irrefutable.

Cuando una tradición se vuelve burkeana, está agonizando o muerta, dirá MacIntyre (MacIntyre 2001 273). Una tradición que no es transida por la práctica investigadora y racional no debe ser aceptada. Si no repensamos la tradición tendríamos un fixismo conservador extremo, que anularía el cuestionamiento de la tradición, en ocasiones aproximándose a posiciones fundamentalistas y/o extravagantes (Marty 1988);⁹ mientras, en el otro lado a esta forma de pensamiento conservador y de modo complementario, tendríamos a los progresistas extremos, que observan cómo la costumbre y sus prácticas se muestran blindadas a la crítica, en cuanto que se muestran necesarias para poder convivir y evitar un conflicto. Este tipo de conflicto es eludido por pacifistas ingenuos que, en aras de un utilitarismo temeroso, prefieren el menor de los males. Otros progresistas radicales (que entienden su razón en la superación a cualquier coste de la tradición y la superstición, a las que suelen equiparar) observan que la costumbre y sus prácticas, sean de la época que sean y defiendan lo que defiendan, acotan la posibilidad de reflexión crítica, imposibilitando un tratamiento adecuado de las cuestiones graves que conllevarían una mejora sustancial de lo humano, entendido lo humano como libre de todo sometimiento, liberado de todo poder hipostatizado.

Conservadurismo Moderno y MacIntyre

Algo que ha caracterizado al conservadurismo conforme a sus intérpretes ha sido la adaptación de sus presupuestos a cada lugar y cada época, sustentándose en un impulso reactivo. Su evolución está ligada a la dinámica historia del progresismo, su *alter ego*. En palabras de Lleixà, el conservadurismo occidental ha reaccionado siempre ante el desarrollo del racionalismo y el proceso de secularización

⁸ Recordemos el origen de los fundamentalistas: “Proponemos aquí y ahora que se adopte un nuevo nombre para designar a las personas que entre nosotros insisten en que sean cambiados los puntos de referencia. La palabra *Conservatives* está demasiado ligada a las fuerzas reaccionarias en todos los medios. El término *Premillennarists* está estrechamente ligado a una doctrina particular y no es suficientemente global. El término *Landmarkers* tiene un inconveniente histórico y designa un grupo particular de conservadores radicales. Sugerimos, pues, que aquellos que siguen todavía firmemente apegados a los grandes fundamentos (*Fundamentals*) y que están decididos a emprender una batalla en regla a favor de estos fundamentos sean llamados *Fundamentalists*. Con este nombre desea que se llame el redactor jefe del *Watchman-Examiner*. Así, pues, se comprenderá que cuando utilice este término lo entenderá como un elogio y no como un insulto.” Dos son las causas que explican el empleo de este término y su desarrollo posterior. En primer lugar, combatir el liberalismo político y cultural y el humanismo secular y cerrar el paso a la teología liberal y al diálogo con la modernidad. (TAMAYO, J.J., “Fundamentalismos y diálogo entre las religiones”, en NUÑEZ, P. y ESPINOSA, J. (coords.), *Filosofía y Política en el S. XXI: Europa y el nuevo orden cosmopolita*, Ediciones Akal, Madrid, 2009, p. 62.

⁹ MARTY, E.M., “Fundamentalism as a social phenomenon”, *Bulletin, The American Academy of Arts and Sciences*, 42/2 (Nov. 1988), pp. 15-29.

en sus diversas formas; se ha configurado, mediante sucesivas reacciones, ante la presencia del racionalismo iluminista.

Pensemos en sus transformaciones, pero centrémonos en las padecidas en el siglo XX. Tras la revolución rusa, que abrió una nueva etapa en el conservadurismo, la separación entre liberalismo y conservadurismo comenzó a difuminarse. El liberalismo, configurador de los estados liberales, fue transformándose en un conservadurismo económico y social que se enfrentaba al socialismo. Tras la primera gran guerra, una diferencia entre liberales y conservadores sería el radical pesimismo de los segundos. En las entreguerras podía darse que estos defendieran elementos organicistas e historicistas (por lo que no era de extrañar derivas que lo conducían a posiciones de extrema derecha). Tras la última posguerra abandonaron esos componentes para tomar una sorprendente orientación racionalista y, sobre todo, tecnocrática:

“los conservadores han imprimido un viraje a su trayectoria histórica y han hecho suya la racionalidad de la conducta social planificada y del desarrollo de las fuerzas productivas. Los fines sociales que antes debían perseguirse mediante una acción política de signo conservador, se justifican ahora mediante la objetividad de las reglas organizativas; y el nuevo moderantismo confía la continua reproducción de las desigualdades de poder a la dinámica del aparato económico (Lleixà 2009 120)”.

Podemos resumir en tres razones básicas la desnaturalización del conservadurismo clásico:

1. Las nuevas condiciones impuestas por la revolución industrial y el miedo generalizado al “fantasma que recorría Europa”: el socialismo. En EEUU el temor se vuelve paranoia, como reacción al *New Deal* primero, como reacción a la segunda posguerra.
2. El fracaso del proteccionismo de la Iª Postguerra y los resultados de la IIª Guerra Mundial, junto a la “americanización” económica y social, intensificaron el proceso.
3. La ética economicista dominó la praxis al hilo de la gran revolución industrial y la difusión de sus consecuencias.
4. La búsqueda de amplios mercados nacionales hizo a los conservadores centralistas, el afán de lucro les llevó a optar por la desamortización de la propiedad y la pasión de poder por una extensión de las tareas estatales.

Se dan tres derivas del conservadurismo:

1. Hacia el liberalismo mediante
 - a. El reforzamiento de la autoridad central a la que se atribuye el monopolio de la ley.
 - b. La erosión de las instituciones intermedias mediante el tránsito, desde la dispersión policrática del poder propia del conservadurismo clásico hasta el individualismo, a través de la potenciación de la voluntariedad de la participación en dichas instituciones.
 - c. La insistencia en la libertad económica
2. Hacia el populismo. Al hacer trascendente el Estado Nacional, se ensalzaba la acción por la acción que evitaba el drama de pensar, la angustia que el vacío desvelado por el pensamiento provocaba, y justificaba la descalificación de los modos y las categorías intelectuales. La hipertrofia de la comunidad lleva a una noción monista del pueblo y toda representación racional, tanto de la vieja Monarquía como la de la nueva democracia, se sustituye por la intuición del héroe convertido en jefe.

3. Hacia el neocatolicismo, que asumiría e intentaría relacionar los principios e instituciones liberales con el cristianismo.

Pero en estas derivas hubo una triunfadora. Es cierto que participa de las tres derivas, pero el papel de la libertad ha ido fagocitando otros aspectos, una libertad que reclama un individuo que parece alejarse de las posiciones conservadoras clásicas. Probablemente fuera como reacción al colectivismo de las sociedades en las que se practicaba el denominado socialismo real. Herrero de Miñón enuncia este conflicto:

“... el pensamiento conservador, tal vez por nostalgia ante el cosmos de privilegios que al decir de Weber era el Antiguo Régimen, tiende a institucionalizar e incluso a colectivizar las libertades, a efectos de darles permanencia y eficacia, porque se es libre en la medida en que se es fuerte y se es fuerte en tanto se está asociado. En la historia constitucional de los Estados Unidos es evidente el permanente y aún creciente conflicto entre los derechos individuales propugnados por los liberales y los derechos corporativos defendidos por los conservadores clásicos y la misma posición se refleja en la defensa de los órdenes completos propia de los conservadores continentales (Herrero de Miñón 2008 289)”.

Este aspecto da lugar al neoconservadurismo actual, un movimiento que sabrá ocupar los espacios de poder, presentándose y legitimándose como única alternativa frente a posiciones estatistas, absolutistas o dictatoriales. Sus características principales pueden resumirse en tres:

1. La radicalización del valor de la libertad, en contra del igualitarismo. La tradición liberal favorable a la democracia procedimental construida sobre el modelo del mercado, entra en contradicción con la doctrina política republicana que pone el acento en los valores sustanciales de la ciudadanía. El entusiasmo por la libertad económica y en los mecanismos de mercado lleva a una fe en el crecimiento económico como paradigma y en el progreso como “destino manifiesto”, algo muy distinto de la nostalgia o incluso el pesimismo de los conservadores clásicos.
2. Se aboga por un constructivismo social. Los neoconservadores abandonan la concepción historiográfica del conservadurismo clásico y engarzan con la concepción ilustrada de la historia. Este constructivismo social lleva a la universalización de los valores y su conversión en dogmas que se pretenden normativos. La convicción filopuritana de la coincidencia entre el bien moral y el propio interés da lugar a una ingenuidad ética poco amiga de los matices que, en ocasiones, se expresa con simplicidad bufa: “Los Estados Unidos son una Nación buena”, dirá Bush. Se pierde la concreción espacial y se alcanza el plano más abstracto de la confrontación ideológica: el interés nacional¹⁰ se hace planetario. Se trata del mismo celo apostólico que en su día tuvieron los soviéticos y que, como es propio de los mesianismos, no cuenta con la realidad como limitación de la utopía, sino como materia prima que la utopía puede y debe transformar. La religiosidad fortalece esta visión de las relaciones

¹⁰ William Kristol y Robert Kagan, *Interés nacional y responsabilidad global*, Revista Internacional de Pensamiento Político, I (2006) 45-67. “En diez años pueden pasar muchas cosas. En 1788, por ejemplo, Luis XVI se hallaba sentado confortablemente en su trono, los filósofos franceses predicaban el inicio de una nueva era basada en el comercio y Napoleón Bonaparte era un completo desconocido. Sólo diez años más tarde, un rey europeo había perdido, literalmente, la cabeza, y las tropas de Napoleón arrasaban Europa.”

internacionales. Los valores substanciales de la política, de los que algunos tienen raíz religiosa, les transforma hacia los “teocons”.

3. La defensa de la autonomía individual no ha propiciado el rearme moral que se propugnaba. Su fervor por el mercado ha erosionado la solidaridad nacional. Y el patriotismo imperial ha engendrado una política exterior que siempre piensa en ¿Cuál es el próximo objetivo?

Parecería, en especial tras la crisis de 2008, que tenemos un vencedor en el conflicto entre el socialismo (afianzado tras la caída del muro de Berlín) y estas posturas conservadoras y liberales. Fue en los años 70 y 80 cuando la corriente neoconservadora de origen norteamericano supo ocupar las esferas de poder y decisión económicas a niveles nacionales e internacionales. Con anterioridad el temor era el estatalismo que anulaba la libertad individual. En los últimos años, el problema no es ya el exceso, sino la insuficiencia del poder estatal. Los gobiernos democráticos pueden tener problemas para resolver los problemas de una sociedad compleja. Aparece en el fondo el descontento provocado por el incumplimiento de las expectativas del Estado de bienestar, lo que ha generado una hipertrofia estatal que podía menoscabar la iniciativa económica privada. También se han debilitado las instancias de “control social”, como las instituciones religiosas o la familia. Añadamos que, siguiendo a Bell, la sociedad actual se caracteriza por la disociación entre la lógica de la eficiencia económica y productiva y la lógica cultural, puesta al servicio de autorrealización de los sujetos individuales y sociales. De esta forma las propuestas conservadoras podrían resumirse en cuatro: limitación del estado de bienestar, centralidad del mercado, desregulación de las relaciones laborales y privatización del sector público. De nuevo, podemos ver el reflejo de estas posiciones en las directrices de los órganos de poder económico actualmente (pensemos en la Troika a nivel europeo).

Esta postura puede presentarse como opción moral, huyendo del decisionismo interesado que podría parecer cuando pensamos que los que se favorecen de las decisiones son los mismos que acaparan los espacios de poder que dictaminan las normativas vinculantes que ejecutan esas decisiones. Dentro de este espectro, manejando parámetros tecnocráticos de tutelaje (o manejo, o manipulación, no exclusiva de este enfoque), encontramos un mensaje moral por el cual los mejores obtendrán los mejores resultados, clave de la desigualdad “merecida” que se defiende desde posiciones conservadoras. Queda anulado el factor suerte (pensemos en instituciones que corrigen la suerte, ya sea de nacimiento o por causa sobrevenida, como la Seguridad Social, la Sanidad Pública o una Enseñanza Pública. Todas estas instituciones han sido atacadas desde el neoconservadurismo), y se genera la ilusión de la igualdad de posibilidades en una sociedad cada vez más desigual. Su defensor contemporáneo es el moralista conservador, que se autoproclama defensor de ciertos valores que le han conducido al éxito social y económico.

La figura del moralista conservador, con su retórica seria y mostrando autoconvencimiento (otra cuestión es que sea sincero), podría ser clasificado como un carácter más de los que describe MacIntyre en el capítulo 3 de *Tras la virtud*. Desarrolla tres: el terapeuta, que está siendo desplazado en los últimos veinte años por los descubrimientos biomédicos; el gerente, que promulga fórmulas que ha aprendido en un curso de ética empresarial, mientras que todavía intenta mostrar su valía profesional; y el esteta rico, que emerge en la actualidad alabando el arte conceptual.

El moralista conservador ha llegado a ser un carácter más, que muestra su verborrea en conversaciones con élites gobernantes. Son discursos que buscan, más que variar el sistema e imponer otra visión (que podría ser deseable en algunas circunstancias), ocupar un espacio de poder (MacIntyre 2007 xv). Atender a las razones de estos moralistas conservadores nos lleva a plantearnos si buscan una

variación del sistema acorde a sus creencias o si sus esfuerzos se centran en ser un *lobby* que consiga los mayores beneficios posibles en el *statu quo*.

El modelo de comunidad que defiende MacIntyre se define por su contraste con la sociedad de consumo, contraste que no parece darse en estos moralistas conservadores, que en muchas ocasiones aparecen como los conocedores (y de forma implícita, defensores) de la verdadera naturaleza humana, que se manifiesta en el mercado (MacIntyre 1999 145). En otras ocasiones pueden aparecer como grupos marginados (cuando no auto-marginados) que se encierran en sí mismos, mientras les parezca beneficioso (Hobsbawn 2000 185). En palabras de Simmel:

“Los grupos, y especialmente las minorías, que viven en conflicto... a menudo rechazan las aproximaciones o la tolerancia procedentes del otro bando. La naturaleza cerrada de su oposición, sin la cual no pueden seguir luchando, se haría borrosa... En el seno de ciertos grupos puede que incluso sea una muestra de sabiduría política encargarse de que haya algunos enemigos con el fin de que la unidad de los miembros sea efectiva y para que el grupo siga siendo consciente de que esta unidad es de interés vital (Simmel 1986).”

Tendríamos dos visiones sobre el conservadurismo en la actualidad. Por un lado tendríamos un conservadurismo pre-crítico o convencional, que defiende un conocimiento innato, que ataca la potencia cuestionadora de la reflexión y que busca, bajo una apariencia moral, lo más beneficioso para su grupo. Por otro tendríamos un conservadurismo crítico o post-convencional, que otorga fuerza cuestionadora a la reflexión y perfila modelos de sociedad alternativos desde las tradiciones. Busca sociedades no individualistas, no consumistas y que atiendan al bien común. Nosotros defenderemos que MacIntyre, participando de características conservadoras, se acerca más bien a un conservadurismo crítico.

Ley Natural

Será en un artículo posterior, “*Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity*” cuando enumere las características para que una investigación sobre derecho natural sea plausible: a) deberá explicar cómo las personas corrientes son capaces de atenderlo y b) deberá atender a la importancia del derecho natural para resolver desacuerdos morales.¹¹ Añade características que el derecho natural ha de tener en sus contenidos: como seres racionales debemos atender a aquellos preceptos que logran nuestro bien o nuestros bienes, a través de un conocimiento que se da primeramente en nuestras prácticas, para posteriormente concretarse en la formulación que realizamos sobre cuáles preceptos han de ser atendidos.

Para MacIntyre el trabajo duro de la moralidad consiste en la transformación de los deseos y su orientación hacia el bien, respetando los preceptos de la ley natural. Toda su interpretación de la historia de la moral finaliza en una reivindicación de un estado de cosas mejor, de una forma de entender la moral mejor, de una forma de entender al hombre mejor y, por ende, de entender la justificación de la moral mejor. Y para ello marca la ley natural como límite de cualquier reflexión.

¹¹ “Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity” en MCLEAN, E.B., (ed.), *Common Truths: New Perspectives on Natural Law*, ISI Books, 2000, pp. 91-115.

MacIntyre muestra que las normas morales no pueden ser invocadas más allá o ser independientes de una concepción determinada del bien humano. Al tratar hoy en día de la naturaleza del ser humano y qué se esconde tras él aparecen multitud de desacuerdos. No obstante podemos hablar de que existen unas normas que en la práctica se presentan como morales, a pesar de que en el plano individual pudiera darse que algunos individuos no las comparten. Este divorcio entre las normas que definen la acción correcta y las concepciones del bien humano es uno de los aspectos deseados en las sociedades que se llaman liberales. Desde esta perspectiva, a la que podemos llamar moral y teoría política liberal, es básico que las instituciones públicas, en especial las gubernamentales, sean neutrales entre concepciones rivales de lo que es el bien humano, ante las diferentes pretensiones de naturaleza humana, ante las diferentes naturalezas humanas.

Desde esta visión, aceptar una concepción particular del bien humano es un acto privado de preferencia y elección, y es contrario a la racionalidad requerir la superación de las diferentes preferencias o elecciones por una que las pueda aunar. Este es un tipo de norma moral que privatiza el bien, como señala MacIntyre.¹² Y un bien privatizado y diferente al otro es contrario a la posibilidad de objetividad del bien, al menos desde el plano teórico, mapa conceptual o tradición liberal

Es un logro fundamental del liberalismo la convivencia pacífica de diferentes formas de entender lo humano, por lo que explicitar un intento de lograr objetividad moral no será bien atendida (salvo que esa objetividad justificase la posibilidad diferenciadora liberal). De esta forma el liberalismo se autoconcibe como productor de paz y de progreso. Reivindicar un iusnaturalismo, entendido como una concepción anterior a la modernidad (porque toda propuesta natural tiene pretensiones extemporales, que no eternas), conlleva sorpresa en aquellos que consideran que el progreso es imparable, acudiendo de una etapa inferior (peor evaluada como estado de cosas en relación con lo posterior) hacia una etapa superior (evaluada mejor como estado de cosas en relación con las anteriores). MacIntyre ha caracterizado este aspecto como “concepción de la superioridad racional” propia de esta tradición:

“Sidgwick entendió sus propios hallazgos sobre la moralidad como el resultado de una larga historia de investigación en la que, al igual que la moralidad misma, ha habido progreso. [...] No sólo la moralidad se había convertido en un fenómeno distinto y se había percibido como tal, sino que la filosofía moral se había hecho, a su vez, de modo independiente de vínculos externos cuando, tras la Reforma, «personas reflexivas» fueron «llevadas a buscar un método ético que –fiándose sólo de la razón común y de la experiencia común de la humanidad– pudiera pretender una aceptación universal por parte de todas las sectas» (*Outlines*, p. 157). [...] [Este método] Reveló, ante todo, el «deber» moral característico, el «deber» de la obligación, no reducible a conceptos no morales ni parafraseable en función de dichos conceptos, pues es una «noción elemental», y, de esta manera, también desde el comienzo lo característico de la moralidad. Así pues, el progreso de la filosofía moral y la moralidad misma coinciden. Además, puede haber consenso racional en amplias áreas: aquellas en las que el civilizado está de acuerdo respecto de lo que constituye la justicia, la prudencia y la benevolencia, sobre la base de principios que ninguna persona racional puede negar, principios que hacen explícitos los requerimientos del «deber» moral. Lo que no proporciona es razón alguna, sea la que sea, para otorgar a este “deber” característico un lugar central en nuestras vidas prácticas (MacIntyre 1990 177-178)”.

¹² MACINTYRE, A., “The Privatization of Good”, en *The Review of Politics*, 42:3 (1990); pp. 344-361.

El siguiente paso, con vistas a poder tratar de una objetividad de la moral, sería la posibilidad de acceder a una forma verdadera, una visión que supera la visión subjetiva. MacIntyre cree que las personas tienen una capacidad innata para descubrir y formular preceptos que guíen la acción, unos preceptos que Tomás de Aquino atribuye a la ley natural. Estos preceptos son reconocidos desde la capacidad innata que todo ser humano posee, aunque esta capacidad puede verse reducida por una mala educación y la adquisición de malos hábitos.

La racionalidad requiere que nos preguntemos qué buenas razones son las que interpelan la concepción de un desarrollo natural humano que se concreta en nuestras acciones y nuestras relaciones con los demás (Cunningham 2009 13). Los seres humanos son seres racionales y las potencialidades que necesitan desarrollar y ejercitar son dos: de naturaleza animal y racional. Para ello deben encontrar un lugar en el que se puedan dar la variedad de los bienes de su vida. Lo que hace que un bien sea realmente un bien es que su consecución conduce total o parcialmente al ser humano a su florecimiento, un florecimiento *qua* ser humano, que lo dirige hacia su fin específico (Cunningham 2009 46).

Si intentamos entender (reducir) nuestro cuerpo humano a un objeto físico, será imposible atender a cuestiones teleológicas. La teleología que se muestra en el cuerpo humano es una totalidad compleja que para autocomprenderse no puede explicarse exclusivamente en términos de composición fisiológica o física. Los filósofos medievales no pudieron dilucidar esta cuestión al carecer de insuficiente información sobre los materiales que componen el cuerpo humano. Los filósofos modernos no han atendido a esta cuestión porque consideran que los modernos descubrimientos en neurofisiología o bioquímica nos permitirán conocer de forma suficiente los materiales que componen el cuerpo humano, lo que provocara la disolución o superación de conceptos teleológicos. A pesar de estos avances, propuestas teleológicas continúan apareciendo en el ámbito filosófico con más fuerza si cabe y, si se me permite, creo que con pocas ansias de revancha y con el objetivo de pensar seriamente.

Dentro de esta antropología resulta de capital importancia la deliberación, una deliberación que precisa de los otros, y para lo que se precisa cumplir una serie de virtudes. En el caso de que no se aplicaran las virtudes y las normas que son esenciales para su práctica se dejaría de atender a dos aspectos básicos para la obtención del bien común: en primer lugar, sería deficiente en el desempeño de cualquier responsabilidad, la responsabilidad precisa de los otros; en segundo lugar, no se podría deliberar adecuadamente en relación a esas responsabilidades. Viviríamos con un vacío moral que no nos permitiría relacionarnos con nuestra propia estructura moral (en lenguaje zubiriano), siendo incapaces de conocer cómo hemos de relacionarnos y sin herramientas para poder exigir en las relaciones humanas lo mejor del otro (MacIntyre 1999 111).

El hombre que comparte el individualismo moderno no puede incorporar el carácter colectivo de esta búsqueda. No percibe la imposibilidad de buscar el bien en tanto que individuo. Para MacIntyre se precisa a los otros, tanto para la investigación como para lograr mi particularidad moral. Y para poder llevar a cabo esta investigación se deberá atender a unos preceptos mínimos, que regulen la convivencia, y que sean aceptados por todos los participantes. Estos preceptos darán lugar a los preceptos primarios, unos preceptos conformadores de los que enunciaremos cuatro características que son:

1ª universales en su planteamiento;

2ª inexcusables, son condiciones necesarias para cualquier investigación de tipo racional, y para poder realizar una excepción debe atenderse de forma justificada a una amenaza en la posibilidad investigadora;

3ª los mismos para todos;

4ª precondiciones de la investigación racional, y por ello no pueden justificarse desde la propia investigación. No pueden ser presupuestos y son el necesario punto de partida para cualquier investigación que busque la verdad sobre el bien. Son, en este sentido, los primeros principios para el razonamiento práctico. Y estos principios, que posibilitan la investigación práctica, son los preceptos de la ley natural.

Existen preceptos secundarios de la ley natural, aquellos mediante los cuales encuentran su aplicación los preceptos primarios en y para las circunstancias particulares. La aplicación de un precepto primario se dará a menudo en y a través de instituciones legal, social y culturalmente ordenadas que llevan a término ese precepto a través de mandatos secundarios.

Desde el momento en el que MacIntyre defiende la adecuación de los principios primarios a cuestiones particulares podríamos tratarlo como particularista, pero derivar que su particularismo lo separa del tomismo debiera tomarse con las debidas precauciones. Si su interpretación de Tomás de Aquino fuera aceptable encontraríamos que su particularismo se justificaría en la posibilidad de adecuación de los principios primarios a situaciones particulares. No se derivaría de ello que su particularismo condujera necesariamente a un relativismo (retomando la crítica inicial), puesto que todo precepto secundario, que atiende a la situación particular, debe ser acorde a los preceptos primarios. La relación entre los preceptos primarios y los preceptos secundarios requiere un tipo de explicación especial, y esa traslación puede dar problemas. Pero ello no conlleva que exista un relativismo en la propuesta. En todos los casos de controversia se apela a algún conjunto de primeros principios que proporcionan una justificación para sus pretensiones morales particulares.

Actualmente, la consideración otorgada a las apelaciones de los principios primarios de la ley natural es, al parecer, sólo la expresión de una más de las opiniones contendientes. Y ello puede ser una crítica a su propuesta: si la concepción de Tomás de Aquino acerca de los preceptos de la ley natural fuera cierta deberíamos esperar un grado de uniformidad de las creencias y juicios morales mucho mayor que el que de hecho encontramos: ¿no deberíamos esperar que la superioridad de esos preceptos se hiciera evidente, sin mucha dificultad, en la indagación y debates racionales? Será trabajo de futuro delimitar su propuesta y atender a sus fallas y logros.

Bibliografía

Berlin, I., “El Juicio Político”, en *Revista de Economía Institucional*, 5 (2001), pp. 109-122.

Berlin, I., *El mago del norte. J. G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*, Madrid: Tecnos, 2008.

Burke, E., *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, Madrid: Alianza, 2003.

Camps, V., Prefacio a “Tras la virtud” (Versión Española), MacIntyre, A., *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica, 2001.

- Cornwell, J., “MacIntyre on money”, *Prospect Magazine*, 20th October 2010 – issue 176.
- Cunningham, L., (ed.), *Intractable Disputes About the Natural Law: Alasdair Macintyre and Critics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2009.
- Gellner, E., *Lenguaje y soledad*, Madrid: Síntesis, 1998.
- Gómez Ochoa, F., *El conservadurismo liberal y la Restauración*, Cantabria: Universidad de Cantabria, 1995.
- Kirk, R., *Edmund Burke: A Genius Reconsidered*, Wilmington: Intercollegiate Studies Institute, 2009
- Knight, K. (ed.), *The MacIntyre Reader*, Cornwall: Polity Press, 1988.
- Knight, K., *Aristotelian Philosophy: Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre*, Cambridge: Polity Press, 2007.
- William Kristol, W.; Robert Kagan, R., *Interés nacional y responsabilidad global*, *Revista Internacional de Pensamiento Político*, I (2006), 45-67.
- Herrero de Miñón, M, *Tipología del pensamiento político conservador*, Sesión del 15 de enero de 2008 en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Disponible en <http://www.racmyp.es/docs/anales/A85/A85-12.pdf>.
- Hobsbawn, E., *Naciones y nacionalismo*, Crítica, Barcelona, 2000,
- Lleixà, J., “El conservadurismo”, *Manual de Ciencia Política*, Caminal Badía, M. (ed), Madrid: Tecnos, 2009
- MacIntyre, A., *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica, 2001.
- MacIntyre, A., “How Moral Agents Became Ghosts: Or Why the History of Ethics Diverged from that of the Philosophy of Mind”, *Synthèse*, 53, 1982
- MacIntyre, A., *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame: University of Notre Dame, 1988a.
- MacIntyre, A., “*Sophrosune*. How a virtue can become socially disruptive”, en, *Ethical Theory. Character and Virtue*, French et al. (eds.), Notre Dame: University Notre-Dame, 1988b, vol. 13, p. 1-11.
- MacIntyre, A., *Three Rival Version of Moral Enquiry*, Notre Dame: University of Notre Dame, 1990.
- MacIntyre, A., *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Chicago: Open Court, 1999.
- MacIntyre, A., *Ethics and Politics: Selected Essays, Volume 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- MacIntyre, A., “After Virtue after a Quarter of a Century”, en *After Virtue* (Third Edition), Notre Dame: University of Notre Dame, 2007.
- Mansfield, H., “Edmund Burke”, *Historia de la filosofía política*, Strauss, L; Cropsey, J. (eds), México: Fondo de Cultura Económico, 1993.

Marty, E.M., “Fundamentalism as a social phenomenon”, *Bulletin, The American Academy of Arts and Sciences*, 42/2 (Nov. 1988), pp. 15-29.

McLean, E.B. (ed.), *Common Truths: New Perspectives on Natural Law*, ISI Books, 2000

Núñez, P. y Espinosa, J. (coords.), *Filosofía y Política en el S. XXI: Europa y el nuevo orden cosmopolita*, Madrid: Ediciones Akal, 2009

Paine, Th., *Derechos del hombre*, Madrid: Alianza Editorial, 2008.

Perreau-Saussine, E., *Alasdair MacIntyre: Une biographie intellectuelle. Introduction aux critiques contemporaines du libéralisme*, Paris: Presses Universitaires du France, 2005.

Simmel, G., *Sociología, estudios sobre las formas de socialización*, Madrid: Alianza, 1986.

Tarnawski, E., “Edmund Burke y la Ciencia de la Política”, *Cuadernos de pensamiento político*, Octubre/Diciembre 2011, 101-134

Yepes Stork, R., “Después de Tras la virtud. Entrevista a Alasdair MacIntyre”, *Atlántida*, 4 (1990), pp. 87-95.

HERÁCLITO, LA COMPRENSIÓN COMO ACONTECIMIENTO

Juan Antonio Sala Puche
Universidad de Valencia

Abstract: In this paper the comprehension is considered like an event. The fragments of Heraclito are studied from this perspective. It's proposed to consider that in all act of comprehension there is an opposition. Comprehension takes place among, at least, two opposite points. In other words: without contradiction, there would not be any comprehension.

Keywords: comprehension, contradiction, duality, value.

1. Antecedentes.

El presente ensayo se fundamenta en dos premisas iniciales: la primera, toda comprensión se da con carácter temporal, sucede en el tiempo; la segunda, toda comprensión se da en un individuo determinado, sucede ligada a él (sin individuo no habría comprensión). Por esta razón cada individuo quedará comprendido como lugar donde la comprensión acontece.

Ahora bien, no toda comprensión tiene por qué ser acertada. Cuando comprendemos podemos equivocarnos los errores acontecen. Desde esta perspectiva, cabe considerar el error como un suceso posible que solo puede tener lugar dentro de la comprensión realizada por un individuo, acontecida en él y en un tiempo dado. Los errores aparecen y, si es posible, se corrigen. Pero, para que aparezca un error la comprensión tiene que estar ya dada ahí en el tiempo y en beneficio de alguien. En consecuencia, el juicio acerca de la comisión de un error solo puede emitirse respecto de aquellos que emplean su tiempo comprendiendo y solo lo podrá emitir quien, a su vez, también se encuentre comprendiendo.

Huelga decir que todo aquel que se encuentre leyendo o escuchando un discurso se encontrará comprendiendo. Ahí podrá acontecer un error. Por lo que distinguiremos dos instancias en un mismo juego de lenguaje o dos juegos de lenguaje distintos: uno, aquel que persigue comprender un texto; y otro, el que juzga acerca del error cometido en la comprensión realizada. Y debemos advertir que sin la primera instancia no podrá tener lugar la segunda. Todo juicio acerca de lo erróneo versará sobre una comprensión ya realizada en el tiempo (al igual que un juicio sobre el carácter delictivo debe versar sobre unos hechos ya realizados: no cabe dictar una pena sobre hecho futuro).

Pues bien, el hilo conductor del presente ensayo persigue desentrañar el esquematismo lógico de la comprensión que acontece en primera instancia. Dicho de otro modo, nos abstendremos de juzgar acerca de lo erróneo que pueda acontecer en la comprensión realizada.

Como ya se ha expuesto, cualquiera que se encuentre frente a un texto y lo trate como tal, y con esto quiero decir que no abandone su lectura, se encontrará comprendiéndolo. Y ello aunque la atribución de significado semántico no acontezca o suceda desatinadamente. Insisto, tanto si se domina el idioma en el que se encuentra un texto como si no, la comprensión sucede. Y solo sobre la comprensión acontecida podrá desarrollarse con posterioridad el juego de lenguaje encaminado a juzgar acerca del acierto o desacierto, la profundidad o superficialidad, la claridad u oscuridad, incluso la belleza o la utilidad de la comprensión realizada. En definitiva, juzgar acerca de su valía.

En conclusión, la presente exposición no persigue asumir esa posición judicativa, sino estudiar cómo sucede la comprensión, cómo es posible que acontezca la comprensión ahí ya dada en el tiempo. Y la respuesta que se indagará tiene como base o fundamento las dos premisas con las que he comenzado este ensayo (toda comprensión acontece en el tiempo y en un individuo concreto, en aquel en beneficio del cual la comprensión sucede).

Con tales antecedentes, este trabajo constituye una propuesta para interpretar los fragmentos de Heráclito de forma que en ellos quepa desvelar el esquematismo lógico que sustenta la comprensión. Pero antes nos detendremos a distinguir entre la comprensión y el conocimiento.

2. Comprender no equivale a conocer.

Si bien los conocimientos son verdaderos (pues en caso contrario nada se sabría), la comprensión no tiene por qué ser verdadera. Comprendemos tanto los enunciados falsos como los verdaderos. La verdad o falsedad de un enunciado presupone su comprensión. Solo de los enunciados que comprendemos podremos determinar su valor de verdad o falsedad. Pero con ello ya nos encontraremos emitiendo un juicio en segunda instancia. Con carácter general, distinguir lo verdadero de lo falso persigue eliminar los posibles errores cometidos en la comprensión que se realiza en primera instancia.

Insisto una vez más, no se pretende dirimir el acierto o la verdad de lo enunciado, sino su comprensión. Por esta razón quizá sea más interesante la comprensión de lo falso que de lo verdadero. Si la verdad puede considerarse como el valor determinante del conocimiento, entonces la profundidad o superficialidad podría considerarse como el valor que determina la comprensión acontecida. Uno puede saber mucho y, sin embargo, tener una comprensión superficial de lo que sabe. Y también uno podría tener una comprensión profunda de una idea que pudiera ser falsa. Cabría ilustrar lo dicho con un par de ejemplos. Resulta fácil saber que el enunciado «pienso, luego existo» es verdadero, pero esto no significa comprender su relevancia en la tradición filosófica occidental. También cabe comprender con mayor o menor profundidad la idea del eterno retorno de lo mismo, tan apreciada por Nietzsche, y sin embargo considerarla falsa. Otro ejemplo sencillo, saber que las categorías kantianas son doce no significa comprender el porqué de ese número y no otro.

Por una parte, se puede carecer de una comprensión que dé razón de aquello que uno sabe. Por otra parte, comprender de forma inadecuada también supondrá carecer de conocimientos, pues quien comprende de forma errónea ignora, desconoce la comprensión adecuada.

Con lo expuesto hasta aquí, nos encontramos en el inicio de la lectura de los fragmentos de Heráclito, pues con este ensayo se propone ubicar su pensamiento dentro del ámbito que dilucida la problemática de la comprensión. Con fundamento en los fragmentos de Heráclito se tratará de responder a preguntas tales como: ¿en qué consiste comprender? o ¿cómo se despliega la tarea de comprender? Con este propósito se ha seleccionado determinados fragmentos con los que se persigue ilustrar la tesis de que el discurso de Heráclito busca una comprensión profunda de todo lo que sucede. Comprensión que no excluye la contradicción, más bien al contrario, las palabras de Heráclito enseñan que sin contradicción nada quedaría comprendido.

Comenzaremos por el fragmento 40 puesto que nos permite situar las palabras de Heráclito dentro del ámbito que antepone la comprensión frente a la acumulación de conocimientos acerca de muchas cosas (suma lógica del mayor número de verdades): “Frag. 40. La erudición no enseña a tener inteligencia. En efecto (la) habría enseñado a Hesíodo y a Pitágoras, y también a Jenófanes y a Hecateo”. (Cornavaca 2008 209).

En este fragmento ya se advierte la diferencia entre el saber mucho y el comprender. De forma precisa el *tener inteligencia* queda apreciado como lo digno de aprender, lo que debiera ser enseñado, aquello

a lo que debiera dirigirse el discurrir del pensamiento. Sin embargo, el saber muchas cosas (erudición (*polymathie*) significa «el aprender muchas cosas») no equivale a tener inteligencia, no presenta la misma valía que comprender: sin comprensión podría haber conocimiento de muchas cosas, pero no verdadera sabiduría (*nóos*, inteligencia).

En resumen, en las palabras de Heráclito encontramos esta distinción entre comprender y conocer. Y las palabras de Heráclito otorgan más valor al comprender que al saber, por lo que surge la pregunta acerca de qué debería entenderse por comprender (pues no equivale a conocer). ¿Cómo alcanzar ese comprender del cual Heráclito dijo que es la suprema perfección? Pero antes de abordar estas cuestiones, comentaremos los fragmentos que permiten entender a Heráclito como un pensador que vinculaba toda comprensión al agente que se encuentra comprendiendo y para el cual la comprensión sucede en su beneficio.

3. La vinculación de la comprensión con el agente que se encuentra comprendiendo.

En este epígrafe se propone considerar el comprender como perteneciente al conjunto de lo que denominaríamos tareas. Las tareas se realizan. Realizar una tarea consistirá en procurar que ocurra algo, procurar que suceda aquello por lo cual uno asume la tarea.

Viajar, cantar, escribir, limpiar, comer, leer, hablar y escuchar, pintar, esculpir, votar, cocinar, tejer, jugar, recitar un poema, contar un chiste, consolar, repartir, ordenar, caminar, etc., todas estas palabras son usadas aquí para expresar distintas tareas. En cada una de ellas se encontrará alguien atareado, ya que si no hubiera alguien realizándolas, las tareas no se darían en el tiempo, las tareas no ocurrirían. Realizar (comprendido también como tarea) significa que alguien haga que algo adquiera realidad. En conclusión, bien podría definirse al ser humano como un animal atareado, animal que asume tareas.

Ahora cabría objetar desde las palabras de Heráclito que el comprender no consiste en una tarea cualquiera, comprender sería la tarea más digna, fundamento de cualquier otra tarea. Sin embargo, no parece que consista en una tarea muy compleja, pues en los siguientes fragmentos no se encuentra ningún reproche a las tareas que realizan los asnos, los cerdos y las aves de corral: “Frag. 9. Los asnos prefieren la basura al oro” (Cornavaca 2008 183); Frag. 13. Los cerdos sienten mayor placer en el cieno que en el agua pura (Cornavaca 2008 187); Frag. 37. Los cerdos se lavan en cieno y las aves de corral con polvo y ceniza (Cornavaca 2008 207).

Estos animales actúan según su naturaleza, se mueven comprendiendo puesto que saben lo que prefieren y lo encuentran. Realizan sus propias tareas. Incluso en estos casos la comprensión de lo preferido no podría darse sin alguien comprendiendo (en otras términos, no cabría atribuir comprensión sin el otorgamiento de posición subjetiva). Nótese que esta atribución de carácter subjetivo no solo fue realizada por Heráclito a los animales, sino que se caracteriza por la ausencia de reproche alguno.

Esta atribución de posición subjetiva sitúa al agente como sujeto que comprende o como lugar en el que acontece la comprensión y con ella queda reforzada la tesis de que las palabras de Heráclito perseguían dilucidar cómo acontece el hecho de encontrarse comprendiendo.

Ahora bien, también es cierto que son numerosos los fragmentos en los que Heráclito reprochaba a la mayoría de los hombres una comprensión defectuosa o, directamente, que nada comprenden:

Frag. 1. Los hombres resultan incapaces de entender el *lógos* este que siempre es, tanto antes de haber(lo) escuchado como después de haberlo escuchado por primera vez. En efecto, ya que todas las cosas llegan según el *lógos* este, se semejan a inexpertos, aunque tengan la experiencia de palabras y obras tales cuales yo estoy exponiendo, al distinguir cada cosa según naturaleza y declarar cómo es. Pero a los demás hombres se les ocultan cuantas cosas hacen mientras están despiertos, tal como se olvidan de cuantas cosas (hacen) durmiendo (Cornavaca 2008 175).

Frag. 2. Por eso hay que seguir lo común [esto es, a lo general; en efecto, común es general]; mas a pesar de que el *lógos* es común, la mayoría vive como si tuviera un pensamiento particular (Cornavaca 2008 177).

Frag. 17. [En efecto] no comprenden estas cosas la mayoría, cuantos se encuentran (con ellas), ni conocen, aunque las hayan aprendido, mas les parece (Cornavaca 2008 191).

Frag. 19. (Algunos...) quienes no saben ni oír ni hablar (Cornavaca 2008 193).

Llegados a este punto procede indagar qué cabría entender por comprender, para aproximarse siquiera a lo que pudiera ser considerado como el pensar de Heráclito. La tarea pendiente de acometer consistirá en indagar las razones de esta posición atribuida a Heráclito. ¿Por qué descalificó Heráclito el vivir como si se tuviera un pensamiento particular? ¿Por qué la mayoría de los hombres, a diferencia de otros animales, yerran cuando comprenden?

4. ¿En qué consiste comprender?

Comenzaremos a responder esta pregunta citando el fragmento 7: “Frag. 7. Si todos los seres se convirtieran en humo, las narices los distinguirían” (Cornavaca 2008 181).

Este fragmento consiste en una implicación cuyo antecedente está formado por una suposición imposible (que todas las cosas se convirtieran en humo), y un consecuente comprensible: en ese supuesto las cosas se discernirían mediante la nariz. Según la definición lógica del implicador, cuando el antecedente es falso (carece de valor) entonces se ha de buscar lo valioso en el consecuente. Este enunciado encamina a indagar cómo quedarían comprendidas las cosas mediante las narices, por medio del sentido del olfato. (Precisamente el enunciado mueve a pensar con fundamento en su falsedad, no persigue su contrastación sino su comprensión). Comprender una implicación y atribuir el valor de falsedad al antecedente conlleva que lo valioso solo podrá ser buscado en el consecuente. Si la implicación presenta valor (y así sucede, puesto que en otro caso no habría sido expresada) lo presentará en el consecuente: las narices distinguen.

Como ya ha quedado expuesto en el comienzo de este trabajo, la tarea indagatoria fundamental consiste en comprender *todas las cosas que son (tà ónta)*, y en la hipótesis propuesta en el fragmento citado el consecuente establece que habrá que hacerlo con la nariz. Aquí surge la pregunta siguiente: ¿qué tarea debería abordarse mediante la nariz? Literalmente: discernir, distinguir. Por consiguiente, la tarea de comprender todas las cosas, en este supuesto, se realizaría con la nariz y consistirá en distinguir o discernir. Por consiguiente, comprender todas las cosas consistirá en discernirlas del mismo modo que con la nariz se distingue el humo. Y aquello que encontramos con la nariz en el humo bien cabría denominarlo aroma: distinguir cada cosa por su aroma, como si fueran de humo. Distinguir cada cosa por su valor, pues el aroma dará su valía al humo que de este modo quedará distinguido por la nariz.

Ahora nos encontramos comprendiendo la implicación expresada en el fragmento 7. Y en ella habría que distinguir de su contenido literal (que advierte de que si todas las cosas fueran de humo las distinguiríamos con la nariz) el sentido o la razón por la cual fue enunciada. Y no fue enunciada para prevenir al oyente de lo que pudiera suceder en un futuro si todas las cosas se convirtiesen en humo. Más bien al contrario, su comprensión nos ha llevado no a interesarnos por su verdad literal, dada por sabida, sino a considerarla como un supuesto ejemplar (la reducción de todas las cosas a humo) a través del cual se desvela en qué consiste comprender. Cabría decir que en ello reside el valor del fragmento, su sentido. En otras palabras, el fragmento es apreciado (al menos por el autor de estas palabras) por ofrecer una figura que ilustra en qué consiste el comprender. Y comprender consiste en distinguir o discernir, tal y como distinguimos con la nariz el aroma en el humo (ni con la vista ni con el oído podríamos distinguir del humo su aroma). Ahí radica la razón de valer del consecuente.

Precisamente el término griego que usó Heráclito y que expresa aquello que realizaría la nariz si todas las cosas se convirtieran en humo es *diagnoien*, que en este fragmento es traducido por distinguir (palabra compuesta a cuya familia pertenecen las palabras españolas «diagnos» y «diagnóstico»). Ninguna objeción respecto a la traducción realizada por el traductor del fragmento. No se trata de proponer una traducción más atinada, sino de profundizar en el significado que cabría atribuir al acto de discernir partiendo del significado de la palabra griega *diá*. Es decir, proyectaremos el significado del término *diá*, que como palabra puede consistir en un adverbio o una proposición, otorgando sentido a su función como prefijo de la palabra *gnoien*.

La palabra *diá* como adverbio significa a través; separadamente; en dos partes, en pedazos; entera, totalmente. Y como preposición, a través de, por, por entre; entre; a distancia de, con intervalo de; a lo largo de, por extensión de; por, durante, mientras, a lo largo de, al cabo de, hasta; a distancia o con intervalo de; por medio o mediación de; con, en, entre; en virtud de, por obra o merced de, a causa de... Y todavía continúa la entrada del diccionario bilingüe *Manual (griego clásico-español)*, de la editorial Vox. En resumen, como adverbio califica el verbo expresando separación, dos partes, y como preposición significa encontrarse entre. Por lo tanto, como palabra, al término griego *diá* cabría atribuirle el significado de encontrarse (sucediendo) entre dos partes (por ejemplo, entre aquí y allí, entre esto y aquello, etc.)

Sobre la base de este significado se propone interpretar el significado que cabría atribuir al uso de esas mismas letras como prefijo o como parte de una palabra compuesta. Precisamente, como prefijo lo encontramos en la palabra española «*diapasón*», útil usado para afinar los instrumentos musicales que con su forma de «u» ilustra perfectamente lo que sucede entre dos extremos, lo que ocurre a través de ellos o lo que se da con intervalo. Pues bien, al significado de este prefijo que cabría entender como lo que se da entre extremos (aquí y allí, por ejemplo) habrá que añadir el de la palabra *gnosis* (*gnoien*), que significa conocimiento o facultad de conocer. De esta manera, por *diagnosis* (*diagnoien*) cabría entender la acción o tarea de aplicar la facultad de conocer a lo que sucede entre o a lo que se da con intervalo. Dicho con otras palabras, distinguir o discernir, como acción que da razón del comprender, etimológicamente sugiere asumir la tarea de aplicar la facultad de conocer a lo encontrado entre dos. Sin esta dualidad, sin ese dos entre lo que se trata de comprender es encontrado, no habría comprensión posible. Toda comprensión consistirá en determinar aquello que sucede entre dos, por ello comprender equivaldrá a distinguir, equivaldrá a saber apreciar la diferencia o la razón del diferenciar entre dos. Si nombramos con el término «uno» lo que ha de quedar comprendido, entonces habría que afirmar que todo «uno» para quedar comprendido como unidad se dará por necesidad lógica entre «dos». De esta manera y con fundamento lógico el «uno» quedará distinguido de lo «otro». Un extremo se distinguirá de otro extremo, y si entre dos extremos se encuentra algo que ha de ser comprendido, el algo comprendido que niega a ambos extremos, a su vez, se constituirá como la negación del carácter de extremo. El uno es la negación del dos, lo comprendido con independencia de dos extremos constituirá la negación de ambos extremos. Donde se distinga «uno» por necesidad lógica se encontrará «lo otro».

Por consiguiente, distinguir consistirá en determinar una dualidad. El término «comprender», según esta interpretación, sugiere no el dar con el ser estático de un supuesto objeto al que la intención se dirige, sino el dirigir la capacidad de conocer a averiguar aquello entre lo que se encuentre lo que se pretende comprender: determinar los lindes entre los que se da lo que ha de quedar comprendido.

Distinguir consistirá en determinar una dualidad, (determinar ese «entre» entre lo que se encuentra lo encontrado). Distinguir dos extremos, pues lo encontrado ya comprendido aparecerá distinguido como uno entre dos. Mejor dicho, distinguido como uno de dos, puesto que de al menos dos se distinguirá uno. Expresado de forma escueta: sin dos, no habría uno.

Desde esta perspectiva al acto de distinguir habrá que otorgarle carácter constitutivo. Cuando algo queda distinguido, lo así determinado aparecerá como resultado del acto de comprender efectuado mediante la constitución de una dualidad: distinguiendo aparecerán al menos dos (lo distinguido y aquello de lo que se distingue). Toda distinción aparecerá con fundamento en la comprensión de esta dualidad constituyente. En ese único acto que acontece aparecerá lo uno determinado como lo distinguido: aparecerá el uno entre dos. En consecuencia, si el comprender se fundamenta en el distinguir (si la tarea de comprender se realiza distinguiendo), la comprensión aparecerá allí donde en una única ocurrencia aparezca lo uno diferenciado de lo otro, aparezca algo uno porque también aparece algo otro (el uno en el dos y el dos como uno y otro).

A todo lo dicho hay que añadir que comprender literalmente significa abarcar: quien comprende abarcará lo comprendido. Los dos extremos entre los que acontece aquello que es comprendido quedarán de este modo entendidos como los lindes que no pueden ser rebasados. Por lo tanto, el discernir como acto de comprensión consistirá en saber distinguir aquello que abarca o envuelve lo que ha de quedar comprendido. De esta manera, el dos (los dos extremos) quedarían comprendidos como el lugar en donde encontrar uno (uno cualquiera de los dos extremos o aquello que se encamina hacia cualquiera de ellos). Por consiguiente, comprender también significará saber lo que envuelve lo encontrado, lo que lo determina o limita.

Esta dualidad aparecida fundamentará la determinación de lo encontrado en el lugar en el cual se da. Comprender significará el aparecer del dos, la instauración del dos, quien comprende sabe de una dualidad porque al comprender distinguirá mediante la dualidad. Quien comprende distingue, y quien distingue sabe acerca de una realidad dual: lo distinguido y aquello frente a lo que se distingue, y que de igual forma quedará distinguido. En definitiva, al distinguir siempre quedarán dos elementos distinguidos: en uno se encontrará la razón de la distinción y en el otro, la ausencia de aquella razón por la cual ha acontecido la distinción. Y entiendo que, según Heráclito, a este discernimiento habría que aplicar la facultad de conocer.

Ahora continuaremos con un nuevo fragmento, el 54, el cual ilustra la comprensión dada entre opuestos: “Frag. 54. La armonía invisible es más fuerte que la visible” (Cornavaca 2008 223).

Este enunciado ya presenta de forma precisa la dualidad que sustenta la comprensión, ya presenta extremos enfrentados, pues mediante la introducción de la negación queda distinguido lo visible y lo no visible. También desvela una inclinación de valor, la armonía invisible vale más que la visible. Armonía frente a disarmonía, y entre ellas más valiosa la armonía, al menos de momento. Y ahora, respecto de la armonía (que vale más que la disarmonía) más valiosa la invisible. ¿Por qué?

Este fragmento ya muestra lo que trata de decir. Solo quien con carácter previo pretenda encontrar valor entenderá que la armonía invisible es más valiosa que la visible. El fragmento no enseña qué ha de entenderse por valioso, sino que indica o señala hacia lo que ha de ser encontrado por aquel o aquellos cuyo ser de forma inmanente está orientado hacia lo valioso. Las palabras advierten de que lo valioso distinguido y encontrado tendrá que presentar el carácter de lo no visible. En lo encontrado ha de presenciarse lo no visible y en ello, la armonía, o viceversa. Dicho de forma simple, los colores se ven, los valores no (el oro puede verse con los ojos, su valor no). El fragmento literalmente indica lo que ha de ser buscado: la armonía no visible.

Quien comprende, distingue. Por lo tanto, quien persiga comprender deberá distinguir lo no visible de lo visible y la armonía de la disarmonía. Y de entre estos opuestos deberá discernir lo valioso, deberá saber que es lo que más vale: lo no visible frente a lo visible, la armonía frente a la disarmonía. En otras palabras, las narices frente a los ojos (Heráclito frente a Aristóteles).

Comprender ahora no consistirá solo en dirigir la capacidad de conocer hacia lo que se da entre dos, sino que para comprender habrá que distinguir de entre esos dos que ahí se dan cual de ellos presenta más valor. La búsqueda de lo valioso dará razón de la comprensión acontecida.

Y ahora consideraremos que el humo en el fragmento 7 está por lo portador de valor; el humo para Heráclito valía más que el oro, respecto del cual ya advertía: “Frag. 22. quienes buscan oro cavan mucha tierra y encuentran poco” (Cornavaca 2008 195). De ahí que la nariz quede apreciada como órgano de discernimiento y el desprecio hacia la mayoría de los hombres que, al no saber dirigirse hacia lo valioso, buscan mucho y encuentran poco.

¿Por qué las narices? Pues, porque las narices no permanecen indiferentes frente a lo que huelen. Mediante la nariz sabemos del valor, agradable o repulsivo, de lo que olemos, ella nos lo da a conocer. No cabría separar el olor de su repulsión o aceptación. Y por consiguiente en el humo se encontrará el aroma, su valía, aquello por lo que merecerá la pena acercarse o alejarse de él cuando sea olido.

A modo de recapitulación convendría recordar los pasos que nos han traído hasta aquí:

Primer paso: la tarea fundamental para el ser humano consiste en comprender. Esta tarea es distinta del saber de muchas cosas que no profundiza en lo que comprende.

Segundo paso: comprender es distinguir o discernir.

Tercer paso, consecuencia del anterior: llegar a comprender supondrá el dirigir la facultad de conocer a aquello entre lo que se encuentre lo que ha de quedar comprendido.

Cuarto paso: aquello que abarca lo que ha de llegar a ser comprendido constituye dos extremos opuestos e instaura la dualidad. Como opuestos, lo uno quedará distinguido de lo otro, lo limitado de aquello que lo limita. De esta manera la facultad de entender discernirá los extremos que dan razón de lo encontrado, de ahí el valor por el que cabe apreciarlos: los extremos valen porque a través de ellos se llega a comprender.

Quinto paso: un extremo ha de valer más que el otro; en un extremo se presenciara el valor que en el otro se encontrará ausente.

Sexto y último paso: la presencia de la armonía invisible es más valiosa que su ausencia.

La presencia de lo valioso es más valiosa que su ausencia: presenciar lo valioso constituye en sí el encuentro con lo que se hace valer, constituye la razón del movimiento buscador. Por consiguiente, cabe entender como una tautología el afirmar que la presencia de lo valioso es más valiosa que su ausencia, puesto que la presencia acontecida mostrará la razón del uso de la palabra «valor» para expresar lo encontrado, en caso contrario nada pretenderíamos presenciar. Determinar lo presenciado equivale a la determinación de algo por razón del valor que en ello se encuentra. Ese valor consiste en la razón del aparecer de lo encontrado y, por consiguiente, del encontrarse frente a ello.

En otras palabras, si el movimiento gobernado con lógica no se dirigiera a presenciar lo valioso, no quedaría determinado por su relevancia: no se movería. El movimiento de búsqueda da razón de lo valioso y lo valioso da razón del movimiento buscador. Valioso significa lo que quiere ser presenciado, encontrado, albergado. En definitiva, en este contexto «valor» significa razón del movimiento: *lógos*. Tanto del movimiento que pretende comprender como del movimiento que ha de quedar comprendido, ambos movimientos relevantes por razón del *lógos*.

De este modo, por un lado quedará determinado el valor de lo encontrado (en lo presenciado se hallará la razón del movimiento). Por otro lado, quedará sabida la presencia o ausencia de ese valor en cada uno de los extremos: en uno el valor se presenciara (por ejemplo, la armonía) y en el otro el valor estará ausente (en este caso, la disarmonía). La cercanía o lejanía dada entre extremo opuestos mostrará la valía de lo que así quedará comprendido o abarcado.

Para acabar añadiré que quienes no supieran (cabría añadir *a priori*, valga el anacronismo) de estos valores (a quien no afectaren estos valores) no alcanzarán a comprender, por mucho que escucharan y

leyeran las palabras de Heráclito. Y el comprender será la suprema sabiduría o perfección porque permitirá saber acerca de lo más valioso y, por consiguiente, también de su opuesto, de lo que nada vale.

En consecuencia, el siguiente paso perseguirá comprender dirigiendo la atención hacia lo valioso que cabría encontrar entre extremos enfrentados (extremos presupuestos o sabidos por quien comprende y que darán razón de la comprensión acontecida).

4. Lo valioso, fuego que fluye entre los extremos que lo comprenden.

Comenzaremos este epígrafe retomando tres ideas ya expuestas: primera, que los animales comprenden en tanto saben encontrar lo que buscan; segunda, que la mayoría de los ser humanos, a diferencia de los animales que citó Heráclito, no alcanzan a comprender; y tercera, comprender atinadamente consistirá en discernir lo valioso que se da entre extremos.

A estas tres premisas añadiremos dos consideraciones de carácter general: lo valioso acontece o pertenece al conjunto de eventos que aparecen y desaparecen; lo valioso se da para alguien que lo aprecia. En otras palabras, si lo valioso no fuera apreciado por alguien el valor desaparecería o ni siquiera llegaría a aparecer (por ejemplo, el valor del oro).

Y aún cabría advertir que alcanzar a comprender también presentará su propio valor. El comprender puede considerarse en sí como algo valioso, algo digno de ser alcanzado. Pues a quien no aprecie comprender, aquello para los que el comprender no les resulte valioso, no les preocupará rectificar una comprensión deficiente. Además, el comprender considerado como algo valioso sucederá en el tiempo, aparecerá para desaparecer. Y este comprender, de por sí apreciado, consistirá en atender a lo valioso que se da a conocer en este aparecer y desaparecer de lo que sucede (en el que también ha de aparecer esta comprensión). De ahí que el comprender que pretende abarcar todas las cosas se dirija a entender el aparecer y desaparecer de lo que sucede, su valía.

Y ahora consideraremos el fuego como el elemento que en los fragmentos de Heráclito muestra este aparecer y desaparecer de lo valioso:

Frag. 30 A este mundo, el mismo de todos, no lo hizo ni uno de los dioses ni uno de los hombres, sino que siempre era, es y será fuego siempre viviente, que se enciende según medida y se extingue según medida (Cornavaca 2008 201).

Frag. 90. Intercambio de fuego (son) todas las cosas, e (intercambio) de todas las cosas (es) el fuego, tal como (lo son) del oro los bienes y de los bienes el oro (Cornavaca 2008 255).

Frag. 64. Mas a todas las cosas las gobierna el rayo... (Cornavaca 2008 233).

El fragmento 90 expresa una analogía entre el fuego y el oro (cuyo valor está dado por sabido en todo ser humano). El fuego se relaciona con todas las cosas al igual que el oro con los bienes. La razón de esta última relación radica en la determinación del valor de los bienes. Por consiguiente, el fuego, como intercambio que es de todas las cosas, dará razón del valor que cabe encontrar en ellas.

En el fragmento 30 ya se encuentra comprendido el fuego como lo siempre viviente que se enciende según medida y se extingue según medida. El fuego queda distinguido entre extremos porque se enciende y se apaga, aparece y desaparece según medida. Dicho de otro modo, comprendemos el fuego porque comprendemos su aparecer entre opuestos, uno el encenderse y otro el apagarse. Y por analogía, esta comprensión del «fuego» como lo que se da entre el encenderse y apagarse bien puede extenderse a lo valioso que aparece y desaparece según medida.

Por otra parte, las palabras de Heráclito también afirman que el fuego siempre *era, es y será*, pues no ha sido creado ni por los dioses ni por ser humano alguno. En consecuencia el mundo es fuego o, dicho con otras palabras, sin fuego no habría mundo; sin dioses sí podría haberlo y sin hombres, también. De esta manera aparece un nuevo par de extremos opuestos que comprenden el fuego. Desde

un extremo, el fuego quedaría comprendido como aquello que siempre está ahí, lo que no aparece ni desaparece pues siempre está presente; desde el extremo opuesto, quedaría comprendido como lo que aparece y desaparece, no permanece. Para comprender esta diferencia podría confeccionarse un par de listas: una de cosas que aparecen y desaparecen como la llama de una vela, o una palabra pronunciada; y la otra de aquello que siempre está ahí presente como el suelo que pisamos, o el aire que respiramos, etc. En la confección de estas listas lo relevante consistiría en la aplicación del criterio no en el acierto de su composición. Precisamente el sol bien podría entenderse comprendido como integrante de ambas listas, algo que siempre está apareciendo y desapareciendo.

De este modo el fuego siempre viviente queda discernido por su fluir entre aquello que siempre está ahí (pues no lo ha creado ni los dioses ni los hombres) y lo que se enciende y apaga según medida. Y por medida cabe entender valía, comprenderemos lo que se da según medida de forma equivalente a lo que se da por razón de su valía; la valía equivale a la medida de lo que se da. En consecuencia, este mundo es fuego siempre viviente que se enciende y apaga por razón de su valía. El valor de lo que se da en el mundo, en todas las cosas del mundo, se enciende y se apaga como fuego. No solo como si fuera fuego, sino que el fuego, que se da según medida, fundamenta el valor de todas las cosas; valor que también se dará según medida. En sentido literal, el fuego infunde su calor a todas las cosas. Y por analogía, el calor anima el movimiento de todo lo que es. A lo cual habría que añadir que el término griego «lógos» no solo significa palabra, discurso o razón, sino también medida, valoración o estimación. El término «valor», entendido como expresión, indicará el criterio con el que se da a conocer el aparecer y desaparecer de lo valioso.

Volviendo al sentido literal de las palabras de Heráclito cabría considerar el calor y la luz como valores del fuego. Apreciamos el fuego por el calor que presenciamos al acercarnos a él y por la luz que emite. La medida dará a conocer aquello que fluye entre opuestos. En un extremo el calor más intenso y la luz, en el otro el frío y la oscuridad. Respecto del fuego, la medida determinará el calor y la luz ahí encontrados. Ahí descubriremos el movimiento de incremento o decremento de luz y calor (para ello bastaría con acercarse o alejarse de cualquier fuego, o esperar a que crezca o mengüe). Por la misma razón cabe advertir que los valores fluyen al igual que la intensidad de luz y calor del fuego, o como la del sol a lo largo del día.

Ahora consideremos por un momento que nos encontráramos frente a una vela encendida. ¿Puede predicarse de la luz y el calor la quietud, tal y como la predicamos de una silla, por ejemplo? ¿Puede predicarse la quietud de la llama de la vela? En resumen, ¿en qué consiste comprender la llama de la vela, comprender ahí el fuego que se da en la vela? Ahí el fuego persistiría en sí siendo el mismo fuego, la misma llama. Pero su estar ahí habría comenzado por aparecer donde no había llama alguna. La llama se enciende y siendo cierto que permanece, también es cierto que acabará por apagarse. La llama permanece transcurriendo entre su encenderse y apagarse. En consecuencia, la llama encendiéndose se apaga: al encenderse se mueve hacia su apagarse. Radicalmente, en un instante dado la llama se enciende y se apaga: transcurre. Se mueve porque se enciende y porque se mueve encendiéndose se apaga. Y transcurre siendo la misma. Este transcurrir se opone a la permanencia de la llama. Comprendemos el transcurrir de la llama porque se enfrenta a su opuesto: la permanencia. Precisamente, porque es la misma permanece como unidad y en ella se sostiene el aparecer de lo que ha de desaparecer. La llama como unidad sustenta el transcurrir de la luz y del calor, que dan la medida de la llama. De forma radical, habrá que afirmar que no solo transcurre la luz y el calor, sino también la llama, puesto que si la luz y el calor nos dan la medida de la llama, entonces la llama transcurre. En consecuencia, la llama que está quieta transcurre. De esta manera la supuesta llama que veríamos ahí encendida ha quedado comprendida entre la quietud y lo que transcurre o fluye, al igual que entre el encenderse y el apagarse. Desde cada extremo la llama queda comprendida, pero la

comprensión surge de la confrontación de los mismos, la comprensión surge del dinamismo abarcado entre ambos extremos, dinamismo a su vez comprendido por la relación polémica o de oposición de los extremos. La llama que fluye reposa: “Frag. 84a. Mientras cambia, reposa” (Cornavaca 2008 249). Porque se enciende se apaga.

Al hilo de las palabras de Heráclito añadiré que la llama pertenece al fuego que siempre está ahí como *lógos* que todo lo abarca. Al igual que he comprendido la luz y el calor por su aparecer y transcurrir sostenido por la presencia de la unidad de la llama, ahora comprenderé la llama por su aparecer y desaparecer sostenido por ese *lógos* que todo lo abarca y que Heráclito comprendía como fuego. En ningún caso desaparecerá aquello que da razón de todo lo que aparece para desaparecer, el fuego al que pertenece esta llama. La oposición radical se da entre lo que permanece y siempre ha estado ahí pues no lo ha creado ni hombre ni dios alguno, y aquello que aparece para después desaparecer y se da a conocer según este encenderse y apagarse de todas las cosas. Sin lo uno no habría lo otro, y viceversa. Sin lo que siempre está ahí permaneciendo (fuego) no habría el encenderse y apagarse de lo que aparece (fuego). Lo que permanece sostiene lo que aparece y desaparece, y esto último sostiene por la misma razón lo que permanece, puesto que permanece según medida. Por todo ello, cabría decir que el fuego permanece encendiéndose y extinguiéndose. El fuego permanece apareciendo y desapareciendo.

En consecuencia, toda comprensión nace o aparece con fundamento en una relación entre opuestos. Y esta relación entre opuestos bien podrá comprenderse mediante otros opuestos. Por ejemplo, la concordia o la discordia: la comprensión puede aparecer con fundamento en una relación armónica entre opuestos o, por el contrario, en una relación de discordia entre opuestos. En definitiva, toda comprensión consistirá en abarcar mediante extremos opuestos, los cuales darán razón de lo que aparece entre ellos y de esta manera quedará comprendido. Literalmente, comprender consiste en abarcar entre opuestos.

Como recapitulación de lo hasta aquí expuesto, cabría decir que, por un lado, la comprensión remite al encontrarse entre extremos enfrentados. Por otro lado, esta relación entre extremos requerirá dirigir la atención hacia la razón de esta oposición, lo valioso que da razón de ella: la comprensión que aparece con fundamento en esa oposición. Y desde esta perspectiva, una comprensión presentará una mayor riqueza en la medida que lo comprendido quede abarcado entre el mayor número de pares de opuestos, los cuales constituirán lo que cabría denominar un horizonte de comprensión. De este modo, la riqueza o la ausencia de ella aparecerá como un valor a presenciar en la comprensión realizada.

Y ahora, continuaremos esta indagación dilucidando cómo quedan comprendidos el ser humano y lo divino en los fragmentos de Heráclito.

5. El ser humano comprendido desde las palabras de Heráclito.

La cuestión que abordaremos en este epígrafe interroga acerca de cómo comprender al ser humano: ¿desde qué extremos opuestos habría que abarcar al ser humano? y, en ese caso, ¿cómo quedaría comprendido? No se persigue dilucidar la cuestión acerca de qué es el hombre. Por el contrario, la tarea a realizar consistirá en determinar cómo cabría comprender al ser humano según los pares de opuestos que encontramos en las palabras de Heráclito.

Comenzaremos esta exposición con apoyo en los siguientes fragmentos:

Frag. 1. [...] Pero a los demás hombres se les oculta cuantas cosas hacen mientras están despiertos, tal como se olvidan de cuantas cosas hacen durmiendo (Cornavaca 2008 175).

Frag. 2. [...] Por eso hay que seguir lo común [esto es, a lo general; en efecto común es general]; mas a pesar de que el *lógos* es común, la mayoría vive como si tuviera un pensamiento particular (Cornavaca 2008 177).

En estos dos fragmentos se hallan dos pares de opuestos: los despiertos frente a los dormidos y tener un pensamiento particular frente a seguir lo común (o participar de un pensamiento común). Ahí el hombre no está definido de forma inamovible, por ejemplo como animal racional. En estas palabras los hombres aparecen comprendidos como aquello que unas veces están despiertos y otras dormidos. Y entre el estar dormido y despierto sucede lo valioso o lo carente de valor: el olvidar lo que no debiera ser olvidado. También quedarían comprendidos porque la mayoría vive como si tuviera un pensamiento particular, frente al extremo opuesto que consistiría en vivir participando del *lógos* que es común. El ser humano aparece como lo que deviene entre esos extremos opuestos que lo dan a comprender.

Además, en cada uno de esos supuestos cabe destacar un extremo frente al otro por razón de su valía. Me parece evidente que según el fragmento 2 es más valioso seguir lo común que comportarse como si se tuviera un pensamiento particular. También, según el fragmento 1, resultará lo más valioso el estar atento para evitar que pasen desapercibidas las cosas que han de ser percibidas, evitar la ocultación de lo que no ha de caer en el olvido, como nos sucede mientras dormimos. El disvalor, como ya ha sido dicho, caerá del lado de aquellos que mientras están despiertos las cosas les suceden de forma oculta, olvidadas, les suceden sin atender al valor que se alberga en su transcurrir.

Estar despierto quedaría comprendido como la negación de la ocultación. Las propias palabras de Heráclito ya indican que deberíamos entender por oculto, pues olvidamos las cosas que hacemos mientras dormimos, esas cosas suceden ocultas en el olvido. En efecto, mientras uno duerme olvida que se encuentra dormido, olvida que está vivo, que respira y su corazón late. Al sonámbulo le pasan desapercibidos sus escarceos nocturnos. Y sin embargo, nadie negará que tan vivos estamos mientras dormimos como mientras andamos despiertos.

Desde estos antecedentes, cualquier ser humano podrá quedar comprendido entre estos opuestos: dormido frente a despierto. El hombre, cada individuo, aparece como aquello que se mueve, se comprende y se da a conocer entre esos extremos. Qué sencillo resulta comprender que toda persona se mueve o bien desde el sueño a la vigilia o desde la vigilia al sueño. Y si no fuera ni lo uno ni lo otro, el ser humano no quedaría comprendido, pues no quedaría abarcado entre extremos. Quien afirme comprender a un ser humano cualquiera, en este caso, lo comprenderá entre los extremos dormido o despierto (moviéndose entre ellos) pues quien duerme descansa para despertar y quien anda despierto tarde o temprano acabará yéndose a dormir. Y a este movimiento humano sencillamente se le denomina vida, la cual quedará comprendida como movimiento entre opuestos. Extremos cuya valía queda mostrada porque desde ellos se comprende el movimiento humano, su vida.

Ahora bien, en principio, encontrarse en uno de los dos extremos vale más que encontrarse en el otro, y ahí reside la razón del movimiento. En el fragmento 1 el descrédito cae del lado de los que despiertos actúan como si estuvieran dormidos. Por consiguiente, la palabra «despierto» expresa lo valioso y mediante ella queda refrendado el obrar que consigue evitar la ocultación de *las cosas que uno hace mientras está despierto*, aquellas que por mediación de uno adquieren realidad, suceden. Mientras uno duerme es lógico que las cosas que hace pasen desapercibidas, lo cual significa que este obrar es conforme al *lógos*; ahora bien, resulta ilógico (contrario al *lógos*) que esas mismas cosas pasen desapercibidas cuando uno ande despierto.

También, según el fragmento 2, todo ser humano se encontrará comprendido o bien siguiendo una inteligencia común o una particular. Con esta nueva oposición, aparece el porqué del descrédito de aquellos a los que se les oculta lo que realizan mientras andan despiertos: actúan como si tuvieran una inteligencia particular, actúan de espaldas a lo común, se encuentran en el extremo opuesto a actuar conforme a lo común. En este fragmento Heráclito afirmó directamente que hay que seguir lo común, por consiguiente a quien se guíe por un pensamiento particular se le ocultarán cuantas cosas haga

mientras esté despierto. Quien no quiera que le pasen desapercibidas cuantas cosas hace despierto deberá seguir lo común. Ahora el ser humano queda comprendido no entre el sueño y vigilia, sino entre el actuar según pensamientos particulares o según el pensamiento común o *lógos*. La persona queda comprendida como individuo que se mueve entre los opuestos, uno de ellos consistirá en seguir lo común y el otro en actuar como si se tuviera un pensamiento particular. Y quedará apreciada en la medida que participe y se aproxime al pensamiento común. Por el contrario, en la medida que se aleje de dicho pensamiento y se comporte como si tuviera uno particular, quedará depreciada o devaluada.

Daremos un paso más y apreciaremos al ser humano por el valor de la comprensión que realiza, la comprensión que en él acontece. El humano, así comprendido, quedaría considerado como un movimiento animado que se mueve entre los lindes de su comprensión: tratando de comprender lo que no comprende, comprendiendo unas cosas más que otras. Valioso es el ser humano que comprende, porque no le pasarán desapercibidas cuantas cosas haga despierto y porque se guiará conforme al pensamiento común o *lógos*; quien comprende actuará conforme al *logos* y no le pasará desapercibido todo aquello valioso que suceda alrededor suyo, porque sucederá conforme a ese *logos* que es lo común.

Seguir lo común radicaré en obrar, moverse humanamente, conforme la oposición de contrarios: reposar en el movimiento que deviene entre extremos opuestos. Seguirá lo común aquel que alcance a entender que todo queda comprendido como movimiento que aparece entre opuestos, precisamente, por razón de la relación polémica o de enfrentamiento entre extremos. Todo aparecer y desaparecer de lo que deviene dándose como de comprensión acontecerá entre extremos opuestos, en otro caso no actuaría conforme al *lógos* que constituye la única ley común: todo lo que acontece deviene entre opuestos, se encuentra entre ellos o en uno hacia el otro (como el movimiento de un péndulo) en cualquier otro caso nada quedaría comprendido, nada devendría.

Ahora bien, ¿cómo encaminarse hacia ese pensar común? ¿Cómo lograr seguir lo común? Para responder estas cuestiones acudiremos a los siguientes fragmentos:

Frag. 101. Me investigué a mí mismo (Cornavaca 2008 263).

Frag. 45. No podrías encontrar, andando, los límites del alma, aunque recorieras todos los caminos; tan profundo *lógos* tiene (Cornavaca 2008 213).

Frag. 88. Dentro (de nosotros) es lo mismo lo viviente y muerto, despierto y durmiente, joven y viejo; en efecto, estas cosas, al haber cambiado, son aquellas, y aquellas, al haber cambiado, otra vez son estas (Cornavaca 2008 253).

Frag. 48. Vida: ciertamente el nombre del arco es vida, pero su obra, muerte. (Aquello cuyo nombre es vida obra la muerte) (Cornavaca 2008 217).

Frag. 50. Después de haber escuchado no a mí sino al *lógos*, es sabio reconocer que todo es uno (Cornavaca 2008 219).

Frag. 64. Mas a todas las cosas las gobierna el rayo... (Cornavaca 2008 233).

Frag. 80. Mas es necesario saber que la guerra es lo común y la justicia discordia, y que todas las cosas suceden según discordia y necesidad (Cornavaca 2008 247).

El fragmento 101 cabe interpretarlo en sentido literal, Heráclito para ahondar en la comprensión de todas las cosas dirigió su indagación hacia sí, lo cual ya constituye una primera indicación para aquellos que quieran llegar a seguir lo común.

De los siguientes fragmentos podemos decir que ofrecen aquello que Heráclito aprendió como resultado de adentrarse en sí, como resultado de ahondar los límites del alma (*psykhé*) de la cual empieza por advertirnos de su profundidad. Y nada más atender a los fragmentos aparece la dualidad que abarca y da a comprender lo indagado, el alma (*psykhé*). Tanto en el fragmento 101 como en el 45 cabe distinguir entre el que indaga o recorre (por ejemplo un bosque) y el que es indagado o lo que es

recorrido (el bosque). Aquí se dan dos extremos que son lo mismo; el alma como unidad, que para ser comprendida se da entre opuestos, queda desdoblada y de este modo lo que es uno, por mor del comprender, es entendido como dos. Ningún extremo por separado daría una comprensión adecuada del alma humana. Pues cada extremo dejaría fuera de sí algo propio de esa alma que es, dejaría fuera de sí aquello que se encontraría en el otro extremo. Y ambos extremos unidos, sin que en uno de ellos aparezca un mayor valor que en el otro, no darían nada a entender, desaparecerían. Y las palabras de Heráclito nos advierten de que no podrán ser encontrados los límites del bosque (alma). La indagación no podrá arrojar un resultado concluyente, a pesar de que es ella la que ahí anda en búsqueda de sí. El alma quedaría comprendida tanto como la que anda en búsqueda del límite como aquello que es recorrido para dar con sus lindes, *tan profundo lógos tiene*. ¿Qué se encuentra entonces como resultado de esta búsqueda? Un *lógos* profundo, sin límites, una naturaleza que ama esconderse.

En el fragmento 88 encontramos la expresión, quizás escasa, del *lógos* a través del cual se pretende comprender el alma humana. Lo viviente por oposición a lo muerto; despierto frente al durmiente; joven y viejo; y me atrevería a añadir, el que se comprende como dos porque como uno (sin oposición alguna) permanecería ignorado. Ciertamente, lo vivo muere. Muere el que escribió estas palabras, el que las dejó escritas cediendo el paso al que ha de vivir. También muere como aquel que pudo escribir otras palabras, el que pudo asumir otras tareas, pero no lo hizo. Y de este modo el que lleva por nombre vida, al igual que el arco, obra la muerte. Y el despierto duerme en tanto que deja pasar aquello que no debería pasar desapercibido (el vivo que no sabe de su propia muerte), y el que duerme está despierto porque a él compete desvelar el valor de lo que no ha de caer en el olvido (tal y como también realiza cuando dormido sueña). Y el joven bien puede comprenderse como viejo pues todo aquello que sucede en la juventud, incluso en la infancia, y aún perdura será lo más viejo y, por el contrario, lo aparecido en la vejez será lo más joven. Lo recién llegado por aparecido será lo último en llegar (viejo) y también lo más reciente (joven). Y así desde la oposición de los extremos contrarios se constituye un horizonte o ámbito de comprensión en el que aparece la comprensión del ser humano, de los individuos, de aquellos que de otro modo no quedarían comprendidos.

Los fragmentos recién comentados ilustran distintas maneras de comprender entre extremos opuestos. Esta comprensión que aparece y se realiza, al igual que lo comprendido, está regida por el *lógos*, por lo que la comprensión también fluye y se altera. Los extremos opuestos y su diversidad fundamentan una pluralidad de maneras de comprender que fluyen y se alteran. Pluralidad en las maneras de comprender que quedará limitada no por el acierto o verdad de cada una de ellas, sino por lo valioso que a través de ellas se desvelará, lo valioso que se encenderá para apagarse. En otras palabras, la pluralidad de comprensiones posibles quedará limitada con fundamento en el valor de aquello que a través de su realización o devenir quedará desvelado.

Después de haber descubierto en la indagación de sí la relación polémica entre opuesto, aparece la identidad entre el *lógos* del individuo y el *lógos* que todo lo gobierna. “Frag. 50. Después de haber escuchado no a mí, sino al *lógos*, es sabio convenir que todas las cosas son una” (Cornavaca 2008 219). Cabría decir: No encontré en mí nada distinto de lo que se encuentra en todas las cosas: *lógos*. Y esta unidad que rige todas las cosas, incluso la profundidad del alma humana, se da a conocer como «rayo». Hasta la comprensión que acontece es gobernada por el rayo (la comprensión al igual que el fuego se enciende y se apaga).

En consecuencia todas las cosas que son quedarán comprendidas porque aparecen y desaparecen en virtud de una relación polémica o de enfrentamiento entre opuestos. Las cosas, los individuos, los acontecimientos o sucesos, la comprensión como acaecimiento en sí, todo aparece y desaparece en virtud del rayo que lo gobierna. El mismo rayo, el fuego, quedaría comprendido porque permaneciendo se enciende y se apaga.

La relación polémica entre extremos también quedaría comprendida entre los opuestos armonía y disarmonía o concordia y discordia. Extremos estos que dan a comprender el modo en que aparece la comprensión en sí, la relación entre extremos enfrentados. Este enfrentamiento unas veces quedará comprendido de forma armoniosa y otras como disarmonía o discordia. La armonía o concordia entre extremos hará aparecer la calma, el reposo o la paz pero esa armonía solo podrá quedar comprendida porque en ella, según necesidad, aparecerá la disarmonía o discordia: “Frag. 80. pues todas las cosas suceden según discordia y necesidad” (Cornavaca 2008 247). Discordia que también aparecerá en el alma humana, *tan profundo lógos tiene*.

Por ejemplo, sobre la satisfacción de lo comprendido (el dar por concluido aquello que se pretende saber) aparecerá la disarmonía, aparecerá la insatisfacción que provocará la alteración de aquello que se creía saber y con ella aparecerá el movimiento contrario que inclinará a comprender como algo ignorado lo que ya se daba por sabido. De ahí que todo opuesto se encuentre de uno u otro modo oculto en su contrario inicialmente dado como no oculto. No cabría reposo para el alma humana, o su reposo solo podría alcanzarse en su devenir (reposar en lo que fluye). El ser humano no solo comprende el mundo en el que se encuentra, sino que el mundo, fuego siempre eterno, comprende al ser humano, lo abarca entre opuestos. De esta manera el humano (que comprende) también queda comprendido en el mundo. Ambos, humano y mundo, gobernado por el mismo *lógos*, guiados por el rayo que todo lo gobierna. Todo ser humano no solo comprende, sino que quedará comprendido como movimiento que deviene entre opuestos, encontrándose en uno de ellos hacia el otro o entre ellos. Aquí, como ya se ha mencionado, no está en juego la idea de ser humano, sino la comprensión de cada ser humano, de cada individuo en tanto que se da comprendido en un mundo, es decir, abarcado por el mundo en el que se encuentra.

Desde cada extremo se logrará una comprensión, pero la relación polémica con el opuesto provocará que lo dado en un extremo como satisfactorio, como valioso, aparezca antes o después como insatisfactorio. Insatisfacción cuya aparición vendrá sostenida por el movimiento que encaminará a la comprensión desde lo opuesto (el apagarse de un extremo sucederá por necesidad y como consecuencia del encenderse del valor hacia el extremo opuesto). Y en este devenir entre opuestos radicaré aquello que es y no puede dejar de ser, pues su ser radica en el darse entre opuestos: su ser radica por necesidad en la discordia. Ahora bien, discordia que también por necesidad traerá consigo la concordia.

Para concluir cabría añadir que la comprensión no solo acontece con carácter temporal y ligada a un individuo singular, sino que a su vez sucede abarcando una pluralidad de pares de opuestos que fundamentarán la comprensión acontecida. De esta manera, un criterio para apreciar las distintas maneras de comprender podría fundamentarse en el mayor o menor número de opuestos que entran en juego para constituir la comprensión efectivamente realizada. Aquí el valor caerá del lado de la riqueza de una comprensión, siempre dada en el tiempo, frente a la pobreza de otras. Una comprensión sustentada en una pluralidad de opuestos podrá mostrar una mayor riqueza, extensión o profundidad. Por consiguiente, el valor de verdad no tiene por qué presentarse como determinante único. Incluso si fuera el caso de que una comprensión aconteciera sustentada de forma exclusiva en enunciados verdaderos, podría ser juzgada por su pobreza o insuficiencia. Si la comprensión nace ahí cómo acontecimiento que persigue satisfacer una exigencia humana e individual, el juicio acerca del acierto o desacierto no podrá evitar la vinculación directa con el ser humano que demandó comprender, aquel por quien la comprensión se realizó. Y entre otros criterios para juzgar acerca de la comprensión acontecida bien podrá entrar en juego la riqueza y la extensión, entendida como espacio abierto para el ser que ahí es y, porque en ella se mueve, comprende. La comprensión quedaría entendida como espacio lógico que sostiene el ir y venir del humano que porque comprende se mueve y porque ha de

moverse exige comprender. Extensión y riqueza de la comprensión fundada sobre la base de una multiplicidad de oposiciones entre extremos que la constituirán como comprensión acontecida.

7. La divinidad en las palabras de Heráclito.

En el fragmento 67 encontramos los pares de opuestos entre los que ha de quedar comprendido Dios, la divinidad: “Frag. 67. Dios, día-noche, invierno-verano, guerra-paz, saciedad-hambre [todas las cosas contrarias; ésta (es) la inteligencia] y se cambia tal como { ... }, cuando se mezclan perfumes, se llama según la fragancia de cada uno” (Cornavaca 2008 237).

Con estas palabras quedan indicados los lindes o extremos entre los que queda comprendido lo más valioso: Dios. Curiosamente la comprensión habrá de lograrse gracias al sentido del olfato. En consecuencia, habrá que comprender no solo la oposición entre el día y la noche, sino su mezcla para que como una sola cosa determinar su perfume. Y del mismo modo con el invierno y el verano, la guerra y la paz, la saciedad y el hambre, etc. La misma inteligencia se mueve entre todas las cosas contrarias; la misma inteligencia anima el devenir entre todos los contrarios.

Y en la mezcla de todos estos opuestos se encontrará Dios; a la mezcla de todos estos opuestos Heráclito le atribuyó carácter divino. Dicho con otras palabras, a la mezcla de todos estos opuestos habrá que dirigirse para encontrar lo más valioso dado como uno: Dios. Y dado que la unidad divina surge de la mezcla entre los opuestos, nada obstará para comprender cada par de opuestos, a su vez, mezclado con cualquier otro par.

Con cada par de opuestos se alcanza a comprender lo mismo, aquello que está ahí ya dado y que de otro modo no quedaría comprendido. Y sin embargo, cada par de opuestos da a comprender lo que cualquier otro par no. En lo abierto entre un par de extremos se desvela lo que queda oculto para la comprensión lograda por cualquier otro par. Por consiguiente, todos mezclados como cuando se mezclan perfumes deberán mostrar una única fragancia, darán a comprender una única realidad. ¿Qué fragancia, qué realidad? La que se hace valer, la única que sucede y se da ahí en su suceder. Aquella que sucede y que de otro modo no podría quedar comprendida. Todos estos contrarios persiguen comprender aquello que se da a conocer de ese modo, aquello que sucede ahí como lo único real, lo único dado: Dios, comprendido ahora como única realidad sustentadora de cualquier otra realidad. Unidad de lo que sucede únicamente comprendida por el ser humano en cuanto se da o aparece entre opuestos: unidad que se da entre dos. Unidad que quiere y no quiere llamarse Zeus.

Ahora bien, convendría no olvidar que esta pretensión de alcanzar a comprender con precisión lo divino queda tan devaluada como los conocimientos de un niño frente a los de cualquier hombre. Lo más elevado queda así indicado más allá de toda pretensión humana. Terminamos con las siguientes tres citas de Heráclito que invitan a reflexionar sobre la incapacidad de la naturaleza humana para alcanzar un conocimiento divino:

Frag. 78. En efecto, la naturaleza humana no tiene conocimientos, pero la divina (sí los) tiene (Cornavaca 2008 245).

Frag. 79. El hombre es llamado necio respecto de la divinidad, tal como el niño respecto del hombre (Cornavaca 2008 245).

Frag. 83. El hombre más sabio, en relación con un dios, aparecerá como un mono, tanto en sabiduría como en belleza y en todo lo demás (Cornavaca 2008 249).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- Colli, G. *La naturaleza ama esconderse*. Madrid: Ediciones Siruela, 2008.
Colli, G. *La sapienza greca III Eraclito*. Milán: Adelphi edizioni, 1996.

- Cornavaca, R. *Fragmentos I*. Buenos Aires: Editorial Losada, 2008.
- Eggers Lan, C. y Juliá, V.E. *Los filósofos presocráticos I*. Madrid: Editoria Gredos, 1978.
- Ferrer, F. Montero, F. Moya Espí, C. Sureda, V. *La filosofía presocrática*. Valencia: Departamento de historia de la filosofía, 1978.
- Gomperz, T. *Pensadores griegos tomo I*. Barcelona: Herder editorial, 2000.
- Guthrie, W.K.C. *Historia de la filosofía griega I*. Madrid: Editorial Gredos, 1984.
- Kirk G.S., Raven, J.E. y Schofield, M. *Los filósofos presocráticos*. Madrid, Editorial Gredos, 1987.
- Sala, J.A. *Desde el punto de vista de la estimación*. Sevilla: Editorial círculo rojo, 2012.
- Spengler, O. *Heráclito*. Sevilla: Ediciones espuela de plata, 2013.

EL “SENTIMIENTO DE LO CONTRARIO” EN EL HUMORISMO DE PIRANDELLO: UNA REVISIÓN DESDE LA ÉTICA DEL HUMOR

Juan Carlos Siurana
Universitat de València

Abstract: Luigi Pirandello understand that the humor (*humorismo*) is a contradictory feeling that wants to laugh and yet can not, by his knowledge of the drama of the situation that would be the object of our laughter. This author does not give ethical value to that feeling. But I believe that the "feeling of the contrary" can be justified sometimes and sometimes not. It will be more justified to the extent that what prevents us from laughing is guided by a respect for values worthwhile. We can not laugh at a person who pursues ideals that we consider laudable. An ethics of humor will evaluate the feeling of the contrary by reference to how valuable that ideal at stake could be. The unmasking laughter plays an important role in the task of showing what is what we really believe. This issue is important for the ethics of humor that I'm building.

Keywords: humor, feeling of the contrary, Pirandello, ethics of humor, laughter

1. Introducción.

En 1908 Luigi Pirandello publica su famoso ensayo titulado *El humorismo. Esencia, carácter y materia del humorismo*, texto del que aparecerá una segunda edición en 1920. Conocía el tratado de Bergson sobre la risa (Bergson 2008) y las semejanzas entre ambas obras son innegables, pero realiza una interesante aportación entendiendo el humorismo como “sentimiento de lo contrario”.

Pirandello no pretende hacer una ética del humor, más bien intenta alejarse de las consideraciones éticas al hablar de este tema. Sin embargo, en este artículo voy a revisar ese “sentimiento de lo contrario” para intentar tomarlo, a pesar del propio autor, como uno de los referentes desde los cuales ir configurando los rasgos de una “ética del humor”.

2. La dificultad de definir qué es el humorismo.

Pirandello nos dice que si quisiéramos tener en cuenta todas las definiciones que autores y críticos han buscado para responder a la pregunta “¿qué es el humorismo?”, no lograríamos nada más que repetir la pregunta.

Todos los que han hablado de ello solo parecen ponerse de acuerdo en una cosa, en declarar que es difícilísimo decir lo que realmente es, “porque posee tal infinita variedad y tantas características que, cuando queremos describirlo de un modo general, se corre el riesgo de olvidar siempre algo” (Pirandello 2007 57).

Pirandello piensa que el mejor camino para lograr entender cuál es la verdadera esencia del humorismo, no debe partir de sus características, porque se obtendrían tantas definiciones del humorismo como características se han encontrado, y todas tienen una parte de verdad, pero ninguna es la verdadera.

Así, por ejemplo, la idea de James Sully, de que en el humor se encuentra una especie de “benevolencia pensativa” (Sully 1904 276) no se encuentra en todos los humoristas. En algunos incluso se encontrará lo contrario.

3. Lo cómico nos hace reír, pero lo humorístico es un sentimiento contradictorio que quiere reír y, a la vez, no puede.

Aunque Pirandello no ofrece una definición clara y directa de lo “cómico” y de lo “humorístico”, entiendo que, según él, podemos hacer la siguiente distinción:

1.- Lo *cómico*: es lo que nos hace reír.

2.- Lo *humorístico*: es un *sentimiento contradictorio* que quiere reír y a la vez no puede, por su conocimiento de lo dramático de la situación que sería objeto de nuestra risa. La característica más común del humorismo es, por tanto, la contradicción, el desacuerdo entre el sentimiento y la meditación, entre la vida real y el ideal humano, entre nuestras aspiraciones y nuestras debilidades o miserias.

Benedetto Croce señaló que el humorismo es indefinible como, según él, todos los estados psicológicos. Croce, siguiendo a Cazamian, sostiene que el humorismo escapa a la ciencia, puesto que los elementos constantes y característicos del mismo son muy pocos y sobre todo negativos, mientras que los elementos variables se encuentran en número indeterminado.

Pirandello responde que si no se pudiera definir no podríamos saber por qué de algunos autores decimos que son humoristas. Y, ¿cómo podríamos entonces distinguir al humorista del cómico?

Pirandello piensa que la reflexión acompaña al proceso de concepción artística, y durante la ejecución de la obra, y que algo similar ocurre con el humor.

En el artista, en el momento de la concepción, la reflexión se esconde, pero conforme la obra se va haciendo, ésta la critica, gracias a las impresiones que recibe. Según Pirandello, en la concepción de cualquier obra humorística, la reflexión no se esconde, sino que se la sitúa delante, como un juez, la analiza desapasionadamente, descompone su imagen. De este análisis surge lo que Pirandello llama “*el sentimiento de lo contrario*” (Pirandello 2007 73). Nos ofrece el siguiente ejemplo:

“Veo a una vieja señora, con el pelo teñidísimo, todo untado de un horrible ungüento, y además burdamente pintada y vestida con una indumentaria muy juvenil. Me echo a reír. Advierto que esa vieja señora es lo contrario de lo que una señora, anciana y respetable, debería ser. Puedo así, a primera vista y superficialmente, detenerme en esta primera impresión cómica. Lo *cómico* es precisamente *advertir lo contrario*. Sin embargo, si ahora interviene en mí la reflexión, y me sugiere que la vieja señora, quizás, no experimente ningún placer en arreglarse como una cacatúa, sino que tal vez sufra, y que lo haga únicamente porque, en un modo que llama a la piedad, se ilusiona pensando que, arreglada así, escondiendo las arrugas y las canas, logrará retener el amor de su marido, mucho más joven que ella, entonces ya no me puedo reír como antes, porque justamente la reflexión, al intervenir en mí, me ha hecho ir más allá de la primera impresión, o mejor dicho más a dentro; de la primera *advertencia de lo contrario* he pasado al *sentimiento de lo contrario*. Y aquí radica toda la diferencia entre lo cómico y lo humorístico.” (Pirandello 2007 73).

Un ejemplo importante es el *Don Quijote* de Cervantes. Para evaluar la obra hay que tener en cuenta el estado de ánimo que el autor ha querido suscitar en nosotros.

Querríamos reírnos de todo cuanto hay de cómico en la representación de este pobre enajenado que se enmascara con su locura a sí mismo y a los demás. Pirandello escribe: “quisiéramos reír, pero la sonrisa no nos llega a los labios directa y fácilmente; sentimos que algo nos la turba y nos la

obstaculiza. Es un sentimiento de conmiseración, de pena y también de admiración.” (Pirandello 2007 79).

Si las heroicas aventuras de este pobre hidalgo son ridículas, él es verdaderamente heroico. La representación es cómica, pero un sentimiento nos la hace amarga. Es lo que Pirandello llama “el sentimiento de lo contrario”, es decir, el humorismo.

4. El sentimiento de lo contrario en el humorismo y su relación con la ética.

Pirandello se pregunta: “¿qué necesidad tengo yo de asignar valor ético alguno a este sentimiento de lo contrario, como hace Theodor Lipps en su libro *Komik und Humor (Lo cómico y el humor)* (Lipps 2013)?

En realidad, en Lipps no aparece nunca este sentimiento de lo contrario. Él ve un mecanismo semejante en lo cómico y en el humor.

Para Lipps, cualquier goce artístico y estético en general es un goce de algo que tiene valor ético, no ya como elemento perteneciente a un conjunto, sino como objeto de la intuición estética.

Pero Pirandello, en cambio, no siente la necesidad de dar algún valor ético a lo que llama el sentimiento de lo contrario, o de determinarlo *a priori* de alguna manera. Éste se determinará por sí mismo en cada circunstancia, según la personalidad del poeta o el objeto de la representación.

A Pirandello, en cuanto crítico estético, no le importa saber dónde está lo justo y el bien. No quiere salir del campo de la fantasía pura. Quiere juzgar únicamente el valor estético. Para ello necesita saber el estado de ánimo que tal representación artística quiere suscitar, y lo sabrá gracias a la impresión que le ha producido.

Cuando se encuentra con una representación humorística su estado de ánimo es de perplejidad. Se quiere reír, se ríe, pero la risa se le turba, debido a algo que le inspira la misma representación. Busca la causa y dice: “Para encontrarla no tengo necesidad, en absoluto, de disolver la expresión fantástica en una relación ética, ni sacar a colación el valor ético de la personalidad humana” (Pirandello 2007 85).

Pirandello piensa que no hay que limitar éticamente la causa del sentimiento de lo contrario. No hay por qué atribuirlo a la falta de acuerdo entre la vida real y el ideal humano, o entre nuestras aspiraciones y nuestras debilidades y miserias. Así escribe: “A nosotros nos atañe solamente verificar que este sentimiento de lo contrario nace, y que nace de la especial actividad que asume, en dichas obras de arte, la reflexión” (Pirandello 2007 85).

Personalmente pienso que si se quiere hacer una “ética del humor”, y esa es la tarea en la que me he embarcado en los últimos años (Siurana 2012 y 2013), este sentimiento de lo contrario no puede quedar en un mero goce estético. Puede que Pirandello solo estuviera interesado en esa dimensión, pero que él no tuviera interés en la dimensión ética del humor, no quiere decir que no la tenga. Creo precisamente que ese “sentimiento de lo contrario” puede estar en ocasiones justificado y en otras no. Estará más justificado en la medida en que aquello que nos impida reír esté orientado por un respeto hacia valores que merezcan la pena desde el punto de vista ético.

Dicho de otro modo: Si no podemos reír completamente de Don Quijote, o si nos inspira sentimientos contradictorios, lo importante es que esa sensación de “no querer reír” tendrá más valor desde el punto de vista ético, en la medida en que comprendamos que hay un trasunto moral en la historia que debiera ser defendido, llámese la importancia de seguir un ideal en la vida, o la aspiración al bien -que no le falta al hidalgo, por muy loco que en ocasiones nos pueda parecer-. Si no podemos reír del todo de Don Quijote es porque, en algún sentido, representa un ideal moral que apreciamos, o porque

pensamos que no deberíamos reír de aquellos que merecen nuestra compasión, porque sería inmoral hacerlo. Puede que no queramos reír en ocasiones también por otros motivos que no tienen un componente moral, pero, para una ética del humor, interesa detectar y aflorar la dimensión ética, cuando existe.

Lipps limita y determina éticamente la razón del humorismo, que para él es superación de lo cómico a través de lo cómico mismo.

Para Pirandello, tanto lo cómico como su contrario son intrínsecos a la propia disposición anímica, pero no hay en ello, necesariamente, una consideración ética: Así, escribe: “Todas las ficciones del alma, todas las creaciones del sentimiento serán materia del humorismo; es decir, veremos a la reflexión convertirse en un diablillo que desmonta el mecanismo de cualquier imagen, de cualquier fantasma elaborado por el sentimiento” (Pirandello 2007 103).

Según Pirandello, puede ser que el humorismo lo haga quizás con esa simpática indulgencia de la que hablan “quienes conciben solamente un humorismo bonachón”, que son, para él, quienes pretenden ver una ética en el humor, como es el caso de Lipps. Pero es necesario pensar que esta compasión y esta piedad son fruto de la reflexión que se ha ejercido sobre el sentimiento opuesto. Pirandello entiende que, en el humorismo, el desdén, la irritación y la burla son tan sinceros como la compasión y la piedad, por tanto, *puede haber humorismo sin dimensión ética*.

Para Pirandello es superficial considerar el humorismo solo desde una única perspectiva, el ver en él una particular oposición entre el ideal y la realidad.

La *perplejidad*, el estado irresoluble de la conciencia, distingue al humorista del cómico, del irónico y del satírico. En estos últimos no nace el sentimiento de lo contrario; si naciera, se volvería amargo; es decir, ya no cómico. Cesaría el desdén o, en cualquier caso, la aversión por la realidad, razón última de toda sátira.

Por mi parte, considero interesante indagar en esa particular oposición entre el ideal y la realidad de la que habla Pirandello que se produce en el humorismo, pues creo que precisamente esa oposición puede ayudar a construir una ética del humor, más allá de las aportaciones de Lipps. Por supuesto, yo no concibo que todo el humor sea “humor ético”, pero sí concibo que hay formas mejores y peores de humor en sentido ético, que es necesario explorar para la mejora ética de los seres humanos y de las sociedades.

5. La risa que desenmascara.

Pirandello se pregunta: ¿Nos vemos nosotros en nuestra verdadera y desnuda realidad, tal y como somos, o más bien tal y como querríamos ser?

Nos creemos, de buena fe, distintos a como en realidad somos. Y pensamos, actuamos, vivimos conforme a esta interpretación ficticia y, sin embargo, sincera de nosotros mismos.

La reflexión puede descubrir esta construcción ilusoria, y, entonces:

1.- El cómico únicamente se reirá.

2.- El satírico la desdeñará.

3.- El humorista “a través del ridículo de este descubrimiento, verá su lado serio y doloroso; desmontará esta construcción, pero no solo para reírse, y en lugar de despreciarla, quizás, al reírse, se compadecerá” (Pirandello 2007 125).

Pirandello escribe: “El humorista (...) se ríe sin desdeñar, al descubrir cómo, incluso ingenuamente, con la máxima buena fe, por obra de una ficción espontánea, se nos induce a tomar como asunto de

verdadero interés, como verdadero sentimiento moral en sí mismo, lo que no es otra cosa, en realidad, sino un asunto o un interés de conveniencia” (Pirandello 2007 125).

Entonces surge la *risa desenmascaradora*, la que es capaz de reír de nosotros mismos por pretender ser tomados por diferentes de lo que en el fondo somos.

La mentira es un recurso para pretender ser lo que no somos, y se refiere en ocasiones a lo realizado en el pasado, y otras a promesas futuras que no tenemos intención de cumplir. La mentira en uno y otro caso surge en relación con la conveniencia, como medio para conservar la benevolencia de los demás y lograr su socorro.

Cuanto más difícil es la lucha por la vida, y más se siente en ella la debilidad, tanto mayor se hace la necesidad del recíproco engaño. La simulación de la fuerza, de la honradez, de la simpatía, de la prudencia, en suma, de toda virtud máxima en relación a la veracidad, es una forma de adaptación, un hábil instrumento de lucha.

Pirandello escribe: “El humorista recoge rápidamente estas distintas simulaciones de la lucha por la vida; se divierte desenmascarándolas, no se indigna con ellas: ¡es así!” (Pirandello 2007 129). El humorista revela cómo las apariencias son profundamente distintas con respecto al ser íntimo de la conciencia de los participantes.

El humorista se puede atribuir la función de desenmascarar todas nuestras vanidades, y sabe “que si nos fingimos lógicos teóricamente, la lógica de la acción puede desmentir a la del pensamiento, demostrando que es una ficción creer en su sinceridad absoluta” (Pirandello 2007 131).

Pirandello escribe: “¿Se encuentra siempre en la razón pura, desinteresada, el manantial verdadero y único de la elección de los ideales y de la perseverancia en cultivarlos? O bien, ¿no es más ajustado a la realidad sospechar que a veces se los juzga no ya con un criterio objetivo y racional, sino más bien conforme a especiales impulsos afectivos y a oscuras tendencias?” (Pirandello 2007 131).

Lo que nosotros conocemos de nosotros mismos no es más que una parte, quizás una pequeñísima parte de lo que somos.

Ciertos ideales que creemos ya trasnochados en nosotros e incapaces de alguna acción sobre nuestro pensamiento, sobre nuestros afectos, sobre nuestros actos, *quizás persisten aún hoy*, en su sustrato, conformado por las tendencias afectivas y prácticas. Y pueden ser motivos reales para la acción ciertas tendencias de las que nos creíamos liberados y, por el contrario, no tener ninguna eficacia práctica en nosotros, sino ilusoria, creencias nuevas que creemos poseer verdadera e íntimamente.

La lucha de recuerdos, de esperanzas, de presentimientos, de percepciones, de ideales, puede representarse como una *lucha de almas que se disputan entre sí el dominio definitivo y total de la personalidad*.

Pirandello nos pone el siguiente ejemplo: He aquí un alto funcionario que se cree y es, pobrecillo, realmente un caballero. Domina en él el *alma moral*. Pero un buen día, su *alma instintiva* le lleva a robar. Él mismo siente estupor por ello, y llora. Se pregunta: “¿Cómo es posible que yo haya hecho esto?” El ideal moral constituía en su personalidad un alma que contrastaba con el alma instintiva e incluso con la afectiva o pasional.

Al sentimiento normal de la vida no podemos otorgarle excesiva confianza, porque ahora sabemos que es un engaño nuestro para poder vivir, y que debajo existe otra cosa, a la que el hombre no puede asomarse, sino a costa de morir o de enloquecer. Pirandello dice: “Cada uno se arregla la máscara como puede –la máscara externa. Porque dentro, además, está la otra, que no suele estar de acuerdo con la de fuera. ¡Y nada es verdad! Verdadero el mar, sí, verdadera la montaña; verdadera la piedra, verdadera una brizna de hierba; pero ¿el hombre? Siempre disfrazado, sin tan siquiera quererlo, sin saberlo, de aquello que él, de buena fe, se figura ser: *guapo, bueno, afortunado, generoso, infeliz, etc.*, etc. Y esto, cuando se piensa bien, hace reír tanto.” (Pirandello 2007 143).

Para Pirandello, Copérnico fue, sin saberlo, uno de los más grandes humoristas, puesto que si no desmontó propiamente la máquina del universo, sí la orgullosa imagen que de él nos habíamos construido.

Personalmente pienso que esta risa desenmascaradora tiene un gran potencial para diseñar una ética del humor. Considero que un elemento fundamental para una mejora ética de los seres humanos consiste precisamente en *darse cuenta de las mentiras que construyen sobre sí mismos*, en reconocer el valor que realmente conceden a sus ideales. Creo que *la risa* juega un papel muy relevante en la tarea de mostrarnos *qué es aquello en lo que realmente creemos*. Sostengo que una ética del humor, aplicada a la función desenmascaradora de la risa, puede ayudar a distinguir cuándo somos realmente coherentes con nuestros ideales morales y cuándo incoherentes. El reír de la incoherencia moral, desenmascarando nuestros verdaderos valores, en la medida en que nadie quiere ser objeto de la risa, tiene sin duda un gran potencial para mejorar y revisar éticamente los valores por los que guiarnos.

6. Conclusiones.

Aunque Pirandello no atribuya una dimensión moral al “sentimiento de lo contrario” del humorismo, yo entiendo que juega un papel relevante en la ética del humor que estoy construyendo, pues finalmente siempre podemos evaluar el motivo por el cual no podemos reír. En la medida en que el motivo para no reír sea más o menos justificado desde un punto de vista ético, el propio sentimiento de lo contrario en que consiste el humorismo estará más o menos justificado. Podemos, pues, evaluar éticamente el sentimiento esencial del humorismo.

La risa que desenmascara, que descubre nuestras verdaderas motivaciones, aquello en lo que realmente creemos, contribuye a que construyamos una idea de nosotros mismos más verdadera, más estable y, con ello, también, más ética.

Bibliografía

- Bergson, H. *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico* (libro que comprende tres artículos publicados en 1899). Madrid: Alianza, 2008.
- Lipps, T. *Komik und Humor. Eine Psychologische-Ästhetische Untersuchung* (1898). Hamburgo: Tredition, 2013.
- Pirandello, L. *L'Umorismo. Essenza, caratteri e materia dell'umorismo. El humorismo. Esencia, carácter y materia del humorismo* (1908), edición bilingüe. San Lorenzo de El Escorial: Langre, 2007.
- Siurana, J.C. “Filosofía del humor: estado de la cuestión”, *Diálogo Filosófico* 82 (2012): 4-33.
- Siurana, J.C. “Los rasgos de la ética del humor. Una propuesta a partir de autores contemporáneos”, *Veritas* 29 (2013): 9-13
- Sully, J. *Essai sur le rire*. París: Alcan, 1904.

LA NOCIÓN DE VOLUNTAD EN EL JOVEN WITTGENSTEIN: NOTAS SOBRE LA INFLUENCIA DE SCHOPENHAUER

Juan David Mateu Alonso
IES Vall de la Safor

Abstract: This paper presents a critical analysis of Wittgenstein's concept of will in the *Tractatus* and the Notebooks. First, I argue that the concept of will in the *Tractatus* leads to some problems concerning the link between metaphysics, ethics and psychology. But, secondly, I want to show that the problem of the will is developed at length in the Notebooks, where the influence of Schopenhauer's philosophy is quite strong. Finally, the aim of the paper is to argue for the continuity of Wittgenstein's conception of will and action, as long as the *Philosophical Investigations* seem to assume some statements made in the Notebooks.

Keywords: Will, ethics, theory of action, Wittgenstein, Schopenhauer.

0. Introducción

Este trabajo pretende ofrecer un análisis del concepto de voluntad tal y como lo desarrolla Ludwig Wittgenstein tanto en el *Tractatus* como en los *Cuadernos de notas*.¹ En primer lugar, me centraré en la aparición del concepto en el *Tractatus*, para a continuación remitirme a los *Cuadernos de notas*, textos preparatorios de aquél en los que el concepto de voluntad emerge como un centro de tensión de las ideas sobre ética y metafísica que Wittgenstein estaba gestando. Una vez presentada la visión general de la voluntad en estos textos wittgenstenianos quisiera mostrar su relación con la filosofía de Arthur Schopenhauer. En última instancia, me gustaría apuntar la reformulación del problema de la voluntad en las *Investigaciones*, que a mi juicio retoman parte de las posiciones expuestas en los *Cuadernos de notas*.

1. La voluntad en el *Tractatus*

En numerosas ocasiones se ha destacado el sentido ético de la obra de juventud de Wittgenstein, a saber, que su propuesta lógica y ontológica se inserta en una visión del mundo que rezuma una actitud mística, ética y religiosa. Esta perspectiva encuentra un claro soporte en las declaraciones del propio Wittgenstein a propósito de que la mitad más importante del *Tractatus* es aquella no escrita, aquella que remite al más allá de los límites del lenguaje, precisamente aquella que sólo cabría mostrar y que el lenguaje no podría expresar. Más aún, el *Tractatus* no sólo querría transmitir una serie de verdades sobre lógica y ontología, sino producir él mismo ese cambio de perspectiva sobre el mundo al que se refiere en el T, 6.43: cambiar los límites del mundo, no los

¹ Para citar las obras de Wittgenstein me serviré de abreviaturas: T y la proposición para el *Tractatus logico-philosophicus*, N seguida de la fecha de la anotación para los *Cuadernos de notas (Notebooks)* e IF más el correspondiente parágrafo (§) para las *Investigaciones filosóficas*.

hechos, para convertir el mundo en otro totalmente diferente.

Aceptando este trasfondo ético de la obra wittgensteiniana, cabría pues emprender un análisis concreto de algunos conceptos filosóficos que pueden iluminar el sentido de su propuesta. De acuerdo con este planteamiento quisiera abordar el concepto de voluntad en el *Tractatus*; más allá de los pocos párrafos en los que es elaborado, este concepto abre dos problemáticas independientes, aunque relacionadas: el problema de la libertad de la voluntad y la conexión de la voluntad individual con el mundo como tal.

El primero de estos problemas, el de la libertad de la voluntad (T, 5.1362), se inserta en el tratamiento del problema del principio de causalidad y de la inferencia del futuro. Wittgenstein se muestra claramente escéptico respecto a la posibilidad de inferir el futuro a partir del presente:²

«No podemos inferir los acontecimientos del futuro a partir de los actuales.

»La creencia en el nexo causal es la *superstición*» (T, 5.1361).

A partir de esta tesis me interesa destacar el problema de la ley de causalidad: en tanto que trata de lo empírico, no es una ley con necesidad lógica, sino tan sólo psicológica (T, 6.37) o, como señala en numerosos lugares, no es una ley, sino la forma de una ley, afirmación no menos problemática. En todo caso, quiero subrayar el escepticismo wittgensteiniano respecto a la causalidad; ¿qué consecuencia tiene esta afirmación para la consideración de la libertad? Si la creencia en la causalidad es supersticiosa, ¿supone esto la negación del determinismo y por extensión la afirmación de la libertad de la voluntad?

Cabe reseñar que las tesis de Wittgenstein al respecto se mantienen en un nivel epistemológico y no ontológico, esto es, afectan al estatuto epistémico de los enunciados sobre la voluntad sin precisar si el mundo se ajusta o no al determinismo causal (la creencia en el nexo causal es una superstición, no podemos hacer inferencias sobre el futuro, etc.). Del mismo modo, el problema de la libertad de la voluntad es planteado desde una perspectiva epistemológica:

«La libertad de la voluntad consiste en que acciones futuras no pueden conocerse ahora. Sólo podríamos conocerlas de ser la causalidad una necesidad *interna* como la de la deducción lógica» (T, 5.1362).³

Por tanto, la libertad se identifica con la impredecibilidad de las acciones humanas (tesis que recuerda la idea de Spinoza según la cual la libertad consiste en el desconocimiento de las causas que provocan la acción). Ahora bien, aunque no podamos predecir las acciones futuras, ¿salvavarda esto la libertad? ¿No podría ocurrir que hubiese una determinación que no pudiésemos prever? Pese a que en principio la libertad de la voluntad sea una cuestión de desconocimiento del futuro, Wittgenstein añade una cláusula sobre la causalidad (el nexo del determinismo): ésta no responde a una necesidad “interna”, fuerte, podríamos decir, como lo sería la de la lógica. Si esto es así, habría dos conceptos de necesidad, el fuerte, relativo a la lógica, y el débil, correspondiente a la causalidad empírica, con lo cual el posible determinismo ontológico

² La tesis siguiente estaría en la línea del escepticismo humeano respecto a la conexión causal.

³ Este texto se encuentra tal cual en la entrada del 27/4/1915 de los *Notebooks*, con una única diferencia no poco significativa: mientras que en el *Tractatus* se habla de *Handlungen*, acciones, en los *Notebooks*, se trata de *Ereignisse*, acontecimientos, diferencia que parece difuminar el joven Wittgenstein.

quedaría en entredicho, coadyuvando así al mantenimiento de la libertad de la voluntad.⁴

No obstante, hay un presupuesto ontológico de mayor calado: ¿cuál es la naturaleza de ese sujeto de la voluntad? En este punto emerge la dualidad entre el sujeto psicológico y el sujeto metafísico. Del primero Wittgenstein no quiere ocuparse, mientras que del segundo tratará de establecer sus relaciones con el mundo, o mejor dicho su falta de vinculación con él, ya que el sujeto metafísico es un límite del mundo (T, 5.632), un punto inextenso, un ojo que no forma parte del conjunto del mundo, idea que muestra cierto parentesco con el sujeto epistemológico schopenhaueriano (Janik 1985 34). Ahora bien, esta perspectiva trascendental muestra la posibilidad de tratar el yo de forma no psicológica (T, 5.641).

Sin embargo, desde un punto de vista no-epistémico, considerando al sujeto no ya como sujeto metafísico cognoscitivo, sino como sujeto metafísico volitivo, se produce un corte aún más radical entre él y el mundo: «El mundo es independiente de mi voluntad» (T, 6.373). No habría conexión alguna entre la voluntad del individuo y el mundo:

«Y aunque todo lo que deseamos sucediera, esto sólo sería, por así decirlo, una gracia del destino, dado que no hay conexión *lógica* alguna entre voluntad y mundo capaz de garantizar tal cosa, ni nosotros mismos podríamos querer la hipotética conexión física» (T, 6.374).⁵

Este texto es fundamental para entender la independencia de los hechos del mundo respecto a la voluntad de los individuos; la voluntad de éstos es impotente en este sentido, a la vez que trascendental. En esta línea, se podría calificar la ética de Wittgenstein como una ética de la intención centrada en la voluntad del individuo, pues la conexión con los hechos del mundo, es decir, la efectividad de la acción, no estaría plenamente garantizada y parecen escapar a la responsabilidad del individuo.

A este radical corte entre mundo y voluntad cabe aducir lo siguiente: la voluntad individual, en tanto que soporte de lo ético, de la mala y la buena acción, sí que abre una diferente relación con el mundo, una relación que es más radical que la de la intervención en los hechos, pues es capaz de cambiar los límites del mundo:

«Si la voluntad buena o mala cambia el mundo, entonces sólo puede cambiar los límites del mundo, no los hechos; no lo que puede expresarse mediante el lenguaje.
»En una palabra, el mundo tiene que convertirse entonces en otro enteramente diferente. Tiene que crecer o decrecer, por así decirlo, en su totalidad» (T, 6.43).⁶

Así pues, la voluntad individual permite un cambio de visión sobre el mundo, un cambio de perspectiva: si el mundo es un todo limitado, cuyo valor ha de residir fuera de él, la voluntad es ese límite que puede producir un cambio valorativo, nunca un cambio en su contenido. Pero el

⁴ En sus diarios de 1930, editados como *Movimientos del pensar*, encontramos la siguiente referencia al problema de la causalidad: «Cuando hace 16 años tuve la idea de la insignificancia de la ley causalidad en sí misma & que hay una consideración del mundo que no la tiene en cuenta, tuve la sensación de inicio de una nueva época» (ed. cit., p. 31). La referencia parece remitir a 1914, cuando Wittgenstein expone un modo *sub specie aeternitatis* de contemplar el mundo. Este aspecto permite plantear una posible relación con la limitación del principio de causalidad presente en la obra de Schopenhauer, ya en su tesis doctoral *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*.

⁵ Tanto T, 6.374 como T, 6.373 corresponden a la anotación de N, 5/7/1916.

⁶ *Vid.*, N, 5/7/1916.

propio Wittgenstein plantea una horquilla o dilema que condena al silencio el problema de la voluntad en el *Tractatus*, precisamente cuando ya se ha planteado la cuestión:

«De la voluntad como soporte de lo ético no cabe hablar.
»Y la voluntad como fenómeno sólo interesa a la psicología» (T, 6.423).

Con ello, se aborta toda consideración ulterior en el *Tractatus*, aunque los *Cuadernos* de 1914 a 1917 muestran que la problemática en aquel libro era tan sólo la punta del iceberg. En palabras de Hans-Johann Glock, «el *Tractatus* presenta una concepción contemplativa de la voluntad: la voluntad fenoménica es un acontecimiento empírico ordinario que meramente nos ocurre y sólo está contingentemente relacionado con nuestras acciones; la voluntad trascendental es una mera perspectiva ética. Ciertos pasajes de los *Cuadernos de notas* ponen en cuestión esta posición paradójica» (Glock 1996 387).

2. Mundo y voluntad en los *Cuadernos de notas* (1914-1916)

En los cuadernos que dieron lugar al *Tractatus* podemos encontrar una serie de reflexiones, que como indican algunos comentaristas,⁷ arrojan luz sobre el problema de la voluntad, tanto en el sentido psicológico como en el ético-trascendental que quedan truncados en el *Tractatus*.

En primer lugar, abordaré la relación de la voluntad con la acción, tema que tiene una cierta connotación psicológica, para luego ocuparme de la voluntad en sentido trascendental o ético, que se desarrolla sobre un trasfondo claramente místico (religioso), y en el que se manifiesta una clara tensión entre la atribución de la voluntad al sujeto (soporte ético), como en el *Tractatus*, y su proyección como predicado ontológico del mundo, lo que mostraría una afinidad con Schopenhauer.

Así, en primera instancia, para atender el tema de la voluntad y la acción, habría que recordar la limitación de la causalidad que tenía como corolario la consideración de la libertad de la voluntad como la impredecibilidad de acciones futuras, pues la causalidad no sería una conexión fuerte, sino tan sólo contingente, entre nuestra voluntad y los eventos del mundo. Teniendo esto en cuenta, Wittgenstein se plantea el problema de la acción y muestra la paradójica consecuencia de aplicar el modelo causal a las acciones humanas, esto es, que no habría actos de la voluntad:

«En todo caso, me puedo representar que llevo a cabo un acto voluntario [*Willensakt*] para elevar mi brazo, pero mi brazo no se mueve. (Un tendón está, por ejemplo, roto). Sí, pero, se dirá, de hecho el tendón se mueve, y esto muestra precisamente que mi acto voluntario se ha relacionado con el tendón y no con el brazo. Pero continuemos y supongamos que tampoco el tendón se moviese y así sucesivamente. Entonces llegaríamos a que el acto voluntario no se relaciona en absoluto con cuerpo alguno, esto es, que en el sentido ordinario de la palabra no hay ningún acto voluntario» (N, 20/10/1916).

La propuesta wittgensteiniana no es otra que la de desterrar el modelo causal (la intención

⁷ A. Janik, 1985: 41; H.-J. Glock, 1996: 387.

voluntaria es la causa de una acción) e identificar el acto voluntario con la acción misma: «El acto voluntario no es la causa de la acción, sino la acción misma» (N, 4/11/1916). Ahora bien, esta identificación de voluntad y acción está plagada de consecuencias: si no hay conexión necesaria entre el mundo y la voluntad del individuo, ¿qué distingue un acto voluntario de un mero acontecimiento? ¿Cómo se define la relación entre voluntad y mundo en general? Wittgenstein admite que la voluntad parece referirse siempre a una representación, a un contenido mental previo (intención, deseo),⁸ con lo cual ha de establecer una diferenciación entre el tipo de representación que acompaña a la voluntad y las otras representaciones para evitar una absurda inflación de la voluntad y así pensar que todo acontecimiento está vinculado a la voluntad de algún individuo:⁹

«¿Los sentimientos que me convencen del proceso de un acto voluntario tienen alguna propiedad especial que los diferencia de las otras representaciones?
¡Parece que no!
Pero entonces sería pensable que yo llegase, por ejemplo, a pensar que este sillón obedece directamente a mi voluntad» (N, 4/11/1916).

En consecuencia, Wittgenstein diferenciará la voluntad [*Wille*] (o querer [*Wollen*]) y el desear [*Wünschen*] como dos fenómenos psicofísicos que pueden participar en la acción humana y que en principio se distinguirán del acontecimiento impersonal porque el primero, en tanto que acto, acompañará y se identificará con la ejecución de la acción. El acontecimiento físico se convierte en una acción (susceptible de responsabilidad) si va acompañado del acto voluntario, no por ser originado por un deseo:

«¿No acaece entonces el movimiento querido del cuerpo exactamente como todo lo no querido en el mundo, sólo que aquél está acompañado por la voluntad?
¡Pero ese movimiento no está acompañado tan sólo por el *deseo*! Sino por la voluntad.
Nosotros, por decirlo así, nos sentimos responsables del movimiento.
Mi voluntad se ase al mundo en algún lugar, y en otro, de nuevo, no se ase.
Desear no es hacer. Sin embargo, querer es hacer.
[...] El deseo precede al acontecimiento, la voluntad lo acompaña.
Supongamos que un proceso acompañase a mi deseo. ¿Habría querido yo el proceso?
¿No parecería este acompañamiento casual en oposición al acompañamiento compelido de la voluntad?» (N, 4/11/1916).

En última instancia, pese a la distinción entre el deseo previo a la acción y la voluntad que la acompaña, ejecuta y define como tal, subyace el problema cardinal de tipo ontológico sobre la relación que habría entre la voluntad y el mundo: ¿cómo se incardina el sujeto de la voluntad en

⁸ «La voluntad parece tener que referirse siempre a una representación. Por ejemplo, no podemos representarnos que hubiésemos llevado a cabo un acto voluntario sin percatarnos de que lo hemos llevado a cabo» (N, 4/11/1916).

⁹ Sobre la distinción entre la voluntad y la representación cabe precisar que aquí parece explicitarse la influencia de la problemática schopenhaueriana respecto al corte radical entre ambas instancias; hay que señalar también la posición cartesiana que incluye el desear y la voluntad bajo la noción general de “pensar”, especialmente cuando se le criticó la noción de *cogito*. La respuesta de Schopenhauer fue la distinción radical entre ambas facultades. Wittgenstein en estos textos plantea la referencia de todo acto de la voluntad individual a un contenido representativo peculiar.

el mundo? De nuevo, parece primar la consideración trascendental de éste, pues la voluntad se define en esta larga anotación como una toma de posición o actitud ante el mundo, con lo que parece remitir al sentido ontológico-existencial que tenía el párrafo 6.43 del *Tractatus* (también en N, 5/7/1916) sobre la voluntad como impotente respecto a los hechos, pero con la capacidad de modificar los límites del mundo y con ello cambiarlo por completo.

Ahora bien, aquí hemos mostrado la transición desde la perspectiva psicológica a la ético-trascendental: comenzamos atendiendo al problema de la acción humana, y esto nos ha llevado a considerar la naturaleza trascendental de la voluntad, perspectiva que para Wittgenstein tiene un sentido eminentemente ético e incluso religioso, pues la voluntad así entendida será la «portadora del bien y del mal» (N, 21/7/1916). Esta transición supondría ligar lo que en el *Tractatus* aparecía como radicalmente separado e indefinible,¹⁰ pero el hecho es que el propio Wittgenstein plantea como posible tal vínculo entre lo ético y lo psicológico:

«Representémonos una persona que no pudiese utilizar ninguno de sus miembros y, por ello, no pudiese ejercer, en el sentido ordinario, su *voluntad*. Pero podría pensar, *desear* y comunicar sus pensamientos a otro. Entonces podría también, mediante el otro, hacer el bien o el mal. Así pues, está claro que la ética también tendría validez para él, y que él es, en sentido ético, portador de una *voluntad*.

¿Hay, pues, una diferencia de principio entre esta voluntad y *aquella* que pone en movimiento el cuerpo humano?

¿O aquí el error es que también el *desear* (el pensar) es ya también una acción de la voluntad? (Y en este sentido, por lo demás, la persona *sin* voluntad no estaría viva).

Pero ¿es pensable un ser que tan sólo pudiese representarse (ver algo), pero no querer absolutamente nada? En algún sentido esto parece imposible. Pero si fuese posible, entonces también podría existir un mundo sin ética» (N, 21/7/1916).¹¹

La pregunta clave es por tanto la que plantea la diferencia entre esta voluntad ético-trascendental y aquella que se relaciona con la acción, con el cuerpo humano, la voluntad fisio-psicológica, vinculada también al *desear*. Parece ser que Wittgenstein liga esta posible relación entre los dos tipos de voluntad a la necesidad de pensar el mundo cargado con un acervo de valores. Sin embargo, aquí cabe recordar lo siguiente: precisamente el *Tractatus* establece un corte radical entre mundo y ética, que yace fuera de él, con lo cual, Wittgenstein parece estar abogando en última instancia por establecer ese corte radical entre la voluntad psicológica, ligada al deseo y a la acción, y la voluntad ética, portadora de la responsabilidad moral.

El argumento parece discurrir así: si es posible un sujeto capaz de representación, pero no de volición, entonces es posible un mundo sin ética (el asceta al negar la voluntad cancelaría la tarea de la ética al conseguir su objetivo). El sujeto trascendental del conocimiento que emerge en el *Tractatus* como punto inextenso es el correlato de ese mundo cuyo sentido yace fuera de él. Ahora bien, el sentido del texto parece ser otro, ya que el mundo, según Wittgenstein en los *Cuadernos*, está atravesado por la voluntad ética; Wittgenstein insiste en que la voluntad ética

¹⁰ «De la voluntad como soporte de lo ético no cabe hablar. Y la voluntad como fenómeno sólo interesa a la psicología» (T, 6.423).

¹¹ Aquí emerge la paradoja del ascetismo: un mundo en que se niegue la voluntad ya no tendría un sentido ético, la ética sólo se da en tanto que aspiración a la negación de la voluntad. En su consecución se cancelaría a sí misma. La huella de la ética ascética de Schopenhauer se hace patente en estos textos.

trascendental irrumpe en el mundo desde fuera de él, acompañando a los acontecimientos: la anotación del 11/6/1916 permite establecer el sentido religioso de este concepto de voluntad, pues en ella se dice que penetra el mundo, lo atraviesa, y el sentido de la vida, para Wittgenstein, lo mismo que el sentido del mundo, puede llamarse Dios. Sin embargo, pese a la irrupción de la voluntad en el mundo, ésta no puede dirigir los acontecimientos en un sentido u otro, es impotente. De aquí surge el sentimiento de dependencia de nuestra voluntad, núcleo de la profesión de fe de Wittgenstein:

«Por eso tenemos el sentimiento de que dependemos de una voluntad ajena.

Sea como sea, en todo caso, nosotros *somos* dependientes en un cierto sentido y aquello de lo que dependemos podemos llamarlo dios.

Dios sería en este sentido simplemente el destino o lo que es lo mismo: el mundo — independiente de nuestra voluntad.

[...] Por así decirlo, estoy, pues, en armonía con aquella voluntad ajena de la que parezco dependiente. Esto significa: ‘yo cumplo la voluntad de dios’» (N, 8/7/1916).

Más aún, este sentimiento religioso parece complementarse con una tesis bastante peculiar: la voluntad es una entidad espiritual que parece vincular a diferentes seres vivos, lo cual, a juicio de Allan Janik, mostraría la presencia de algunas intuiciones budistas provenientes seguramente de la lectura de Schopenhauer (la voluntad como una energía más allá del principio de individuación).¹²

Pero si nos atenemos al trasfondo schopenhaueriano del tema de la voluntad, habría que apuntar lo siguiente: si bien Schopenhauer apunta la maldad intrínseca del mundo, en tanto que lugar de sufrimiento (ontología del mal), Wittgenstein traslada toda consideración ética al sujeto.¹³ Este aspecto es central, porque Schopenhauer no le niega un sentido ético al mundo como tal, mientras que Wittgenstein retrotrae toda consideración sobre bondad y maldad al sujeto, al Yo, verdadero misterio a resolver:

«El sujeto de la representación es una ilusión huera. Pero el sujeto de la voluntad existe. / Si no existiese la voluntad, entonces tampoco existiría aquel centro del mundo que llamamos Yo y que es el portador de la ética. / Bueno y malo lo es esencialmente el sujeto, no el mundo. / ¡El Yo, el Yo es lo profundamente misterioso!» (N, 5/8/1916)

3. El trasfondo schopenhaueriano

Todas estas reflexiones permitirían establecer conexiones con la filosofía de Arthur

¹² «Las cosas sólo reciben “significado” mediante su relación con mi voluntad. / Porque “cada cosa es lo que es, y no otra cosa”. / Una interpretación: del mismo modo como puedo colegir mi espíritu (carácter, voluntad) a partir de mi fisonomía, así también de la fisonomía de cada cosa puede colegirse *su* espíritu (voluntad). (..) ¿Entonces es cierto que mi carácter, según la interpretación psicofísica, se expresa sólo en la constitución de *mi* cuerpo o de mi cerebro, y no igualmente en la constitución de todo el mundo restante? / Aquí hay un punto capital. / Este paralelismo existe, por tanto, propiamente entre mi espíritu, esto es, el espíritu, y el mundo. / Tan sólo recuerda que el espíritu de la serpiente, del león, es *tu* espíritu. Porque sólo a partir de ti mismo conoces tú el espíritu en absoluto» (N, 15/10/1916).

¹³ «Se podría decir (schopenhauerianamente): el mundo de la representación no es ni bueno ni malo, sino que lo es el sujeto que quiere» (N, 2/8/1916). Nótese que se trata de una modificación del pensamiento de Schopenhauer, pues retrotrae al sujeto lo que éste predicaba del mundo.

Schopenhauer, cuya influencia reconoció el propio Wittgenstein, aunque el punto de interés es apreciar la articulación y la profundidad de la influencia. Al respecto hay dos posibles lecturas, una la de Anscombe, que insiste en las diferencias que marca Wittgenstein respecto al autor de *El mundo como voluntad y representación*, y otra la de Allan Janik, que incide en las continuidades. A continuación haré un rápido balance de ambas.

En su introducción al *Tractatus*, G. E. M. Anscombe apunta las diferencias entre Wittgenstein y Schopenhauer ateniéndose a que para el segundo la voluntad del individuo estaba entretejida con la del mundo y hay una identidad de fondo, pero además se califica dicha voluntad como mala, de modo que la redención solo podría llegar mediante una negación ascética de tal voluntad, mientras que para Wittgenstein en el *Tractatus* el mundo sería neutro e independiente de la voluntad individual.¹⁴ No obstante, Anscombe parece apoyarse en los textos del *Tractatus*, pero en los *Cuadernos* hay anotaciones que acercarían mucho a Wittgenstein hacia la posición de Schopenhauer: la visión del mundo de Wittgenstein no deja de ser negativa,¹⁵ apuntando sus miserias y la salvación en una ética o ascética del conocimiento, así como también una interrelación entre la voluntad individual y una voluntad común al mundo entero.¹⁶

En este sentido, la interpretación que propone Allan Janik es mucho más acertada, aunque concede mucho a la posición de Anscombe: según ésta, Wittgenstein asumiría la visión del mundo como representación, claramente en el *Tractatus*, pero no aceptaría la del mundo como voluntad, tesis que sí aparece en los *Cuadernos de notas*. En consecuencia, Janik sugiere «que es la asociación de la voluntad con el mundo lo que objetó [Wittgenstein], no la voluntad en sí misma» (Janik 1985 42). Sin embargo, tal asociación de voluntad y mundo existe, no sólo porque Wittgenstein se vea obligado a plantear el modo cómo se engarza la voluntad individual en el mundo, cómo la voluntad penetra el mundo (N, 11/6/1916), sino también porque según el propio autor del *Tractatus* hay una coincidencia entre esa voluntad subjetiva y una presunta voluntad del mundo. ¿Cómo es esto posible? Janik señala bien la problemática:

«Nos enfrentamos ahora a dos cuestiones. La primera concierne el modo en que la voluntad puede penetrar el mundo mientras permanece independiente de él. El segundo se refiere al estatuto nouménico del mundo. Si la voluntad de Wittgenstein está relacionada con la de Schopenhauer, tiene que ser nouménica en algún sentido. ¿En qué sentido es nouménica la voluntad de Wittgenstein? La respuesta a ambas cuestiones es la misma: la voluntad no cambia de ningún modo los hechos individuales que hay en el mundo. Más bien cambia el mundo como un todo al introducir valor en él» (Janik 1985 42).

Ésta es, ciertamente, una respuesta válida y que se atiene a lo que expone el propio Wittgenstein tanto en el *Tractatus* como en los *Cuadernos de notas*: la voluntad buena o mala no cambia los hechos del mundo, sino los límites del mundo (T, 6.43). Pero en los *Cuadernos de notas* encontramos un matiz importante para entender la filiación schopenhaueriana: el planteamiento

¹⁴ G.E.M. Anscombe, *op. cit.*, p. 172, n. 1.

¹⁵ «Supongamos que el ser humano no pudiese ejercer su voluntad, pero que tuviese que sufrir todas las miserias de este mundo, ¿qué podría, entonces, hacerle feliz? / ¿Cómo puede el ser humano ser feliz en absoluto, puesto que no puede defenderse de la miseria de este mundo? / Precisamente mediante la vida del conocimiento» (N, 13/8/1916).

¹⁶ «Y en este sentido también puedo hablar de una voluntad común al mundo entero. / Pero esta voluntad es *mi* voluntad en un sentido más alto. / Así como mi representación es el mundo, también es mi voluntad la voluntad del mundo» (N, 17/10/1916).

del mundo como voluntad está íntimamente relacionado con el del mundo como representación o idea, pues cuando establece Wittgenstein la posibilidad de una voluntad del mundo que se identifica con “mi voluntad”, lo hace justo tras señalar que en el idealismo, en el solipsismo más radical, el yo acaba convirtiéndose en un elemento perteneciente al mundo (N, 15/10/1916).

Tras esta contracción del yo y la coincidencia entre solipsismo y realismo es cuando Wittgenstein apunta que «así como mi idea es el mundo, del mismo modo mi voluntad es la voluntad del mundo» (N, 17/10/1916). De este modo, la relación con Schopenhauer es mucho más estrecha de lo que pretendía Anscombe, y se extendería incluso a la naturaleza del sujeto y, por supuesto, al problema de lo místico, pues en la ética y en la estética de Wittgenstein podríamos encontrar claras afinidades con Schopenhauer, así como respecto a la concepción básica de la lógica y la matemática (Janik 1985; Marrades 2011). No obstante, en la entrada “voluntad” de su diccionario sobre Wittgenstein, H.-J. Glock apunta una idea clave al respecto: lo que sería inadmisibles de la filosofía schopenhaueriana sería su concepción de la voluntad como fuerza que mueve el mundo, en todo caso es la voluntad individual la que penetra en el mundo, tinta y delimita una actitud u otra hacia el conjunto de los hechos. Además, como ha recordado Julián Marrades, la voluntad en Schopenhauer es objeto de un conocimiento intuitivo, mientras que para Wittgenstein la voluntad no puede ser objeto de ningún tipo de conocimiento en tanto que es exterior al mundo (Marrades 2011 75). Sin embargo, me limito a destacar estas diferencias, pues una crítica comparativa a fondo entre la ontología schopenhaueriana y la de Wittgenstein y sus consecuencias en epistemología y otras disciplinas desbordaría la intención de este trabajo.

4. Conclusiones

A modo de conclusión, quisiera hacer algunas consideraciones sobre el concepto de voluntad teniendo en cuenta que es un concepto clave en ética, y especialmente también en la teoría de la acción.

A mi juicio, parece claro que el concepto de voluntad que maneja Wittgenstein es de ascendencia schopenhaueriana, aunque con diferencias en cuanto a su acceso epistémico (el joven Wittgenstein excluye que sea accesible, mientras que para Schopenhauer es cognoscible de un modo peculiar e intuitivo) y su densidad ontológica (la relevancia que adquiere en Schopenhauer es omnipresente en su filosofía a todos los niveles). Desde la perspectiva de la ética, pese a no aceptar Wittgenstein la objetivación de la voluntad en sentido metafísico, sí que parece haber una cercanía con las posiciones de Schopenhauer por la austeridad y casi ascetismo de la propuesta ética wittgensteiniana, esto es, su reformulación de un misticismo en el que la estética y la ética son los modos de salvación y las esferas en las que reside en el sentido. Al respecto, hay que considerar con Janik y Toulmin, así como también con Glock, que las consideraciones ético-religiosas wittgensteinianas desbordan el marco de Schopenhauer y se acercan a Kierkegaard:¹⁷ la conclusión de una moral de la compasión por el dolor universal del mundo no es asumida por Wittgenstein, quien vive la problemática moral de un modo mucho más íntimo e individual.

Pero quizá sea no menos reseñable el problema de la teoría de la acción, una cuestión que el Wittgenstein de las *Investigaciones* retomará y que constituirá todo un campo de investigación.

¹⁷ L. Wittgenstein, *Movimientos del pensar*, ed. cit., p. 125, donde critica a Spengler por no hacer justicia a Kierkegaard, de quien dice es un gigante del que Spengler no puede ver sino las botas. Glock 1996 386 y Janik y Toulmin 1998 197 y ss.

Recordemos que en el *Tractatus* se había situado el problema de la voluntad ante un callejón sin salida: desde un punto de vista ético no cabe hablar de ella, y de la voluntad como fenómeno sólo se podía ocupar la psicología.

Como indica Glock, el tema de la intencionalidad desarrollado en IF sería un ataque tanto a una posición empirista (según Glock, sería el caso de Russell, el propio *Tractatus* y James, por identificar desear y querer, aunque cabría especificar y sopesar la inclusión del *Tractatus* en este conjunto) como a una perspectiva trascendental, porque ambas se sostendrían sobre el supuesto de que la acción tiene una estructura causal o ejecutiva: éste era el problema que aparecía en T, 6.374, donde la posición trascendental del sujeto metafísico hacía imposible una conexión con el mundo, ya que la causalidad era concebida como una conexión débil, y se caía en la aporía de aproximar la acción a un mero acontecimiento (lo que antes llamamos con Glock, visión contemplativa de la voluntad).

En consecuencia, en las *Investigaciones* Wittgenstein parece querer replantear la cuestión y criticar esas dificultades del *Tractatus*, pero a mi juicio esas críticas se encuentran ya en los *Cuadernos de notas*, de modo que creo que era consciente de ellas y excluye el tratamiento de la cuestión adscribiéndolo a la psicología.¹⁸

En los *Cuadernos de notas* encontrábamos que «el acto de la voluntad no es la causa de la acción, sino la acción misma» (N, 4/11/1916), una tesis que se reformula en las *Investigaciones* (§§614-615),¹⁹ donde se excluye el esquema causal:

«614. Cuando levanto mi brazo ‘voluntariamente’, no me estoy sirviendo de un medio para producir el movimiento. Tampoco mi deseo es un medio semejante.

»615. “El querer, si no es una especie de desear, debe ser el actuar mismo. No puede detenerse antes del actuar”. Si es el actuar, entonces lo es en el sentido usual de la palabra; o sea: hablar, escribir, andar, levantar algo, imaginarse algo» (IF, §§614-615).

Téngase en cuenta que el §615 se inscribe sobre el trasfondo de la anotación del 4/11/1916 de los *Cuadernos de notas*, donde se deslinda el querer del desear y se produce la identificación entre acción y acto voluntario.²⁰ Algo semejante ocurre con la idea de que la voluntad (el querer) no es una experiencia que nos ocurre, un acontecimiento que nos sucede, como podría seguirse de lo expuesto en el *Tractatus*, donde apenas se desarrolla la cuestión. En las *Investigaciones* se puede leer:

«611. “El querer [*Wollen*] también es sólo una experiencia”, quisiéramos decir (la ‘voluntad’ [*Wille*] también sólo una ‘representación’ [*Vorstellung*]). Viene cuando viene y no la puedo producir. ¿No lo puedo producir?—¿Cómo *qué*? ¿Qué es lo que puedo

¹⁸ Glock sólo parece percatarse de ello a medias: concede que los *Notebooks* ofrecen una consideración de la acción (de nuevo, de ascendencia schopenhaueriana) que estará presente en IF, pero de modo diferente a Schopenhauer, a quien adscribe un sentido misterioso (Glock, 1996: 389), que no existe en realidad. Ciertamente gran parte de la filosofía de Schopenhauer se sostiene en verdades no fundamentadas, pero quizá no sea éste el caso concreto, como muestra la propia formulación de Schopenhauer: «El acto de la voluntad y la acción del cuerpo no son dos estados distintos conocidos objetivamente y vinculados por el nexo de causalidad, no se hallan en relación de causa y efecto, sino que son una y la misma cosa» (WWV, I, §18, p. 119).

¹⁹ B. Magee apunta el parentesco de la posición de Schopenhauer tanto con las *Investigaciones filosóficas* como con *El concepto de lo mental* de Ryle (Magee 1983 124 y ss.).

²⁰ Esto también ocurre con los párrafos sobre la predicción de la acción y la voluntariedad de los movimientos en IF.

producir? ¿Con qué comparo el querer cuando digo esto?

»612. Del movimiento de mi brazo, por ejemplo, no diría que viene cuando viene, etc. Y ésta es la zona en la que decimos con sentido que algo no simplemente ocurre, sino que lo *hacemos*» (IF, §§611-612).

Nótese el guiño a Schopenhauer en la primera línea del §611, en la que se plantea la reducción del querer a experiencia como paralela a la de la voluntad a representación, reducción contra la que se dirige el texto. Pero ya en los *Cuadernos de notas* negaba Wittgenstein el carácter experiencial de la voluntad como tal: «El acto voluntario no es experiencia alguna» (N, 9/11/1916). Por tanto, el querer no es un acontecimiento que nos sucede, que surge de modo inmediato, como un deseo espontáneo (IF, §§613-614), ni un acto cognitivo distinto de la acción física, sino el actuar mismo (IF, §615).²¹ De este modo, Wittgenstein parece superar la indefinición del problema de la acción en el *Tractatus*, donde no quedaba clara la peculiaridad de la acción, reelaborando en parte las intuiciones que había anotado en los *Cuadernos* bajo una notable influencia de Schopenhauer. Por tanto, podemos observar que el problema de la acción en las *Investigaciones filosóficas* recibe una nueva luz al considerarlo desde los *Cuadernos de notas*, de modo que los conceptos que Wittgenstein forjó en su juventud, bajo la influencia de pensadores como Schopenhauer, serían un elemento constante en su pensamiento posterior, proporcionándonos así una visión global (y en cierto modo unitaria) de la filosofía de este autor.

Bibliografía

- Anscombe, G. E. M. *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. Londres: Hutchinson, 1971.
- Black, M. *A Companion to Wittgenstein's 'Tractatus'*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1964.
- Gardiner, P. *Schopenhauer*. London: Penguin, 1963.
- Glock, H.-J. *A Wittgenstein Dictionary*. Oxford: Blackwell, 1996.
- Glock, H.-J. "Schopenhauer and Wittgenstein". *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Janaway, Ch. (ed.). Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1999.
- Janik, A. "Schopenhauer and the early Wittgenstein". *Essays on Wittgenstein and Weininger*. Amsterdam: Rodopi, 1985.
- Janik, A. y Toulmin, S. *La Viena de Wittgenstein*. Trad. de I. Gómez de Liaño. Madrid: Taurus, 1998.
- Magee, B. *The Philosophy of Schopenhauer*. Oxford: Oxford Univ. Press, 1983.
- Marrades Millet, J. "Subject, World and Value (Some Hypotheses on the Influence of Schopenhauer in the early Wittgenstein)". *Doubt, Ethics and Religion. Wittgenstein and the Counter-Enlightenment*. Perissinotto, L. y Sanfélix, V. (ed.). Heusenstamm bei Frankfurt: Ontos Verlag, 2011.
- Schopenhauer, A. *El mundo como voluntad y representación, I y II*. Trad. de P. López de Santa María. Madrid: Trotta, 2003 (II) y 2004 (I).
- Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. de I. Reguera y J. Muñoz. Madrid: Alianza, 1999.

²¹ Respecto esta conexión entre *Tractatus* e *Investigaciones* también cabría plantearse qué ocurre con la concepción místico-trascendental de la voluntad en las *Investigaciones*, donde Wittgenstein parece adoptar un punto de vista naturalista y abandonar esa concepción presente en sus textos de juventud.

- Wittgenstein, L. *Investigaciones filosóficas*. Trad. de U. Moulines. Barcelona: Crítica, 1988.
- Wittgenstein, L. *Movimientos del pensar*. Trad. de I. Reguera. Valencia: Pre-textos, 1997.
- Wittgenstein, L. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. Trad. de J. D. Mateu. Madrid: Síntesis, 2009.

ESCRIBIR LA EXISTENCIALA SUBJETIVIDAD DEL ESCRITOR A TRAVÉS DE KIERKEGAARD Y KAFKA

Juan Evaristo Valls Boix
Universitat de València

Abstract: Kafka's readings of Kierkegaard's works offer a reflexion about the subjectivity of the writer. The biographical similarities between these authors, especially in their relationships with their fiancés, brought Kafka to read and evaluate carefully *Either/Or*, *Fear and Trembling* and *Repetition*, the works in which Kierkegaard shows the difference between the ethical sphere of existence and the religious one. Kafka shows in his personal writings the way in which he applies the characteristics of religious sphere in the writer's figure: The God who is the centre of Kierkegaard's religious existence is replaced by Kafka for literature, but as if literature was the absolute legitimation of existence that God is. The writer's existence is a religious existence with no God, but with literature in his place. This transposition of spheres allows us to conceive the modern writer as an isolated and melancholic individual who, however, tries to explore the ways of enriching the world with new possibilities of experience.

Keywords: subjectivity, literature, writing, existence, solitude

Quién me confirmará la verdad o la verosimilitud de que solo a consecuencia de mi vocación literaria carezco de otros intereses y a consecuencia de eso no tengo corazón.
Kafka, *Diarios*. Anotación de marzo de 1914

Desde la publicación de la primera biografía de Kafka, allá en 1937, la crítica literaria y la filosofía no han dejado de reincidir en un mismo punto interpretativo: sus semejanzas con S. Kierkegaard. Tanto es así que la filosofía francesa contemporánea no empezó a conocer al danés sino gracias a cierta atmósfera y cierto carácter de absurdo de las obras de Kafka (Irina 2013 116), en que el impulso y la pasión de aquel permanecían todavía vigentes. Incluso la filosofía alemana o el propio pensamiento danés, no llegaron a toparse con el pensador de la subjetividad y la paradoja si no fuera por las historias desorientadores e inquietantes del autor praguense (Irina 2013 117). Sin embargo, buena parte de esta relación no fue tanto responsabilidad de Kafka o de la impronta kierkegaardiana en sus obras cuanto uno más de los posicionamientos interpretativos que el amigo y editor de las obras de Kafka, Max Brod, tomó desde el principio y con el que marcó así el inicio de lo que después ha venido a llamarse la "kafkología". Al fin y al cabo, Brod intercambió varias cartas con Kafka sobre la interpretación de las obras tempranas del danés (*Temor y temblor*, *La repetición*, *O lo uno o lo otro*) cuando aquel se aquejaba ya de tuberculosis. Al fin y al cabo, Brod escribió varios estudios sobre Kierkegaard (Eilittä 1999 185) desde los que afrontó la tarea de interpretar la vida y obra de Kafka como la de un "santo" o una suerte de mártir de la existencia. Fue, por exigencia de Brod¹, la primera literatura publicada sobre el autor de *La transformación*.

Es curioso cómo la lectura brodiana, truncada y excesiva, religiosizante y judaizante, del corpus kafkiano fue, de algún modo, semilla de una fecunda recepción de la obra de Kierkegaard. Pero no

¹ Según cuenta Benjamin, Brod consideraría una "violación de frontera" la publicación de cualquier otro estudio sobre Kafka anterior a su biografía. Véase Scholem 1987 137

todo fue exceso y error en Brod. Kafka de hecho había leído a Kierkegaard, y lo hizo durante toda su vida, incluso en ocasiones con una pasión tal que aquel extravagante danés, solterón, melancólico y obsesionado con la escritura, llegó a convertirse en algo así como un confidente, un amigo íntimo. Lo que Kafka halló en él no fue baladí: Kierkegaard, como él, también había sido, intensamente y hasta el final de su corta vida, un escritor. En uno y en otro, si bien quizá no sus ideas o sus intuiciones filosóficas, ciertas decisiones vitales y una apuesta radical por la literatura como forma de vida, fueron las mismas. Kafka encontró en Kierkegaard algo que estaba encontrando en sí mismo: un escritor radical. Un escritor moderno.

1. En el mismo lado del mundo. Semejanzas biográficas

La forma de rechazo que siempre me he encontrado no es la que dice: No te amo, sino la que dice: "Tú no puedes amarme por mucho que quieras; tú amas desdichadamente tu amor por mí, pero tu amor por mí no te ama a ti". Franz Kafka, *Diarios*. 12 de febrero de 1922

Allá por 1913, Kafka anotó en su diario: "Hoy he recibido *El libro del juez*, de Kierkegaard. Pese a las diferencias esenciales entre ambos, su caso es, como suponía muy parecido al mío, Kierkegaard está al menos en el mismo lado del mundo que yo. Me confirma, como un amigo" (Kafka 2000 443). El volumen que tenía Kafka entre manos no era sino una antología de los diarios de Kierkegaard, la primera en aparecer en alemán. Allí, en efecto, Kafka conoció una de las primeras grandes decisiones de la vida de Kierkegaard.

En 1841, algo más de medio siglo antes, el joven Søren Kierkegaard estaba comprometido con una aún más joven muchacha, una niña de apenas catorce años, llamada Regine Olsen. El compromiso estaba bastante consolidado, y parecía que lo único que restaba para materializarlo era la lectura de la tesis doctoral sobre la ironía que Kierkegaard apuraba en sus últimos años de universidad. Sin embargo, los planes no se cumplieron: Kierkegaard rompió súbita e inexplicablemente su compromiso matrimonial y, más tarde, se fue a Berlín a seguir unos cursos de Schelling. Durante esos años desempeñó una prolífica labor literaria que culminó en 1843 con la publicación de *O lo uno o lo otro*, *Temor y temblor* y *La repetición*. Con esta decisión, Kierkegaard llevaba a cabo una doble jugada: por un lado, rechazaba el matrimonio como estilo de vida, con lo que no solo renegaba de Regine sino del futuro que su padre, un hombre autoritario de orígenes humildes enriquecido en la ciudad, había previsto para él: el de un burgués acomodado asentado en la alta sociedad de Copenhague, la capital del reino. Por otro lado, abandonaba una carrera en el seminario como la de su hermano Peter Christian, y con ella el sueño de su padre, para seguir su particular vocación religiosa, para convertirse en "un poeta de lo religioso" (Kierkegaard 2008 103), para desarrollar una tarea que le ocuparía toda su vida (Kierkegaard 2011 344ss): la de ser cristiano. Y ello a través de la escritura.

Cuando Kafka cerró el diario lo supo muy bien: Kierkegaard estaba de su lado; Kierkegaard era un escritor absoluto, es decir, la medida de su vida, como la de Kafka, no era sino la de la literatura - filosófica o de dimensiones filosóficas-. Kafka también había llevado a cabo esa decisión, una decisión, por así decirlo, literaria: en 1914 rompió igualmente de manera inesperada su compromiso con la berlinesa Felice Bauer, con quien había mantenido una larga correspondencia -que se prolongaría hasta 1917, año en que, tras retomar la relación, Kafka la abandonó definitivamente al serle diagnosticada la tuberculosis-, para dedicarse en plenitud a su vocación de escritor. Con esta ruptura también defraudaba, como hiciera Kierkegaard, los planes que su padre, un checo de origen humilde venido a más con una tienda de filigranas y prendas de fantasía instalada en Praga, había

preparado para él: convertirse en una cabeza visible de la alta sociedad praguense, un padre de familia germanizado y pudiente del que enorgullecerse y con el que enterrar definitivamente su pasado pobre, checo y judío (Soler 1981 155). Consagrándose a la literatura y viviendo como un soltero (un solterón), Kafka renunció a todas esas cosas. Su decisión, como la de Kierkegaard, tenía un carácter radical y definitorio de su existencia. Con ella, orientaba su subjetividad en la forma de la escritura; al abandonar una vida social de renombre y reconocimiento por la soledad² de su escritorio se construiría a sí mismo como literatura, como nada más que literatura. Así, lo que sigue a aquella anotación sobre Kierkegaard es el borrador de una carta al padre de Felice en que habla de las razones de su ruptura:

Mi empleo me resulta insoportable porque contradice mi único anhelo y mi única vocación, que es la literatura. Dado que yo no soy nada más que literatura y no puedo ni quiero ser nada más que eso, mi empleo no podrá atraerme nunca, aunque sí puede destrozarme completamente.

... Todo lo que no es literatura me aburre y lo odio, pues me molesta o me estorba, aunque solo sea en mi imaginación. De ahí que carezca de todo sentido de la imaginación. De ahí que carezca de todo sentido de la vida familiar, como no sea el de la observación. ... Un matrimonio no podría cambiarme, de igual forma que mi empleo no puede cambiarme. (Kafka 2000 442)

Un año más tarde, en agosto de 1914, es aún más directo:

Desde el punto de vista de la literatura, mi destino es muy simple. Mi inclinación a describir mi onírica vida interior ha desplazado al reino de lo accesorio todas las demás cosas... Ninguna otra cosa podrá jamás contentarme. (Kafka 2000 440)

Los años que marcan el arranque literario de Kafka -desde 1912, en que escribe *La condena* y *La transformación*- están atravesados por esta clase de reflexiones. El autor, precisamente para convertirse en autor, se encuentra ante el dilema de elegir entre la literatura o todo lo demás. Ese "todo lo demás" engloba todo una serie de intereses secundarios ("los gozos del sexo, la comida, la bebida, la reflexión filosófica, la música" (Kafka 2000 273)), pero incluye principalmente las que serían coordenadas de una vida completamente distinta, a su parecer, a la de un escritor: el trabajo en la Agencia de Seguros y el matrimonio. Abogar por esta segunda opción conllevaría adoptar esa vida acomodada de padre de familia que Herman Kafka quería para su hijo, y que le convertiría en un miembro asentado de la alta sociedad praguense: una vida burguesa en familia marcada por el ritmo del trabajo y la atención a la esposa -y, posteriormente, a los hijos- y a los cuidados sociales. La opción de conformar su vida como una vida literaria es inconmensurable con esta otra "vida en sociedad" por la exigencia de una radical soledad, un espacio plenamente vacío que dedicar en su integridad a la actividad de la escritura. Mientras no se decantara por una de las dos opciones, no viviría sino una "espantosa doble vida, de la que probablemente no habrá más escapatoria que la locura" (Stach 2003 44). Así, era muy consciente de que "lo único que he de hacer para empezar mi verdadera vida, ..., es arrojar en ese grupo de cosas mi trabajo en la oficina (Kafka 2000 273). Mientras tanto, viviría dos vidas en una, dos modos de vida insertados en una misma existencia, una esquizofrenia insoportable y, sobre todo, insalvable: nunca podría estar solo y solamente dedicado a su vocación y a la vez compartir tiempo, espacio y existencia con esa suerte de vida ética o vida en

² Con ello, no pretendemos mostrar a Kafka como un misántropo o como un marginado o aislado social, como buena parte de los estudios sobre Kafka de los setenta hicieron (Marthe Robert 1993) Para un análisis detallado de la vida social de Kafka (tertulias literarias, sociedades, etcétera), véase Stach 2003

sociedad anclada en el matrimonio y en el trabajo. No hay una tercera posibilidad. El dilema y la decisión entre una u otra vida se imponen desquiciantemente ante Kafka.

Es en la toma de esta decisión en la que la figura de Kierkegaard cobra una importancia clave. La lectura de sus diarios ofrece a Kafka la confirmación³ de su decisión, la ratificación de la validez de un modo de vida opuesto a cualquier otro aceptado: la vida de un solterón, la vida de un mantenido, la vida de un escritor sin oficio y solo con vocación, pero al fin y al cabo la única forma de vida aceptable para Kafka. Kierkegaard también había elegido ese modo de vida, esa esfera de la existencia. También para él su verdadera vida estaba apartada de la unión propia del matrimonio y el tiempo medido del trabajo, y se legitimaba y ordenaba en función de una insólita vocación. En ambos casos se trata de escritores, pero hay una diferencia esencial en la concepción de la figura del escritor. Según la prometida de Kierkegaard, Regine Olsen,

el motivo de Kierkegaard en esta ruptura fue la concepción que tenía de su deber religioso; no se atrevía a atarse a nada sobre la tierra que pudiera comprometer su llamada; debía ofrecer lo mejor que poseía para trabajar como Dios requería de él. El daño que se infligió a sí mismo y a mí fue indeciblemente pesado y sin duda dejó su marca de por vida. (Edwards 1967 195)

Kierkegaard se enfrentó al dilema de la existencia como la elección entre un modo de vida religioso y un modo de vida ético o social. Su vocación no era sino una vocación religiosa, la respuesta a la llamada de Dios, una demanda absoluta que exige siempre e incondicionalmente la renuncia irrevocable de cualquier otra referencia existencial. En lo Absoluto encuentra Kierkegaard el sentido y la legitimación de su vida, una referencia incompatible con cualquier otra. Es este carácter absoluto de lo religioso, esta radicalidad de la justificación existencial, lo que impulsa al abandono de cualquier otro aspecto de la vida. Pues uno consagra la vida a satisfacer esa demanda absoluta, que la inunda en su totalidad y la desborda; uno convierte su vida en un desafío religioso, en una tarea para con Dios. Efectivamente, Kierkegaard era un escritor, un "poeta", pero un poeta religioso. Su existencia era

lo que podría llamarse una existencia-de-poeta *en la dirección de lo religioso*. Es decir, una existencia que tiene algo de común con la desesperación de la resignación, *con la particularidad de que en este caso se incluye la idea de Dios*. Una tal existencia, atendiendo a las categorías estéticas de conjunción y posición, sería sin ninguna duda la más eminente de todas las existencias poéticas. Sin embargo... toda existencia poética es cristianamente considerada un pecado; el pecado de soñar en lugar de ser, el pecado de relacionarse con el bien y la verdad a través de la fantasía en vez de ser uno personalmente bueno y auténtico, es decir, en vez de esforzarse uno existencialmente en serlo. Esta existencia poética de la que estamos hablando se diferencia de la desesperación en cuanto comporta la idea de Dios, o en cuanto es *una existencia delante de Dios*. (Kierkegaard 2008 103. Énfasis míos)

Aquí radica la diferencia con Kierkegaard y lo particular de Kafka. Su operación es la misma que la de Kierkegaard, la elección de una referencia absoluta que agota el espacio para cualquier otra dimensión existencial y el posicionamiento ante la existencia como una tarea y una vocación. Sin embargo, mientras que en Kierkegaard se trata de un cometido religioso en que Dios es la medida y justificación de la existencia, en Kafka este absoluto está vacío o ausente: la vida de Kafka, de ese escritor moderno

³ Es preciso enfatizarlo. No se trata de una influencia kierkegaardiana, ni de un aprendizaje o recepción pasiva, ni de un cambio en el pensamiento kafkiano provocado por el impacto de la obra del danés. Es justamente una ratificación y una confirmación de elección: Kafka había tomado una decisión enorme con la escasa fuerza, exigua y apocada (Kafka 2000 273), de que disponía. Nada mejor que las palabras de un confidente, alguien que vivió algo muy similar y que en tal crisis se conformó como escritor, para asentar esa vida difícil de soledad y literatura. (Edwards 1967 219)

llamado Kafka, está amparada, justificada y legitimada en la literatura, pero este nuevo absoluto no tiene, efectivamente, nada de divino. En ambos autores se trata de una decisión absoluta; sin embargo, mientras que en Kierkegaard la decisión es absoluta *por* religiosa, en Kafka la decisión absoluta no está amparada en ninguna instancia efectivamente absoluta, sino llanamente en el ejercicio de la escritura. La tarea de Kierkegaard es religiosa; la de Kafka, literaria (Edwards 1967 219). Pero ambas son absolutas: implican la renuncia de todo lo demás. Mientras que la subjetividad del escritor Kierkegaard es una subjetividad religiosa, la subjetividad de Kafka es plenamente -o meramente; exclusivamente- literaria. Es una subjetividad sin fondo, sin trascendencia, sin esperanza, sin salvación. Es una entrega íntegra, pero una entrega al vacío. La soledad de Kafka no era el espacio preciso para situarse "delante de Dios" y escuchar su designio. Estaba antes todavía de esa soledad: no era la soledad en que se adopta un sistema de referencias como justificación de la existencia, sino la soledad vacía en que ese sistema se construye, y en el caso de Kafka en forma de literatura. Era una soledad ante sí mismo, o más bien una soledad ante la nada:

No es pereza, mala voluntad ni torpeza... lo que hace que todo me salga mal o no llegue siquiera a salirme mal: la vida familiar, la amistad, el matrimonio, el trabajo, la literatura; sino la falta de suelo, de aire, de mandato. Mi tarea es crear el mandato, no para poder recuperar lo perdido, sino para no haber perdido nada, ya que esa tarea es tan válida como cualquier otra. Es incluso la tarea más primigenia, o por lo menos su reflejo, de modo parecido a como, al ascender a una cumbre donde el aire está enrarecido, uno puede de repente dar con el resplandor del sol lejano. Tampoco es una tarea excepcional, sin duda ya ha sido impuesta muchas veces, aunque no sé si de semejantes dimensiones. Por lo que sé, no he tomado nada prestado de las exigencias de la vida, a excepción de la general debilidad humana, con la cual -y en este sentido se trata de una fuerza gigantesca- he absorbido hasta el fondo lo negativo de mi tiempo, que me es muy cercano, y que no tengo el derecho de combatir, sino en cierto modo de representar; no me correspondía herencia alguna de lo escaso positivo ni de lo negativo extremo, que ya se vuelve positivo. No he sido traído a la vida, como Kierkegaard, por la mano ya flaqueante del cristianismo, ni he agarrado al vuelo en su huida el último pliegue del manto de oración judío, como los sionistas. Soy fin o principio. (Kafka 2003 651)

Por ello, ese capítulo vital de Kafka está tan ligado como su pensamiento y su concepción de la literatura, lejos de ser un anecdótico biográfico. Por ello Kafka reconocía que "todo lo que he conseguido hacer es producto únicamente de mi soledad. ... Odio todo lo que no se relaciona con la literatura..." (Kafka 2000 436) cuando hacía un resumen en su diario de lo que hablaba a favor y en contra de su boda. Por ello la unión con Felice y el cambio estructural que eso suponía en su vida no le producía sino "angustia" (436), por ello el coito no era para él sino "el castigo de la dicha de estar juntos" (440) y solo podía imaginar el matrimonio de un modo ascético (440) y dividido por el respeto de la soledad de cada cónyuge. Por ello Kafka es un escritor en el sentido fuerte del término: "Yo no tengo interés alguno por la literatura, lo que ocurre es que consisto en literatura, no soy ninguna otra cosa ni puedo serlo." (Kafka 2013 451) La escritura es su "lucha por la supervivencia" (Kafka 2000 218). Su decisión, paradójicamente, fue al mismo tiempo absoluta y literaria: total por lo parcial, infinita por lo finito, trascendente por lo intrascendente.

2. Lecturas de un enfermo en Zürau. Aproximación a las obras de 1843⁴

“Quien tuvo ya la ocasión de experimentar que el existir en calidad de Particular es lo más terrible que se pueda dar, no debe mostrar reparo en decir que es también lo más grande que existe” Kierkegaard, *Temor y temblor*

“Hacer patente la peculiaridad: desesperación” Kafka, *Carta al padre y otros escritos*

En 1917, a Kafka le fue diagnosticada la tuberculosis que lo debilitaría hasta el fin de su vida. Pese a haber roto el compromiso matrimonial con Felice Bauer en 1914, habían continuado su relación epistolar ininterrumpidamente. Sin embargo, el diagnóstico de la enfermedad fue para Kafka una especie de señal para que abandonara de una vez por todas su relación con Felice, relación que seguía rasgando su vida en dos vidas, la de escritor y la de novio. En su diario escribe:

Hasta cierto punto, ahora tienes la posibilidad, si realmente existe tal posibilidad, de comenzar. No la desperdicies. Si quieres penetrar en tí mismo, no podrás evitar tanta suciedad que te desborda. Pero no te revuelques en ella. Si, como tú mismo dices, la herida de tus pulmones [tuberculosis] solo es un símbolo, un símbolo de la herida cuya inflamación se llama Felice y cuya profundidad se llama justificación [de romper definitivamente el compromiso con ella], si eso es así, entonces también son símbolos los consejos médicos (luz, aire, sol, reposo). Agarra ese símbolo. (Kafka 2000 627)

Así, el 27 de diciembre de 1917 rompe al fin por completo su compromiso con ella y cesa la relación epistolar. En este tiempo, Kafka se sirvió de su condición de enfermo para pedir un permiso vacacional en el trabajo y trasladarse ocho meses a vivir una temporada a Zürau, en unas tierras de su cuñado que cuidaba su hermana Ottla. En esa época de retiro, que fue la más feliz de su vida (Citati 2007 198) y que al tiempo se inició con dos hechos sumamente traumáticos (la tuberculosis y la ruptura con Felice), Kafka reanuda su interés por Kierkegaard y lee con avidez las obras de 1843 (*O lo uno o lo otro*, *Temor y temblor*, *La repetición*) y *El instante*⁵, como si fueran "los únicos libros que existen en el mundo" (Kafka 2008b 155). La lectura de estas obras sirve a Kafka para ahondar sobre ese dilema que acababa de resolver y que le había ocupado unos cinco años. Y son estas y no otras obras porque Kierkegaard las escribió justamente a raíz de su ruptura con Regine: las tres, además de contener algunos de los pasajes más brillantes y fecundos del danés, tienen un marcado sesgo biográfico: Kierkegaard reflexiona y analiza en profundidad su ruptura con Regine desde distintos ángulos. Sentirse increpado era, pues, inevitable para Kafka, quien precisamente señala a Brod que el matrimonio es el problema principal que en tal corpus se aborda (Kafka 2008b 162). Un breve

⁴ Salvo que se indique lo contrario, todas las alusiones a los diarios, la correspondencia y los escritos de Kafka datan de 1917 y 1918.

⁵ Estas son las obras que Kafka leyó de Kierkegaard con toda seguridad, como puede verse en la correspondencia que intercambia con Max Brod en estos años, además de la antología de diarios citada más arriba, una biografía del danés y bibliografía secundaria como estudios y artículos. Análisis de la biblioteca de Kafka y otras alusiones a Kierkegaard sugerirían que Kafka también leyó *Los estadios en el camino de la vida* -obra que al menos encargó-, y que poseía *El concepto de angustia*, *El agujón en la carne* y *La enfermedad mortal* (Eilittä 1999 150; Irina 2013 116). No obstante, por cuestiones temáticas y de rigor, nos centraremos únicamente en las obras de 1843: *Temor y temblor*, *O lo uno o lo otro* y *La repetición*.

recorrido por las tesis centrales de estas obras arrojará luz sobre esta particular subjetividad del escritor.

Tal y como Kierkegaard lo describe en el segundo volumen de *O lo uno o lo otro*, el matrimonio es la más alta expresión de lo que él denomina el estadio de vida ético. Esta esfera de la existencia se caracteriza por vivir hacia el prójimo y convivir en comunidad, siendo la ley, las normas generales que posibilitan la vida en común, el eje en torno al cual se desarrolla, y el deber, la actitud propiamente ética. El espacio de vida ético permite la vida en comunidad gracias al seguimiento de las normas, a la uniformidad de las leyes, a la igualdad de todos ante las pautas garantes de la convivencia. Es el respeto indiscriminado de todos a esta generalidad -sean normas cívicas, imperativos morales o costumbres propias de la comunidad- lo que lo hace posible, y con él la comunicación: sin unas referencias comunes generales no sería posible ni una sociedad ni el lenguaje que la mantiene unida. Así, dentro de este estado, el matrimonio, que no es sino el compromiso de por vida para con alguien, es el canon a seguir: un individuo toma a otro como medida y norma de su propia vida. Uno es el deber del otro y viceversa. El amor es el valor que rige su vida: se da al otro, se entrega a él. Entre él y su amada hay una estricta transparencia y un gran entendimiento: sin secretos ni reservas, el uno vive abierto hacia el otro: "el que ama... se ha perdido en el otro, pero perdiéndose y olvidándose de sí en el otro, se revela al otro, y, olvidándose de sí, es recordado en el otro" (Kierkegaard 2007 102). El amor es, por ello,

un sentimiento hermoso, arrebatador, indescriptiblemente dichoso el de dejar que todo lo particular desaparezca así bajo los pies de uno, hacerlo palidecer y huir como figuras de bruma ante el poder infinito del amor... ¿Y de qué otra manera podría mostrarse esto, sino porque solo se es para otro, y de qué manera se es solo para otro, sino porque no se es para sí, mientras que el ser para sí es como la expresión más general del misterio que la vida individual contiene cuando permanece en sí misma? El amor se entrega, pero la entrega solo es posible porque salgo de mí mismo; ¿cómo podría entonces conciliarse con el encubrimiento, que busca precisamente permanecer en sí? (103)

En estos pasajes, Kafka no veía sino una confirmación en negativo de su caso personal. La escritura le exigía un espacio de soledad incompatible con una vida que gira en torno al otro. En su correspondencia con Brod muestra cómo había hecho, de algún modo, suyas las palabras de Kierkegaard al indicar que

un verdadero esposo debería ciertamente -así podría explicarse la teoría- desposar al mundo en su mujer, pero no de tal manera que vea más allá de su mujer el mundo a desposar, sino su mujer a través del mundo. Todo lo demás no es sino tormento para la mujer, pero quizá no menos salvación o posibilidad de salvación del hombre que en ese famoso matrimonio ideal. (Kafka 2008b 152)

Es pues, la mujer quien "te conduce de cierta manera hacia el otro por medio de su propio cuerpo" (158). Ella, "o por decirlo de un modo más preciso, el matrimonio, es el representante de la vida con el que tienes que entendértelas." (Kafka 2003 154). La esfera de la ética, la vida en comunidad, implica una continua comunicación, apertura y entrega al otro que se vuelven incompatibles con un escritor que quiere hacer valer su peculiaridad, hacerse a sí mismo, a través de la escritura, una escritura que exige una estricta soledad. Para un escritor, el matrimonio, y la unión en general como modo de existencia, no son sino una imposibilidad (Kafka 2008b 154), aquello que pondrá fin al sentido de su existencia y lo condenará a la perdición.

Para serte franco (como siempre lo he sido hacia ti según el grado de mi conocimiento puntual de mí mismo) y a riesgo de parecer finalmente un loco a tus ojos, se trata del miedo de la unión, incluso y especialmente la unión con el ser más amado... ¿Comprendes esto, Felice, aunque sea de lejos? Tengo el sentimiento preciso de que el matrimonio, la unión, la disolución de esta cosa insignificante que soy me arrastra a mi pérdida, y no solamente a mí, sino también a mi mujer, y ello tanto más rápido y más terriblemente cuanto más la amo". (Vogelweith 1978 46)

Si la escritura era su vocación personal, la actividad en la que cultivaba su singularidad como individuo, no podía desarrollarse en una vida en la que la pérdida en el otro y el olvido de sí mismo eran una condición básica. Kafka debía elegir entre su singularidad y la generalidad propia de la vida en común; entre autoafirmarse o abandonarse; entre la comunicación, el entendimiento y la palabra compartida, y la soledad y el silencio, un silencio que

forma parte también de esta región de aquí... mi mundo se empobrece por el silencio; he sentido siempre que este era mi verdadera desgracia personal, no tener suficiente fuerza en los pulmones para aspirar en mí la diversidad del mundo, diversidad que posee manifiestamente como nos lo dicen nuestros ojos. (Kafka 2008b 161)

El problema existencial de la decisión se calibra desde el punto de vista de la elección, pero también desde las fuerzas de que uno dispone para ella. Como ya hemos visto, uno no tiene más que fuerzas para lo que puede ser. Es una cuestión de decisión y de posicionamiento, pero también de fortaleza y de debilidad. En el fondo, se trata de encontrarse a sí mismo, de elegirse a sí mismo como sí mismo para sí mismo. Esa es la única decisión genuina, y de algún modo la única posible: la que requiere la máxima fuerza, y la única en que toda la fuerza disponible puede manifestarse. Por ello no se trata en Kafka de un interés, un gusto o una preferencia por la vocación del escritor; no se trata de un cálculo ni de un sopesar: "Hay una meta, pero no hay camino; lo que llamamos camino es vacilación" (Kafka 2003 666).

Pero Kierkegaard seguía hablando de algún modo a aquel para quien "el camino hasta el prójimo era demasiado largo" (Kafka 2003 662). En *O lo uno o lo otro*, el pseudónimo B indica:

Así, pues, el entendimiento es el principio vital del matrimonio. A menudo se oye hablar a gente experimentada acerca de los casos en que sería preciso disuadir a alguien que va a casarse. Deja que analicen a fondo las circunstancias y que rumien todo lo que quieran; por lo general, lo que dicen no es demasiado importante. Por lo que a mí concierne, mencionaré un solo caso, a saber, aquel en el que la vida individual es tan intrincada que no puede revelarse. Si tu desarrollo histórico interior es portador de algo indecible, si la vida te ha hecho cómplice de cosas secretas, en suma, si de un modo u otro hay un secreto que te atraganta y que no puedes despedir sin que ello te cueste la vida, entonces no te cases nunca. ...no tengo ningún secreto para mi esposa. Cabría creer que a un hombre como ese, que además de todas sus otras vivencias también tiene que ocuparse a diario de su doloroso secreto, no se le ocurriría jamás casarse. (Kierkegaard 2007 108)

Pues si el matrimonio está regido por la comunicación, ¿cómo casarse si hay en uno mismo algo indecible y secreto? Si el matrimonio exige la donación y la transparencia, ¿cómo casarse? ¿Y qué podría ser este secreto, este resquicio indecible e incompañable dentro de sí mismo? Debe ser algo de una importancia tal que el individuo deba renunciar a compartir su vida, y más cuanto más ame a su esposa. Debe ser algo tal que cueste una vida en común y en compañía, algo por lo que uno esté dispuesto a renunciar a todo lo demás, a cualquier otra cosa, pues la pérdida de ese secreto, de esa

reserva personal indecible, le conduciría a un absurdo y un sinsentido. Este motivo del secreto puede rastrearse en la otra gran obra de 1843 de Kierkegaard, *Temor y temblor*. La obra está dedicada a la caracterización de la esfera religiosa de la existencia a través del análisis de la historia del filicidio de Abraham recogido en el Génesis. Como se conoce, Yahvé ordenó a Abraham sacrificar a su hijo en el monte Moriah para probar su fe. Abraham, pese al absurdo e incomprensible mandato divino, creyó en él y se dispuso a hacerlo. En el instante en que su cuchillo iba a atravesar la carne de su hijo, el Ángel del Señor detuvo su brazo y su hijo no fue muerto en virtud de la misma fe que había impulsado a Abraham a sacrificarlo.

Desde el punto de vista de lo ético, el mandato divino es un escándalo, algo incomprensible: asesinar a un hijo supone una ruptura radical de la esfera ética, una infracción rotunda del deber para con el otro propio de la generalidad ética -y especialmente tratándose de un hijo-. Ningún individuo podría sobreponerse a esa norma ética, que no es sino una generalidad a través de la que todos los miembros de una comunidad se conforman como tales, pues

lo ético es en cuanto tal lo general y en cuanto general válido para todos. Lo podemos expresar también desde otro punto de vista, diciendo que es lo válido en todo momento ... El individuo que contemplamos en su inmediatez corpórea... encuentra su télos en lo general, y su tarea ética consiste precisamente en expresarse continuamente en ello, cancelando su individualidad para pasar a ser general.(Kierkegaard 2012 110)

Sin embargo, para el creyente hay algo más allá de la legitimación propia de la esfera ética. La esfera religiosa se caracteriza, como se manifiesta en el mito del monte Moriah, por una interpelación del Absoluto que, por su calidad de absoluta, anula cualquier otra forma de legitimación de la existencia: se trata de una llamada que invoca una "suspensión teleológica de lo ético" (125) y que sitúa al Particular en cuanto tal, al individuo en su singularidad, por encima de la generalidad ética: lo convierte en una excepción, justifica que esté por encima de lo injustificable, permite explicar que se instale en lo inexplicable: "esta paradoja no admite mediación, pues depende de la circunstancia de que el Particular sea, exclusivamente, el Particular" (150). Lo que desde una perspectiva ética no es sino un absurdo y un escándalo -sacrificar al hijo, símbolo del vínculo con el otro que es el matrimonio-, algo incomprensible que excluye de inmediato al individuo de la vida en común -por no atenerse a la generalidad que la estructura y organiza- e inaugura como tal la esfera religiosa: el momento en que un individuo es llamado en tanto que particular por el absoluto que es Dios entra en comunicación con él y la dinámica de su existencia cambia. Pues se ha convertido en absoluto y se ha situado por encima de lo general en tanto que particular, ya que Dios le ha llamado a él concretamente y en virtud de su singularidad. De este modo, la fe del creyente no consiste sino en aceptar la paradoja de que lo particular en cuanto tal se sitúa por encima de lo general para configurar su existencia "delante de Dios" y de nada más. "La fe consiste precisamente en la paradoja de que el Particular se encuentra como tal Particular por encima de lo general, y justificado frente a ello, no como subordinado, sino como superior... se encuentra en relación absoluta con el absoluto..." (112). Mientras que "en la concepción ética de la vida, la tarea del Particular consiste en despojarse de su interioridad para expresarla en algo exterior", la fe consiste en la paradoja de que "lo íntimo es superior a lo exterior...el número impar es superior al número par" (128). Ello conlleva la renuncia de la vida en comunidad y de la comunicación y la estructuración de la existencia como un aislamiento, como una soledad que posibilite el encuentro con el Absoluto. Por ello, desde que conoce el mandato divino, Abraham guarda silencio, conserva en secreto la misión que Yahvé le ha encomendado y no dice nada de su partida ni de sus planes a su esposa. El mensaje que guarda solo le incumbe a él y a

Dios, no puede ser transmitido, pues de lo contrario se asentaría en la comunicación propia de la esfera ética, y no se entendería sino como un escándalo y un absurdo. Ese mensaje divino es justamente lo que no se puede decir, lo inefable: la esfera religiosa guarda en su centro un elemento de paradójico y de absurdo que no es subsumible bajo los esquemas del entendimiento propios de la ética, que es inadmisibles bajo la generalidad que hace posible la comunicación y la comunidad.

¿De qué modo existió entonces Abraham? creyó y esa es la paradoja que lo eleva a la mayor altura, pero que él no puede explicar -para hacerla inteligible- a los demás, pues se da la paradoja siguiente: Abraham, como particular, se coloca en una relación absoluta con lo absoluto. (120)

Ese es, quizá, el secreto al que se refería el pseudónimo B de *O lo uno o lo otro*. Esa es quizá la manera en que el propio Kierkegaard trataba de justificar lo injustificable y de explicar lo inexplicable⁶ cuando rompió repentinamente su enlace con Regine. La esfera religiosa se gesta pues en las coordenadas del silencio, la soledad y el secreto: tres instancias que nunca pueden comparecer, que no admiten alteridad ni generalidad: desaparecen o se quebrantan ante la venida del otro, no pueden ser compartidas ni comunicadas. Son estrictas cualidades de la individualidad y de la particularidad. Así, para acceder a ellas y llevar a cabo el movimiento de la fe, el salto a la paradoja que es la fe, un salto por encima de los límites de la razón -esa referencia compartida de que brota la generalidad ética- es necesario una resignación infinita (Kierkegaard 2012 101): una renuncia sin condiciones a cualquier otro aspecto de la vida, el abandono total de la esfera ética. En el caso de Abraham, renunciar a ese hijo que tanto tardó en concebir y que no era sino la promesa de la propagación de su dinastía, la semilla de una longeva y poblada comunidad.

La propia Regine Olsen era consciente de que ella ocupaba el lugar de Isaac en la interpretación kierkegaardiana del mito. Además de las alusiones veladas a Regine que se encuentran en la obra⁷, ella mismo lo confesó:

Eso es lo que ella dijo luego cuando se le preguntó sobre ello: 'Me sacrificó a Dios'. Esa es quizá la verdad, al menos la verdad que ella quería creer. Pero en más de un sentido: ella era un don, un regalo, una ofrenda a Dios, y él eligió entre ellos al romper con ella para comprometerse con él. [Kierkegaard es quien habla ahora] 'Mi compromiso con ella y su ruptura hablan de mi compromiso con Dios' (Danta 2013 35-36).

De este modo, una *sotto voce* constante de *Temor y temblor* es el intento de Kierkegaard de pensar su existencia y de justificarla al situarla dentro de esta peculiar esfera religiosa que no es sino, por así decirlo, la esfera de la excepción, la esfera, paradójicamente, del Particular y del Absoluto a la vez. En efecto, se trataba de colocarse delante de Dios y de responder, durante su vida, esa demanda infinita que para él supuso convertirse en cristiano (Kierkegaard 2011), y ello a través de una fecunda actividad filosófico-literaria. La inauguración constante de ese espacio de soledad y silencio en que relacionarse con lo Absoluto le obligaba, justamente, a una resignación infinita en la que el abandono de Regine era su más alta expresión.

¿Se trataba de la misma situación para Kafka? Sin dudas encontramos ciertas semejanzas muy claras que funcionan de nuevo como una "confirmación" de las decisiones de Kafka: la búsqueda de soledad

⁶ (Amorós 1987 32). Este trabajo es muy interesante para desvelar los prejuicios propios de la misoginia romántica que subyacen a la composición de las obras de 1843. Consideramos que en buena medida tal misoginia permanece latente también en el pensamiento de Kafka.

⁷ Para ello, véase el estudio preliminar de Vicente Simón Merchar a la edición castellana de Alianza: Kierkegaard 2012 60.

y el abandono de la dimensión ética que representa la amada en pos de la tarea de hacerse a sí mismo a través de la escritura, o la toma de una decisión absoluta como un posicionamiento existencial. Pero en este punto, curiosamente, Kafka se vuelve más kierkegaardiano que Kierkegaard.

3. Abrahames. Distancias

“Escribir como una forma de orar” Kafka, *Narraciones y otros escritos*

Tras unos meses de vivo interés, Kafka se distanció de Kierkegaard, quien había dejado de ser un "vecino de habitación" para convertirse en una "estrella fría" y distante (Kafka 2008b 162). Y es que *Temor y temblor*, pese a cautivarle y fascinarle, le resultaba lleno de arrogancia y de donaire, conducido con un espíritu excesivo y altisonante (Kafka 2008b 656)⁸. Pese a pretender ofrecer una descripción de aquella existencia, la religiosa, en que el individuo superaba lo general y cobraba un protagonismo total, esa esfera en que el Particular guardaba una relación directa con lo Absoluto, la excesiva vanidad con que Kierkegaard retrataba a Abraham acababa finalmente por atribuirle rasgos ideales y una actitud más bien alejada del individuo particular. Lo dotaba de un coraje, una determinación y una fuerza muy distantes de las de un hombre ordinario: "su posición toma proporciones terribles y no se detiene... él no ve al individuo ordinario (al que sin embargo y extrañamente tan bien sabía conservar) y sitúa al terrible Abraham en las nubes para retratarlo" (Kafka 2008b 162). Este Abraham excesivo, ideal y extraordinario no podía, a causa de su exacerbado espíritu -exacerbación, y por tanto orgullo, que no lo convierte sino en "pobreza de espíritu" (Kafka 2003 656)-, ver en la comunidad más que una mera generalidad y uniformidad, cuando a todos es patente la variedad y diversidad propia de la vida de lo general, que él trata como si "solo estuviese dibujada en el decorado de fondo" (655). Ello, a ojos de Kafka, no hace sino evidenciar más aún la arrogancia de Abraham-Kierkegaard y su consiguiente inadaptación: "quien se queja de la uniformidad del mundo se queja en realidad por no estar mezclado lo bastante a fondo con la multiplicidad del mundo" (656). Con ello, Kafka no emprendía sino el intento de pensarse a sí mismo a través de ese Abraham que, pese a situarse en una dirección similar a la suya, estaba todavía enrarecido de altisonancia e idealismo. Esta incapacidad de adaptación es la primera carencia que señala en su intento de acercarse al hombre ordinario y a sí mismo la figura de aquel "caballero de la fe", pues el mismo Kafka reconoce "no disponer de la suficiente fuerza en los pulmones para aspirar en sí la diversidad del mundo, diversidad que él posee manifiestamente como nos lo dicen los ojos" (Kafka 2008b 161). Así, el viejo Abraham, el Abraham clásico, ha dejado de interesarle en 1921: todavía es demasiado ideal, pues todo le ha sido dado desde la infancia: ya estaba preparado para ser el patriarca, ya mantenía una sólida relación con Dios, ya era el elegido. ¿Dónde está entonces ese poderoso y apasionado salto de la fe? ¿Dónde está esa ruptura y discontinuidad que supone el paso de un modo de existencia al otro? "No puedo ver el salto. Si él ya lo tenía todo y además iba a ser guiado cada vez más salto, algo ha debido ser alejado de él, al menos en apariencia- eso es lógico y no un salto" (Kafka 1978 285).

Por ello mismo elabora dos versiones alternativas de ese Abraham terrible y excesivo en las que, además de criticar a Kierkegaard con su propia medicina (la demanda de particularidad, concreción y singularidad), hace de Abraham alguien completamente mundano, sin rango patriarcal y sin el protagonismo con que aparece en *Temor y temblor*: un hombre inmerso dentro del mundo, con sus ocupaciones, tareas y obligaciones, en una cotidianidad llana y muy alejada de ese Abraham que desde joven conocía su misión divina. ¿Cómo reaccionaría ese Abraham ante la llamada de Dios? ¿Cómo se

⁸ Solo ofreceremos, por mor de la argumentación y la temática, un mero esbozo de las críticas de Kafka al Abraham de *Temor y temblor*. Para un estudio detallado, remitimos al lector a Pellegrini 1999 y Pellegrini 2001

comportaría ante un mandato absoluto ese hombre casi miserable, urbano y poco más que vulgar, un hombre como tantos, que es interpelado por nada menos que el absoluto cimiento de la existencia humana? Desde este prisma se comprende cómo aquel Abraham kierkegaardiano que escucha la orden y la cumple en una serenidad calmosa y silenciosa era una monstruosidad, un gigante que, lejos de temor y temblor, mostraba diligencia ante el despiadado salto de la fe. En ello se trasluce la hastiada lucha que Kafka mantuvo por superar esa doble vida dedicada a la escritura y a su oficio en la Agencia de Seguros, un trabajo que nunca llegó a abandonar -pese a los distintos permisos vacacionales y la prejubilación que solicitó los últimos años de su vida-. Pues si bien Kafka estaba listo para lanzarse a su vida de escritor y entregarse plenamente a la literatura, no encontró nunca el momento de irse a Berlín, donde podría emanciparse como escritor y realizarse, ni el modo de desprenderse de la oficina, del mismo modo que Abraham

estaría tan preparado para llevar a cabo la orden del sacrificio como un camarero lo estaría para llevar a cabo sus pedidos, pero... no llegaría nunca a conseguir ejecutar el sacrificio porque no podía salir de su casa, él es indispensable, la granja le necesita, hay siempre algo que debe ser atendido, la casa no está finalizada... (Kafka 1978 285)

No se trata pues tanto de una cuestión de fe sino del ahínco con que el mundo retiene a uno bajo sus redes, de lo sumamente difícil que es sustraerse de la propia cotidianidad en la que uno inevitablemente se instala: "En la lucha entre el mundo y tú, ponte de parte del mundo" (Kafka 2003 624), y de la desesperación que supone hacer valer la propia peculiaridad (Kafka 2003 554) cuando uno está inmerso en "vicios de funcionario... debilidad, parsimonia, indecisión, cálculo, previsión" (Kafka 2000 604). Todos esos cálculos era los que le separaban de Kierkegaard: "Flaubert y Kierkegaard sabían muy exactamente lo que les pasaba, su voluntad era firme, eso no era cálculo, sino hazaña. En ti, en cambio, hay una eterna sucesión de cálculos, una monstruosa oscilación de cuatro años [de relación con Felice]".(Kafka 2000 605).

Así, el problema no es tanto obedecer el mandato cuanto sentirse realmente interpelado; no es tanto una fe en lo absoluto, sino una fe en sí mismo: en creer que es uno, por muy miserable, vago y ordinario que sea, quien debe emprender ese desafío absoluto: "alguien que ciertamente quiera llevar a cabo el sacrificio ...pero no puede imaginar que él es el llamado" (Kafka 1978 286). La fe en un absoluto todopoderoso es algo sencillo que no requiere ningún salto existencial si se compara con una fe igual de decisiva y radical puesta en algo privado de todo poder y atascado en la debilidad física y mental: un mero particular. Y ese era el caso de Kafka: las dimensiones de su empresa existencial eran literarias, y por tanto finitas y menudas, caducas y fútiles. Es comprensible que el Abraham kafkiano esté preocupado por dejar ordenada su casa: se pierde en un cálculo que no muestra sino su debilidad y su inseguridad por lanzarse ante una tarea tan peregrina como la que exige el absoluto mandato de lo particular. No falta fe en lo Absoluto; falta fe en la miseria de uno mismo, falta fuerza para acometer la vocación personal de lo particular, miserable y nimio. Pues esa fuerza queda doblegada por la vergüenza y el miedo al ridículo, que no harían al Abraham kafkiano sino "más viejo y repulsivo" y más "indigno de ser convocado" (286). Se trata del pavor de hacer un ridículo propio de un Don Quijote (286), de hacer suya una llamada y un designio que son de otro más ilustre y noble, de hacer de un miserable viejo un gallardo caballero de la fe, y enfrentarse a un desafío de la existencia que no es suyo, sino de otro, o que ni siquiera existe. Ahí puede estar la llamada y el mandato y la convocatoria, pero el problema no es esa fe absoluta en lo absoluto: esa no requiere salto, ni discontinuidad, ni ruptura. El verdadero salto está en abarcar con una fe absoluta lo particular. Acometer con pasión infinita lo efímero, apocado y frágil que es uno mismo. Dedicarse a la literatura

con una pasión religiosa. Hacer de la escritura el centro de la existencia y seguir sus demandas del mismo modo que los mandatos divinos. ¿Cuál es el gran salto existencial del particular? ¿Cuál es su fe? Situarse ante lo Particular en tanto que Particular como si lo Particular fuera lo Absoluto. Llevar a cabo una suspensión teleológica de la esfera ética por virtud de la fe en la mera particularidad de sí mismo. Escribir como orar.

4. El escritor diabólico

La vocación de Kafka no era religiosa. La fe de Kafka, según se muestra en sus *Cuadernos en octavo*, sus diarios de la época y otros legajos, no era una fe en un absoluto trascendente ni un posicionamiento ante Dios. No era, por así decirlo, una fe "religiosa". No se trataba, como recogíamos más arriba, de escuchar ningún mandato para seguirlo, sino más bien de crear el mandato, de hacer valer la singularidad de uno mismo y de convertirla en su propio imperativo. La fe en Kafka le impulsa a moverse y a continuar. "El hombre no puede vivir sin una confianza constante en algo indestructible ['das Unzerstörbare'] dentro de él, aunque tanto lo indestructible como la confianza pueden permanecer constantemente ocultos para él. Una de las posibilidades de expresión de ese permanecer-oculto es la fe en un Dios personal" (Kafka 2005 55). Así, "creer significa: liberar dentro de sí mismo lo indestructible, o mejor: liberarse, o mejor: ser indestructible, o mejor: ser" (54), por lo que "no se puede decir que nos falte fe. El mero hecho de vivir constituye una fuente de fe inagotable" (Kafka 2003 655), y "cada cual tiene que abrirse paso hasta su propio sí fundamental, pero aún más lejos (654). La fe, de algún modo, es la única actitud posible ante la vida, la fuerza para posicionarse en la existencia: lo que a uno le permite vivir (Eilittä 1999 183 y Kafka 2005 55, 60, 73). Se trata de una fe desarrollada por completo en lo finito, que no atiende la comparecencia de una entidad absoluta sino que se concentra en la propia singularidad del individuo, en hacer valer eso propio, incompatible e indestructible que hay en cada uno, esa suerte de Dios personal que es uno para sí mismo, que es la voluntad de uno para sí mismo⁹. Ello se corresponde con lo que en Kierkegaard se denominaba el proceso de individuación (Eilittä 1999 182), y guarda relación con esa segunda ética que el danés expone en *El concepto de angustia* y en su *Post Scriptum* (Kierkegaard 2007 59ss y Kierkegaard 2011 199-344). Se trata de la fe en la vida *propia*, en la vida *de uno*, en la configuración singular y personal de la existencia. Lo indestructible no hace referencia sino al carácter absoluto, innegable, que posee la esencial particularidad y originalidad de un individuo. Es indestructible porque sin ello no habría tal individuo: la carencia de la fuerza de la fe supone dejar de vivir; la carencia de una singularidad en que depositar esa fuerza deja sin objeto a tal apasionamiento del individuo, que es uno y se encuentra a sí mismo como uno antes de abogar por un modo de existencia u otro, antes de conocerse y pensarse a sí mismo. En el caso de Kafka, el sí fundamental ante el que debía abrirse paso, su carácter singular e indestructible no presentaban sino una factura literaria. Su vocación de escritor lo situaba allende los límites de la vida ética para concentrarse en la observación y descripción de la realidad¹⁰, lo situaba en un espacio de silencio en el que producir ese mandato ante el que dar su sí fundamental. Bien pensado, en el caso de la subjetividad del escritor, eso indestructible es algo así como una nada posibilitante de una creación original y novedosa. La subjetividad del escritor es aquella que, al tiempo que compone

⁹ Pero no debe pensarse que lo indestructible es una reelaboración del alma, pues, en palabras de Kafka, "la existencia del escritor es un argumento en contra del alma; porque el alma ha manifiestamente abandonado el verdadero Yo, y simplemente se ha convertido en escritor, no lo ha podido hacer mejor; ¿la separación del Yo debería poder debilitar el alma?" (Kafka 2008 234 ss.)

¹⁰ *Diarios*, págs. 420, 442, 669

sus obras, compone del mismo modo su vida: es decir, diseña una legalidad, una referencia última existencial, propia y personal, igual que para su corpus literario compondrá una normativa interna propia y genuina. Para ello es preciso justamente la doble operación que parece realizar Kafka. En un primer lugar, parece que la dinámica de su existencia es la propia de la esfera religiosa, pues como Kierkegaard llevó a cabo una renuncia a cualquier aspecto de la vida que no fuera su vocación. Pero, en segundo lugar, en esta esfera religiosa lo absoluto está ausente: la decisión sigue siendo absoluta, pero no hay ni Dios ni llamada, solo atención absoluta a la particularidad de sí mismo, que no es sino quien producirá el designio y el mandato. La paradoja es aún más escandalosa, más incomprensible, más alejada de este mundo: la fe es en virtud de un dios personal, de un sí mismo, de algo indestructible propio que, aun conservando esos atributos característicos de la esfera religiosa - silencio, soledad, secreto- finalmente no resulta sino una nada, un vacío, un desafío sin meta, o un desafío sin camino porque su propia realización es meta: cultivar el espacio imprescindible para la creación, para la escritura, un espacio de soledad y vacío que hace que el escritor comprenda "la suerte que supone que el suelo sobre el que te sostienes no pueda ser mayor que lo que cubren los dos pies." (Kafka 2000 616). De este modo, si durante su estancia en Zürau Kafka se comprendió a sí mismo a través de la lectura de Kierkegaard, ello no fue sino gracias a una confusión o transposición de esferas: la esfera estética cobra los atributos de la esfera religiosa: la decisión es absoluta y literaria. Para Kafka, "la espiritualidad no encuentra expresión en ninguna categoría religiosa, sino en ámbito estético, a través de la literatura y la escritura. Como para Kierkegaard, la devoción de Kafka por la vida estética suponía no solo la renuncia a la vida mundana, sino incluso a veces la destrucción consciente de sí mismo y por ello el sufrimiento en el mundo" (Eilittä 2000 505; Eilittä 1999 183). Escribir permitía a Kafka encontrarse con eso indestructible, esa poderosa verdad interior que era su propia individualidad y peculiaridad. La búsqueda radical de este aislamiento, la tarea de responder a esta demanda infinita de sí mismo a través de la escritura lo conduce hacia un vacío y una nada, un espacio hueco que habría ocupado un Yahvé o un Absoluto en una vida propiamente religiosa, pero que en el artista se convierte en ese silencio, en ese secreto imprescindible para elaborar el propio mandato. La búsqueda de esa nada, de ese secreto, de ese silencio, de aquello que nunca comparece y que permite a lo demás comparecer, no podía sino conducirlo al tiempo a la aniquilación y destrucción de sí mismo, en tanto en cuanto seguía formando parte del mundo: "No despojarse a sí mismo sino destruirse a sí mismo" (Kafka 2000 673), escribe en uno de sus últimos diarios. "El mundo –con F. como representante- y mi yo, en su insoluble confrontación, destruyen mi cuerpo", anota en esos *Cuadernos en octavo* preñados de reflexiones (Kafka 2003 566). La figura del escritor moderno, comprendida kafkianamente como una destrascendentalización o secularización de la figura religiosa, no puede sino ser un hombre sin mundo (Anders 2007 14), alguien desterritorializado¹¹ y exiliado a un lugar allende al mundo en que pueda crear o ampliar el mundo compartido (Anders 2007 14). En ello radica la modernidad de Kafka como escritor. A través de sus historias y de su pensamiento no muestra sino "la experiencia de modernidad del sujeto... dislocación cósmica, el sentimiento de estar solo en el vacío, de aislamiento en la doble infinitud del espacio interno y el externo... Su devoción por la literatura le permitió resistir al efecto de la desintegración propio de la modernidad" (Eilittä 2000 510) y de aferrarse a su indestructible individualidad. "‘Conócete a ti mismo’ no significa ‘Obsérvate’. ‘Obsérvate’ es lo que dice la serpiente. Significa ‘Hazte dueño de tus actos’. Pero eso ya lo eres: eres dueño de tus actos. Así que la frase significa ‘¡Destruyete! ¡Destruyete!’, y por lo tanto algo malo; solo

¹¹ Por ello el zoomorfismo es una cualidad de no pocos personajes del mundo de ficción kafkiano: es la manera de mostrar esa exclusión o exterioridad de la esfera de los hombres. Véase Deleuze 1975.

si uno se inclina mucho hacia abajo, oye también la parte buena, que dice: 'para llegar a ser quien eres'"¹².

En 1922, después de una noche bochornosa de julio, Kafka escribe a Brod una carta en que reflexiona sobre su condición de escritor a raíz del reparo que le produce hacer un pequeño viaje a Georgetal. El escritor, según Kafka, se debate entre dos opciones imposibles. Bien puede dejar su vida aislada de escritor y lanzarse al mundo, acometer la tarea imposible de agrupar las fuerzas suficientes para mezclarse e insertarse en el mundo -cosa que, como ya vimos, no podía hacer- y sumergirse en la vida, una vida compartida y agradable al calor de lo humano. Pero esta vía solo puede conducir a la locura, en tanto que el escritor abandona la roca dura sobre la que asienta su existencia: su mesa de trabajo (Kafka 2008b 234 ss). "...aunque no escriba, yo soy un escritor, y un escritor que no escribe es en efecto una monstruosidad que suscita locura" (234). Al abandonar el modo de vida -que no actividad o interés o afición u oficio- que le es propio, el escritor renunciaría a eso indestructible que él es y que en cierto sentido no puede cambiar. La otra opción es hacer de ello un desafío existencial, una tarea infinita¹³. ¿En qué consiste esta tarea? Escribir "es la recompensa por el trabajo del diablo"(234), consiste en esa retirada a un lugar oscuro, solitario y secreto, a ese lugar en que el individuo, si bien antes se encontraba con lo Absoluto, ahora solo encuentra el espacio llano y vacío de una mesa para crear él mismo el mandato que deberá cumplir y por el que deberá sacrificar cualquier contacto con el mundo y la vida. "Este abandono a las fuerzas oscuras, este desencadenamiento de espíritus atados por naturaleza, y todo lo que todavía puede producirse allá abajo y de lo que no sabemos nada aquí arriba, cuando uno escribe historias a la luz del sol. Quizá haya otra manera de escribir, yo no conozco más que esta" (234). Las alusiones a la soledad, la oscuridad, el silencio o el secreto no hacen sino señalar el carácter desprendido de la vida y del mundo, de la vida como cotidianidad y como esa generalidad ética aceptada en que uno se instala -generalidad llena de pluralidad, como criticaba el mismo Kafka-, de la vida como un asumir un cuadro existencial que la época y la sociedad ofrece. Renunciar a cualquier asidero de este tipo por enfrentarse a esa nada incomunicable deja al escritor, como ya señalábamos, sin suelo sobre el que tenerse, sin puntos de apoyo ni cimientos: "vivo sobre un suelo frágil e incluso inexistente por encima de una oscuridad de la que asciende a su ritmo una violencia sombría que destruye mi vida sin preocuparse de mis balbucesos... [el escritor] no tiene suelo bajo sus pies, no tiene consistencia, no es ni siquiera polvo; no es posible más que en la vida terrestre más loca, no es más que una construcción de la sed de gozo." (234) El escritor es una sed, una inconformidad, un desacuerdo con el mundo, una ambición. En ello está lo diabólico y lo fáustico, se trata de una cosmogonía de la vanidad (234), de un retrotraerse al origen del vacío para alcanzar una plenitud que no se ha encontrado en esta tierra, mientras que para vivir basta con "renunciar al gozo de sí" (234). Mientras no se renuncie y el escritor siga persiguiendo esa vacuidad propia de la existencia religioso-estética, no empezará nunca a vivir, o estará muriendo continuamente (234). Como ese roedor obsesionado con la construcción de su enorme madriguera¹⁴, cuya ambición le llevaba a no dejar de trabajar en ella y le impedía disfrutar de sus plazas, el escritor no entra en su casa, en la casa de la existencia, sino que "la admira y la decora" (234), explorando las potencialidades del placer y la plenitud de la existencia, con tal afán y sed que esa búsqueda suicida que conduciría a una vida plena pero que nunca llega a ella -pues llegar es terminar el viaje- se convierte en una tarea que ocupa toda

¹² Kafka, *Narraciones y otros escritos*. Pág. 613

¹³ "Tú eres los deberes. No se ve un alumno por ninguna parte" (Kafka 2003 616)

¹⁴ Véase Kafka 2003 907-943. Asimismo, Leena Eilittä ofrece un clarificador análisis de la concepción kafkiana del escritor subyacente en los cuentos que se publicaron póstumamente bajo el título de *Un artista del hambre*. En tales personajes se advierte la transposición de las categorías kierkegaardianas de la existencia religiosa a la existencia del artista. (Eilittä1999 186 ss).

la vida, un desafío y una demanda infinitos: "Nuestra misión es exactamente tan grande como nuestra vida, y eso es lo que la hace parecer infinita"(Kafka 2003 663). Y por ello, porque no ha vivido, porque esa sed lo ha mantenido al margen de la vida pero su existencia se acaba; porque se ha olvidado de sí mismo en cuanto hombre del mundo¹⁵ y ha condenado su existencia a una demanda infinita y a una sed diabólica, imposible de satisfacer, tiene miedo de morir. Tiene miedo de morir porque todavía no ha vivido, todavía no ha gozado de la vida por buscar el gozo más pleno e intenso de que esta fuera capaz. El escritor es un muerto en vida, un existente sin vida, un cadáver ambulante que todavía no ha vivido. Es "el chivo expiatorio de la humanidad" (Kafka 2008b 235), alguien que se sacrifica y renuncia al mundo por alcanzar y ofrecer al hombre un mundo mejor, por agrandar el horizonte de experiencia posible en el mundo, por traer al mundo otro mundo más intenso y gozoso, un mundo que el escritor no vive ni disfruta pero que hace posible, y que en hacerlo posible encuentra el centro de su existencia. "Vivir significa estar en el centro de la vida; ver la vida con la mirada con que la he creado" (Kafka 2003 647).

No era retórica aquello que Kafka decía cuando le escribía a Felice que no tenía ningún interés por la literatura, sino que *era* literatura. Pues esta concepción de la escritura supone un cambio en el modelo propiamente literario, en el discurso que es la literatura¹⁶. Esta ya no es el espacio de la expresión. La obra ya no es el mensaje que un autor emite con la intención de transmitir algo a un lector. El texto ya no es un medio para acceder a la intención y pensamiento del autor, que permanece en un plano distinto al mismo y detenta sobre él una autoridad interpretativa. La medida de la obra ya no es el "¿qué dijo el autor?" o el "¿qué quería decir?". Ello, en primer lugar, situaría la literatura en el terreno de lo decible, lo transmisible y lo comunicable, cuando la existencia del autor está por encima de ese terreno: la obra no se vehicula con el decir directo de la comunicación, sino que más bien nos ofrece una suerte de decir indirecto, de comunicación indirecta, en términos kierkegaardianos. Nos ofrece una existencia, nos muestra una búsqueda. Pues si el escritor ha entregado su vida a la escritura, si su existencia ha ido dándose a la actividad de la escritura hasta el punto de ser aquel un muerto en vida, el cuerpo literario no puede sino ser la donación y secreción misma del autor¹⁷. Las palabras no remiten a un autor, no son mediaciones entre dos realidades, sino que ellas mismas son la ofrenda del autor; el autor está en ellas, su vida está en ellas: ellas son las huellas y los rastros que su existencia ha dejado. Kafka está en sus obras, no más allá. Su literatura es el testimonio de una vida, el cuerpo de una existencia. El lector no escucha a alguien a quien haya de comprender, sino que lo tiene ante sí mismo; su mensaje no es del orden de lo transmisible o codificable, sino el rastro de una existencia. La literatura, pues, es el lugar del secreto (Derrida 1999 204), el espacio que contiene ese vacío, esa soledad y ese silencio en que el escritor creó el imperativo de su singularidad -las condiciones de su enrarecida esfera existencial- al tiempo que diseñaba la legalidad de sus obras. En la literatura yace el chivo expiatorio de la humanidad, quien se ha sacrificado por ampliar la posibilidad de experiencia del mundo, por ofrecer una manera otra de existir. En la literatura yace esa posibilidad, en su fondo está ese vacío y ese secreto, esa nada del mundo a la que hubo de remitirse el escritor para ofrecer un modo otro de existir. "Aunque yo valiese infinitamente más de lo que valgo, solo sería un emisario de la vida y me sentiría ligado a la vida, si no por otra cosa, por esa misión." (Kafka 2000 673)

¹⁵ "El olvido de sí mismo es la primera condición del escritor". (Kafka 2008b 235)

¹⁶ Debo estas ideas a una conversación mantenida con el profesor Manuel Vázquez, a quien agradezco sus sugerencias y comentarios.

¹⁷ Para estas ideas, me remito a Derrida, Jacques: "La littérature au secret", en Derrida 1999.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, T. *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*. Barcelona: Ariel, 1962.
- Amorós, C. *Søren Kierkegaard o la subjetividad del caballero*. Barcelona: Anthropos, 1987
- Anders, G. *Hombre sin mundo. Escritos sobre arte y literatura*. Valencia: Pre-Textos, 2007.
- Benjamin, W. "Franz Kafka: 'Construyendo la muralla china'". *Obras completas. Libro II/vol. 2.*, Benjamin, W. Madrid: Abada Editores, 2006: 290-297.
- . "Franz Kafka. En el décimo aniversario de su muerte". *Obras completas. Libro II/vol. 2.* Benjamin, W. Madrid: Abada Editores, 2006: 9-40.
- Binetti, M. J. "Kierkegaard-Derrida y la reconstrucción del sujeto". *Daimon. Revista de Filosofía* 40 (2007): 119-130.
- Bloom, H.(ed.). *Bloom's Modern Critical Views: Franz Kafka. New Edition*. New York: Bloom's Literary Criticism, 2010.
- Boisdeffre, P. "La tragédie de la solitude chez Kierkegaard et chez Kafka". *Civitas* 11/7 (1955/56): 341-346
- Butin, G. W. "Abraham--Knight of Faith or Counterfeit? Abraham Figures in Kierkegaard, Derrida and Kafka". *Kierkegaardiana* 21/200: 19-35.
- Camus, A. *Le mythe de Sisyphe*. Paris: Gallimard, 2013.
- Citati, P. *Franz Kafka*. Barcelona: Acantilado, 2007
- Danta, C. *Literature suspends Death. Sacrifice and Storytelling in Kierkegaard, Kafka and Blanchot*. New York: Bloomsbury, 2013.
- Deleuze, G. y Guattari, F. *Kafka. Pour une littérature mineure*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1975
- Derrida, J. *Donner la mort*. París : Galilée, 1999
- Edwards, B. "Kafka and Kierkegaard: A Reassessment". *German Life and Letters* 20/3 (1967): 218-22
- Eilittä, L. *Approaches to Personal Identity in Kafka's Short Fiction. Freud, Darwin, Kierkegaard*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1999
- : "Art as Religious Commitment: Kafka's Debt to Kierkegaardian Ideas and their Impact on his late Stories". *German Life and Letters* 53:4 (Oct 2000): 499-510
- Guerrero M., L. "Derrida deconstruye *Temor y temblor*". *Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos* 9: 2-12
- . "Los niveles interpretativos de *Temor y temblor*". *Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos* 8: 30-41
- Gray, R. *A Franz Kafka Encyclopedia*. West port: Greenwood Press, 2005

Hannay, A. y Marino, G. (eds.). *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Irina, N. "Franz Kafka: Reading Kierkegaard". *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*. II/12: *Kierkegaard's Influence on Literature, Criticism and Art*. I: *The Germanophone World*. Stewart, J. (ed.). United Kingdom: Ashgate, 2013. 115-140

Kafka, F. *Bestiario. Once relatos de animales*. Barcelona: Anagrama, 2008

--- . *Carta al padre y otros escritos*. Alianza Editorial; 2010

--- . *Cartas a Felice*. Madrid: Nórdica Libros, 2013

--- . *Cuadernos en octavo*. Alianza Editorial, 2005

--- . *Letters to Friends, Family and Editors*. London: John Calder, 1978.

--- . *Lettres à Max Brod*. París: Éditions Payot & Rivages, 2008

--- . *Obras completas. Novelas. Vol. I*. Madrid: Galaxia Gutenberg, 1999

--- . *Obras completas. Diarios. Vol. II*. Madrid: Galaxia Gutenberg, 2000

--- . *Obras completas. Narraciones y otros escritos. Vol. III*. Madrid: Galaxia Gutenberg, 2003

Kierkegaard, S. *Diapsálmata; Los estadios eróticos inmediatos o El erotismo musical; Repercusiones de la tragedia antigua en la moderna; Siluetas; El más desgraciado; El primer amor; La validez estética del matrimonio; Referencia acerca del matrimonio en respuesta a algunas objeciones; Temor y temblor*. Madrid: Gredos, 2010.

--- . *El concepto de angustia*. Madrid: Alianza, 2007.

--- . *La enfermedad mortal*. Madrid: Trotta, 2008

--- . *La repetición*. Madrid: Alianza, 2009.

--- . *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*. Madrid: Trotta, 2006

--- . *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. Madrid: Trotta, 2007

--- . *Post Scriptum no científico y definitivo a "Migajas filosóficas"*. Madrid: Sígueme, 2011.

--- . *Temor y temblor*. Madrid: Alianza, 2012.

Llevadot, L. "Crear lo imposible: Kierkegaard y Derrida". 16 Feb 2014. Recuperado de www.sorenkierkegaard.com.ar

--- . "La muerte del otro: Kierkegaard, Lévinas, Derrida". 20 Mar 2014. Recuperado de diposit.ub.edu.

Lucht, M. y Yarri, D. (eds.). *Kafka's Creatures. Animals, Hybrids and Other Fantastic Beings*. United Kingdom: 2010, Lexington Books

Pellegrini, G. "Abramo, l'argomentazione e l'incantesimo. Kafka interprete di Kierkegaard". *Il Cannocchiale* 3 (Sep-Dec 1999): 69-110

---. *La legittimazione di sé. Kafka interprete di Kierkegaard*. Torino: Trauben, 2001

Robert, M. *Franz Kafka o la soledad*. México: Fondo de Cultura Económico, 1993

Rolleston, J.(ed.). *A companion to the works of Franz Kafka*. New York: Camden House, 2002.

Scholem, G. (ed.). *Correspondencia 1933-1940 Walter Benjamin/ Gershom Scholem*. Madrid: Taurus, 1987

Sheaffer-Jones, C. "'Pardon for not meaning': Remarks on Derrida, Blanchot and Kafka". *Derrida Today* 2: 245-259

Sheppard, R. "Kafka, Kierkegaard and the K.'s : Theology, Psychology and Fiction". *Literature and Theology. An Interdisciplinary Journal of Theory and Criticism*. 5/3 (Sept 1991): 277-296

Soler, F. *Una introducción al estudio de Franz Kafka*. Valencia: Memoria de Licenciatura, 1981.

Stach, R. *Kafka. Los años de las decisiones*. Madrid: Siglo XXI, 2003

Vogelweith, G. "Kafka et Kierkegaard. Regard oblique sur une rupture". *Obliques. Une nouvelle conception de la revue*. 3 (1978): 45-49

Von der Walde Moheno, L. *Kafka y sus padres*. México: Universidad Autónoma Metropolitana (unidad Iztapalapa), 1991

Wagenbach, K. *Kafka*. Madrid: Alianza, 1981

Wahl, J. *Études kierkegaardienes*. Paris: Vrin, 1967.

---. *Historia del existencialismo : discusión y Kafka y Kierkegaard*. Buenos Aires : La Pléyade, 1971

EL ARTE EN EL MUNDO ADMINISTRADO: LA INDUSTRIA CULTURAL Y LA AUTONOMÍA DEL ARTE

Luis Merita Blat
Universitat de València

Abstract: This paper analyses the essay “Culture industry” (*Kulturindustrie*) written by Adorno in *Dialectic of Enlightenment*, which consists on a critique of Enlightenment understood as mass deception. The introduction includes the essay of Adorno inside the major work *Dialectic of Enlightenment*, and the difficulties that the gesture of updating criticism of ideology faces in 1944. The first part analyses the main characteristics of the culture industry, namely, the false identity between subject and object, the creation of a false community, the control over individuals and the artwork on the culture industry. The second part is no more than an outline of the autonomous art and his antithetical qualities opposed to culture industry.

Key words: ideology criticism; culture Industry; Entkünstung; autonomy of art; *promesse de bonheur*.

“La nature nous oubliés”
Samuel Beckett, *Fin de partie*.

I. Introducción: La Ilustración totalitaria

Frente al concepto estrictamente histórico-político de Ilustración, Adorno y Horkheimer defienden en *Dialéctica de la Ilustración* una ampliación de dicha categoría, de tal forma que critique el mundo administrado del presente histórico, siendo indiferente la legitimación del poder, ya sea de índole socialista, fascista o democrático-liberal. Más allá de las referencias a un tipo de gobierno o a un delimitado período histórico, la Ilustración es equivalente al movimiento del pensamiento totalizante de la actual sociedad burguesa; del cual señalamos dos aspectos criticados por nuestros autores para enfocar nuestro trabajo: la pérdida de las ciencias de su dimensión emancipadora al convertirse en instrumentos de dominación, y el desarrollo de las fuerzas productivas generadoras de formas autoritarias de poder que suscitan un pensamiento arcaizante, en el sentido de que generan mitos. De esta forma, el progreso –la justificación fundamental de la Ilustración– periclitada, en la medida en que conduce a un efectivo retroceso social y humano. A propósito de los medios de comunicación, así como a la producción masificada de mercancías artísticas, la industria cultural conceptualiza el mito generado por la tecnificación de la cultura guiada por la lógica del capital. Como veremos, las categorías adornianas van más allá de un análisis del artefacto cultural surgido por el auge de los medios de comunicación y de la masificación de la cultura en la primera mitad del s. XX, ya que apuntan a la ontología generada por el despliegue de la forma mercancía. La industria cultural entronca con la realidad creada por la ley de la equivalencia y de la abstracción, la cual produce el mundo de *lo siempre igual*, excluyendo lo heterogéneo y lo inconmensurable. Síntoma de la cosificación de la realidad a causa de los procesos de racionalización, la industria

cultural es la representación estética del poder en las sociedades burocratizadas, con la cual el dominio trata de mediatizar tantos ámbitos sociales, como sea posible.

a. *Dar la palabra a lo cosificado*

La crítica a la ideología apunta al problema fundamental de nuestro tiempo: que los procesos de cosificación son la sombra de los procesos de racionalización; lo cual es traducido dentro del ámbito cultural por la transformación del arte en una mercancía, y de los medios de comunicación en mecanismos de manipulación. Así, la cultura se convierte en un mito con vistas a la reproducción de lo injusto (Subirats 2005 57). En 1944, Adorno ya no está dispuesto a mantener el análisis conceptual sobre la lógica hegeliana del en sí y el para sí, por la cual la conciencia cosificada se convertiría en revolucionaria. Por ello, critica la reproducción de la sociedad desde la conciencia efectiva, cuya figura en la totalizante Ilustración es la conciencia manipulada. A partir de los conceptos de historia y de naturaleza, la crítica a la ideología consiste en hacer hablar a lo cosificado, es decir: en desnaturalizar aquello que realmente es institucional y, por tanto, histórico, devolviendo así el carácter *fluido* a aquello que ha sido naturalizado por la ideología (Adorno 2010 315-333). De este modo, la crítica dialéctica analiza la mediación entre la primera y segunda naturaleza –instintiva y social respectivamente– de los individuos, a fin de criticar la petrificación del sistema de relaciones sociales, en cuya estructura los sujetos están atrapados (Breuer 1994 125). El pensamiento crítico trata de conjurar el hechizo del fetichismo por el que las mercancías producen un mundo aparentemente necesario en una sociedad que, a su vez, ha sido desencantada por los procesos de racionalización. Estalla así la falta de proporción entre la auto-legitimación mítica de la racionalidad mediante su propia lógica productiva y distributiva, y la experiencia social que posibilitaría la autonomía y la libertad de los individuos. Son puestos a la vista los efectos negativos de la racionalidad sobre los individuos en términos de injusticia y de sufrimiento innecesarios. Por consiguiente, la estrategia del crítico cultural implica una confianza en la razón, ya que no se trata de un exceso de Ilustración, sino de un defecto de la misma. Esta confianza implica, en primer lugar, el objetivo de la crítica a la ideología, consistente en mostrar la manipulación, la dominación y, en suma, la heteronomía efectuada por la cultura hegemónica; en segundo lugar, el pensamiento adorniano mantiene la tensión en su pensamiento, en la medida en que critica la irracionalidad de la realidad racionalizada, pero no olvida la fuerza positiva y emancipadora del pensamiento. Mediante este posicionamiento, Adorno desempeñó en su ensayo *Industria cultural* la crítica a la ideología.

II. Crítica a la industria cultural

a. *La falsa identidad entre sujeto y objeto*

La industria cultural está aparentemente poblada por productos materialmente diferentes que, sin embargo, comparten un mismo denominador común, pues la forma de las mercancías culturales es idéntica. Tanto la política como el arte celebran “el ritmo de acero”, es decir la tecnificación y la procedimentalización de los productos culturales¹ (Adorno y Horkheimer 2005 166). En el mundo administrado, la técnica ha sido ligada a la acumulación del capital, por lo que el saber equivale al

¹ Adorno dice originalmente: “*das Lob des stählernen Rhythmus*” (Adorno y Horkheimer 2012 128). Recuérdese que la famosa expresión weberiana original es: *stählernes Gehäuse*, que fue vertido al español como “jaula de hierro” (Weber 2013).

progreso técnico y la verdad a la eficacia en la distribución de mercancías. Es importante señalar que el saber y la técnica no son intrínsecamente formas de dominio y de explotación, sino en la medida en que están bajo los auspicios de la acumulación del capital. Así, Adorno sostiene que “el terreno sobre el que la técnica adquiere poder sobre la sociedad es el poder de los económicamente más fuertes sobre la sociedad” (Adorno y Horkheimer 2005 166).

Sobre el andamiaje construido por la lógica del capital, la técnica se convierte en un sujeto de dominio de la cultura, generando una producción industrializada de mercancías que se hacen pasar por obras de arte. Ya Benjamin observó que la reproducción tecnificada de las obras de arte había puesto al descubierto la oscura relación entre el arte y la política (Benjamin 2006). En esta línea de elaboración crítica, Adorno sostiene que, a causa de la mercantilización del arte, proliferan objetos embrutecedores que disminuyen la autonomía de los individuos en la época tardo-capitalista. La industria cultural es depositaria del sistema de saberes que contribuye a la producción de sujetos naturalizados mediante las estadísticas sociológicas, tests psicológicos y estrategias de mercado; desde los cuales surge la producción de objetos de manipulación. Las mercancías adquieren así la fuerza de una ontología que condiciona el valor de las acciones de los individuos y, por tanto, crea el mismo mundo bajo el que son dominados. Como pone de relieve Adorno en su estudio sobre la regresión en la escucha musical, la industria cultural desdibuja las fronteras entre alta y baja cultura, denunciando la desaparición del valor de uso de la obra en favor del valor expositivo, de tal forma que las reacciones de los oyentes se independizan del objeto artístico, favoreciendo su respectiva fetichización² (Adorno 2009 26). El éxito de la obra de arte bajo el fetichismo de la mercancía no depende de ella misma, sino de las condiciones sociales de su aparición o ejecución. Dado que la libertad de consumo tiene lugar en unas condiciones distributivas cuya finalidad es engañar al consumidor, la lógica económica capitalista niega la libertad política, establecida a partir de las revoluciones burguesas de los siglos XVIII y XIX,.

En la medida en que la voluntad de los consumidores es producida por la industria cultural, aquélla se aferra a lo que la industria le ofrece. El círculo de producción y de consumo es infernal, ya que cosifica al colectivo convirtiéndolo en masas, a las cuales le son ofrecidas las mercancías artísticas que quieren, al tiempo que éstas “se aferran obstinadamente a la ideología mediante la cual se les esclaviza” (Adorno y Horkheimer 2005 178). De esta guisa, la manipulación consiste en la producción de la voluntad del consumidor, para que éste quiera el material sensible y el marco imaginativo suministrados desde la producción industrializada. Dado que escasean las necesidades subjetivas separadas de la oferta planificada, la cultura muda en su contrario; pues en vez de la libertad, promueve la sumisión. La pérdida de experiencia a causa de la industria cultural debe ser retenida en la crítica a la mercantilización del arte. La industria cultural pertenece al conjunto de instituciones sociales que contribuyen a la opacidad social, ya que priva a los individuos de la consciencia del antagonismo social, con el fin de planificar la necesidad de felicidad de éstos, cuyas vidas coinciden mayoritariamente con la alienación (Adorno 2004 412). De esta forma, incontables mercancías simulan su carácter artístico, puesto que desmienten la imposible realización del individuo en un mundo administrado mediante el establecimiento de una falsa comunidad en la que el gusto del consumidor es sometido sin oponer resistencia. Por lo tanto, se trata de un círculo artificioso creado por la manipulación y la necesidad, en que la industria cultural pervierte la característica del arte en tanto que *promesse de bonheur*, convirtiéndose por el contrario en la cadena de oro que hace soportable la injusticia.

² ¿Cómo entender actualmente las nociones de “alta cultura” y “baja cultura” en la época en que la industria cultural ha penetrado de alguna u otra forma en casi todos los objetos artísticos? Quizás, no podamos más que criticar la actualidad desde categorías cuyo elemento vital ha periclitado, observando así la pérdida de experiencia.

A propósito de la comunidad quebrada por la fetichización de la cultura, Adorno subraya la artificialidad del lenguaje, degradado por la industria cultural al destituir los fundamentos del lenguaje auténtico:

“Cuanto más íntegramente se resuelve el lenguaje en pura comunicación, cuanto más plenamente se convierten las palabras, de portadoras sustanciales de significado, en puros signos carentes de cualidad, cuanto más pura y transparente hacen la transmisión del objeto deseado, tanto más opacas e impenetrables se hacen al mismo tiempo esas palabras. La desmitologización del lenguaje, en cuanto elemento del proceso global de la Ilustración, se invierte en magia” (Adorno y Horkheimer 2005 209).

Destaco tres ideas de este fragmento. En primer lugar, dado que el mundo es resultado, por una parte, de las fuerzas productivas guiadas por la acumulación del capital y, por otra parte, de la imaginación avasallada por el lenguaje artificioso procedente de la industria cultural, la referencia al lenguaje cotidiano difícilmente puede ser un criterio de validez para el lenguaje auténtico. De este modo y en segundo lugar, al ser vaciadas de su sustancia, las palabras son transformadas en puros instrumentos de denotación. Así, debido a la nominalización de éstas, la Ilustración produce un lenguaje irónicamente mítico y, como tercera y última idea, el lenguaje adquiere una magia nunca sospechada: la anuencia con el mundo administrado.

A resultas de este análisis, cobra su sentido la ironía adorniana según la cual la industria cultural ha logrado el sueño de la obra de arte total wagneriana, ya que el mundo tardo-capitalista despliega una unidad entre palabra, acción y música, que unifica las facultades del sujeto trascendental: entendimiento, sensibilidad e imaginación (Adorno y Horkheimer 2005 160). Adorno conecta la síntesis que Kant asignara a la imaginación entre el entendimiento y la sensibilidad, con la manipulación de la imaginación por parte de industria cultural, que enlaza el entendimiento dedicado al trabajo, y la sensibilidad que capta y construye el espacio y el tiempo. La clave está en la *liberalización* del trabajo –realizada por la primera época de la burguesía tal como la describe Marx–, (Marx 2012 cap. XIV) y en la *laboralización del tiempo libre* –iniciada a principios del s. XX–. Mientras que por aquélla, los trabajadores fueron y son sometidos a través de la plusvalía, mediante ésta, la voluntad de los individuos es manipulada por la industria cultural. Se da, por tanto, un control de su actividad fuera y dentro del trabajo, de tal modo que la categoría de trabajo alienado continúa siendo el eje desde el que criticar la dominación. Pues la industria cultural comparte con el trabajo abstracto la mecanización y la uniformización, con lo que los individuos no obtienen la sensación de estar realizando algo distinto de la labor desempeñada en sus puestos de trabajo. Por consiguiente, tanto el entendimiento sometido a la fábrica o a la oficina, la imaginación, oprimida bajo el fuego constante de la industria cultural, como la sensibilidad, que fabrica un mundo a partir de ambas facultades, escenifican el sueño wagneriano, produciendo esa paródica identidad entre el individuo y el colectivo (Adorno y Horkheimer 2005 168).

A tenor de la observación de la estructura social norteamericana hacia la que tienden las demás sociedades bajo el capitalismo tardío, y de la crítica de *Un mundo feliz* de Huxley, Adorno sostiene que los tres lemas de la Revolución Francesa son sustituidos por *community*, *identity* y *stability*. *Community* significa que todo individuo es subordinado a una función dentro del engranaje del todo; *identity* es la extinción de las diferencias individuales en favor de la estandarización de la personalidad; *stability* es el cese de toda la dinámica social. Las tres divisas sociales de la totalizante sociedad giran en torno al eje del *conditioning*, consistente en la adaptación a la sociedad mediante mecanismos de integración procedentes de la psicología conductista (Adorno 2008 88). Así, el sujeto particular deja de enfrentarse a la sociedad dialécticamente, puesto que las cualidades antitéticas individuales son absorbidas. El pensamiento es, de este modo, obstaculizado en la posibilidad de ir más allá de lo existente mediante el condicionamiento social. La clave está

en, por una parte, el hechizo mítico en que se ha convertido la realidad social y, por otra parte, la prohibición anti-mitológica de ir más allá de ésta. Adorno critica el mundo a partir de los conceptos hegelianos, de tal modo que la identidad idealista concebida como la unidad del espíritu y la naturaleza en tanto que reconciliación suprema, se ha convertido en la cosificación del mundo, desencadenando un sujeto vaciado de sí mismo. Pues al ser disueltas las diferencias cualitativas entre el pensamiento y la naturaleza, aquél deja de realizar la síntesis autónoma y es naturalizado; de la misma manera en que la naturaleza es convertida en un objeto de dominio (Adorno 2008 90-91).

El progreso cultural conduce a un mayor despliegue de medios técnicos, cuya finalidad consiste en la producción de las necesidades y de las satisfacciones de los consumidores, así como a un mundo basado en la lógica de la identidad, cuya homogeneización ontológica persigue dirigir las conciencias, disciplinar todo atisbo de resistencia, y eliminar las capacidades críticas de los sujetos; las cuales podrían tumbar al contubernio entre el capital, la técnica y el dominio. El problema no es la técnica, sino bajo qué condiciones ésta es puesta en marcha. La dicotomía entre técnica y humanidad es capciosa, ya que remite a otra más profunda, consistente en la oposición entre necesidad y libertad. Dado que el pensamiento puede ir más allá de estas dualidades, puede señalar las causas de la alienación y la deformación de los individuos, así como de la ilusión de su libertad bajo la industria cultural (Adorno 2008 102). El enemigo es el capital. La industria cultural prueba que la capitalización de la técnica genera una cortina de humo destinada a convertir la cultura en mercancía, en virtud de un enorme despliegue productivo de artefactos que prometen la felicidad instantánea. Dicho análisis puede ser comprendido como una crítica a la superestructura bajo el capitalismo tardío, el cual da la pista sobre las insatisfacciones reprimidas de los individuos y ofrece el grado de injusticia que éstos dejan de reflexionar.

Todas las culturas generan mitos para la reproducción de las relaciones de producción. La crítica a la industria cultural no puede dejar de referirse a la actualización adorniana de la dialéctica del amo y del esclavo de Hegel, la cual es el testimonio más elocuente de la imbricación entre mito, trabajo y dominio. La industria cultural es la ideología que sustenta la organización laboral, representada por los taponés en los oídos de los remeros, que no sólo les impide la contemplación de la belleza, sino que les obstaculiza la escucha del canto de la liberación. Se trata del mito generado por la cultura tardo-capitalista, cuya finalidad es la sumisión de la conciencia dirigida al trabajo alienado y la reproducción del orden social injusto (Adorno y Horkheimer 2005 85). Por la misma razón por la que la industria cultural ataca la dignidad y la libertad, es posible criticar los efectos de la industria cultural como una pérdida de la experiencia auténticamente humana. Pese a la no-necesidad de la industria cultural está fuera de toda duda, tanto como su vinculación al poder y a su consiguiente manifestación estética en la sociedad mediatizada. Sea como fuere, en la medida en el progreso técnico es guiado por la lógica de la mercancía, avanzan técnicas de dominación en el terreno de lo invisible. En la siguiente parte, analizamos de qué modo la cosificación se ha inmiscuido en la mercancía artística.

b. La obra de arte bajo la industria cultural

Que la Ilustración se haya convertido en engaño de masas trasluce la conversión de la Ilustración en un mito; es decir, el pensamiento, que en su desenvolvimiento histórico debería propiciar la novedad y el progreso, desemboca, sin embargo, en la repetición de lo idéntico, en lo siempre igual. Arrastrado por la técnica capitalizada, el entendimiento produce círculos de experiencia formalmente idénticos. En el empobrecimiento de mundo desempeña un rol crucial la obra de arte de la industria cultural. Por un lado, ésta se manifiesta en la constitución de la falsa obra de arte, tanto en términos formales, como materiales; y, por otro lado, en la deformación de los géneros

artísticos. Por último, se observa en la frivolidad del vínculo entre la obra y el espectador. Todo ello da lugar a la *desartización del arte* (*Entkunstung*), que trataremos como recapitulación de esta parte.

La lógica de la identidad atraviesa la industria cultural, con lo que condiciona el formato de las obras de arte. Así, el efecto sobre el contenido prima sobre la obra de arte de la industria cultural. Al tratar al todo y a las partes de la misma manera, la identidad fagocita las partes y se convierte en un artificio totalizador y formal. Para que todo pueda ser rentable, el formato debe ser siempre el mismo. Los mecanismos de repetición son el ritmo y la dinámica, de manera que el incesante movimiento de las imágenes apunta a la anulación de lo sorprendente y de lo nuevo. Mientras que la verdadera obra de arte se constituye a través de diversos momentos que apuntan a una trascendencia, la organización de dicha totalidad en la mercancía artística es diluida por una serie de ocurrencias que impiden la contemplación de conjunto. Asimismo, con vistas a facilitar la recepción, el formato de la obra de arte industrializada funciona por sucesión y nunca por la relación con el todo, dado que el espectador no debe requerir de ningún pensamiento propio. En fin, la finalidad es la ausencia de sentido bajo la apariencia de sentido, por lo que desaparece cualquier tipo de enseñanza para el espectador en la industria cultural.

En términos materiales, la efectividad de la industria cultural se basa en una aparente diversión. Sin embargo, el fin al que se adecua dicha diversión niega el principio de ésta, ya que dicha finalidad es la repetición y la obediencia. Según el círculo vicioso de la oferta y la demanda, la sumisión no es coactivamente impuesta desde fuera, sino que funciona mediante la producción de la voluntad del consumidor, al que se le dispone para querer los productos ofrecidos. Frente al situacionismo francés que pensó que la autenticidad estaba fuera de la lógica de la mercancía y ésta sólo producía inautenticidad, Adorno sostiene que la industria del arte no es mera artificialidad o productora de inautenticidad, sino que desde el punto de vista de la ideología, la autenticidad es el dominio y la manipulación (Debord 1992). Mediante una perversión del concepto de justicia, de la astucia de las obras pende el castigo y la imposibilidad de poner en duda la ley. Ésta es introyectada mediante mecanismos formales cuyo efecto busca generar sujetos sumisos, para quienes la transformación social sea tanto más imposible, cuanto que crean que el sistema es imbatible. Mientras que el elemento trágico muestra los sufrimientos necesarios dentro de unas condiciones sociales determinadas, la industria cultural enmascara lo innecesario en trágico, convirtiendo a la explotación en un castigo justo; por lo cual la tragedia confirma el orden establecido y falsifica el elemento trágico. Se trata de enseñar al individuo a sufrir lo injustificable: porque lo decisivo al espectador es “no darle ni un solo instante la sensación de que es posible oponer resistencia” (Adorno y Horkheimer 2005 186). De la misma manera, la violencia ejercida sobre los protagonistas de los dibujos animados produce la actitud sádica que prepara al espectador para recibir lo socialmente inasumible. A resultas de este análisis, Adorno pergeña el concepto de astucia de la representación, cuyo objetivo es señalar la intencionalidad de la planificación de la industria cultural en dosificar y ofrecer estímulos para habituar al espectador a la cosificación.

A la mercantilización del arte le corresponde una degradación de la recepción estética. En la medida en que el cliente se enamora de las estrellas de cine, se genera un mundo reducido a su sí mismo. La relación entre las superestrellas fabricadas por la industria cultural y el sujeto consumidor de las mismas puede ser asemejada al vínculo de participación de la copia respecto de la idea platónica. De nuevo, los efectos de la industria cultural convergen en la falsa identidad entre el yo y el mundo. Pues el consumidor es incapaz de desear lo otro, dado que las mercancías artísticas encierran al espectador en sus proyecciones subjetivas. La reducción de la distancia obedece a la lógica de la estandarización y centralización inherente a la dinámica de la mercancía; de tal modo que el consumidor cede ante la regresión y deja de contemplar el objeto pseudo-

artístico con atención, concentración, esfuerzo y comprensión (Adorno 2009 448). La distracción y la superficialidad son las cualidades opuestas a la inmersión requerida para comprender una obra. El análisis de la recepción de la falsa obra de arte evidencia que ésta contribuye a la desaparición del gusto autónomo, trabajado y elaborado, ya que los estímulos artísticos son deformados; por lo que, eliminado el gusto autónomo, el receptor queda a merced de la completa exterioridad de la lógica distributiva (Adorno 2009 28). De esta forma, expulsada cualquier verdad objetiva de las obras, la industria cultural entrega a los consumidores un vacío; ni siquiera una difícilmente conceptualizable ya falsa consciencia, sino un vacío en el tiempo vacío (Adorno 2004 324).

c. *La desestetización del arte*

El concepto que recapitula el análisis de la obra de arte económicamente heterónoma es el de la desartización del arte, traducción de la voz alemana *Entkunstung*, que quizás haya sido mejor vertida al francés como *desestétisation*, puesto que dicho concepto apunta a la pérdida del arte de sus elementos estéticos en favor de elementos pre-estéticos. El elemento propiamente estético de una obra de arte es su trascendencia, la cual procede del concepto romántico de naturaleza, de cuya belleza Hegel decía que parece decir más de lo que es. Ese más arrancado a su contingencia es la trascendencia estética, situada en el nexo entre sus momentos; pero no el nexo efectivo, sino en aquello que trasciende como resultado de la vinculación entre los momentos (Adorno 2004 110). Para elucidar qué significa trascendencia nos ofrece Benjamin en su estudio sobre "*Las afinidades electivas*" de Goethe una magnífica definición de la esencia de lo dramático, que se aproxima a la trascendencia en las obras de arte en general:

"El misterio es en lo dramático el momento en el cual esto se eleva del ámbito del lenguaje que le es propio a uno que es, sin duda, superior, y, además, para éste inalcanzable. Por tanto, aquello que no puede expresarse nunca con palabras, sino única y exclusivamente en la representación, es lo dramático en sentido estricto" (H.-T. Lehman 2013 47).

Si trocamos "el misterio del drama" por la trascendencia de las obras de arte, habremos dado con una aproximación a ésta, la cual apunta a algo no-discursivo, es decir, a una aparición (*Erscheinung*) de una irrealidad a partir de una realidad (Adorno 2004 110). Sólo en esta medida, las obras de arte alcanzan su autenticidad y su contenido de verdad. En diametral oposición a estas formas artísticas, las falsas obras de arte son construidas por elementos pre-estéticos y, por tanto, el arte es *desestetizado*.

Desestetización significa la disminución o pérdida del contenido de verdad en el arte, cuyos síntomas se cifran en la pérdida de distancia del objeto artístico con respecto al contemplador, en la hipertrofia de las partes en detrimento de la visión de conjunto, y en la potenciación de la regresión de los contenidos: elementos pre-estéticos que eliminan la esteticidad de la obra. Si bien el arte estrictamente hablando se refiere a la organización de la cosa y a su lógica interna, y que, por el contrario, la industria cultural remite a la técnica de difusión y reproducción mecánica de las mercancías artísticas, por lo que es exterior a la cosa, es también cierto, como hemos señalado, que la cosificación se incrusta en la organización de la mercancía, convirtiéndola en un objeto pseudo-artístico. Adorno considera que hay una diferencia cualitativa entre el arte y lo que no es arte. Por ello, pese a las críticas lanzadas sobre Adorno por elitista, éste se muestra crítico con la supuesta necesidad de arte de las masas, ya que, haciéndose pasar por arte, una mercancía ha degradado el concepto de arte dentro de una estrategia de manipulación en el marco del funcionalismo de la sociedad administrada. Dentro de un mundo desencantado, dicha mercancía no ofrece más que un ilusorio reencantamiento de la existencia.

Huelga decir que la desestetización no debe confundirse con el empleo de materiales técnicos en el arte, ya que la técnica no es intrínsecamente un elemento pre-estético. Es menester distinguir la técnica como *medio* para la creación de obras de arte –elemento intra-estético que recibe su valor dentro de la finalidad sin fin de la obra de arte–, de la técnica como *fin* –elemento extra-estético–, al ser sometida a la lógica distributiva-. Mientras que como elemento extra-estético, niega el principio del arte en tanto que finalidad sin fin y rebaja la obra de arte a mercancía, en tanto que elemento intra-estético, es esencial para que la obra de arte contenga una finalidad que la diferencie cualitativamente de los objetos empíricos. Por ello, Adorno es cauteloso respecto de la consideración de la técnica como medio y como fin a propósito del arte. La crítica a Benjamin apunta a la falta de dialecticidad respecto del aura y la reproducción técnica, ya que su disociación es de carácter histórico y podría desaparecer (Adorno 2004 52). En consecuencia, la problemática principal no es pesquisar en qué medida el arte se ha adecuado a la técnica, sino la transformación de las formas de experiencia a raíz de la desestetización del arte; es decir, de qué manera los efectos de la mercantilización del arte han empobrecido la experiencia. Ahora bien, el diagnóstico benjaminiano relativo a la estetización de la política no es tan distinto del adorniano, a condición de situar el énfasis en la pérdida de mundo surgida por la mercantilización de la obra de arte, en detrimento de la crítica a la conciencia falsa desde una supuesta conciencia verdadera. Por lo tanto, todo consiste en, partiendo de los criterios ofrecidos por los conceptos de experiencia y de arte, criticar qué tipo de experiencia y de arte se establece en un mundo en que el arte es una *mercancía* técnicamente constituida y, sobre todo, teleológicamente dispuesta para la maximización de los beneficios.

Si bien hasta el momento, hemos expuesto la crítica a la ideología en el sentido de la estetización de la política a través del arte como instrumento del poder, también el arte, en la medida en que no sirve a un fin extrínseco a sí mismo, puede ser una forma de conocimiento. Lo que no es arte es supuesto en aquello que sí es arte. Por ello, el análisis de la industria cultural se justifica para adentrarse en la teoría adorniana del arte y de las obras de arte auténticas, de lo cual ofrecemos un esbozo. En un mundo desencantado, se trata de un arte que alcanza la trascendencia y, de manera simultánea, muestra la cosificación de la sensibilidad y de la imaginación; componentes observados por Adorno de manera sobresaliente en la obra inorgánica de Beckett; quien es un exponente del arte sin más adjetivaciones, sobre cuya consideración cerraremos nuestro trabajo.

III. El arte en el mundo administrado.

Mientras que la desestetización conceptualiza la heteronomía económica del arte, identificada por Adorno en las obras pseudo-artísticas afirmativas respecto del orden social, el arte verdadero asume las contradicciones sociales, siendo un espejo de la negatividad del mundo. Lejos de la distribución mercantil de las obras, el criterio de verdad artístico es cognoscitivo y obedece a la naturaleza objetiva de las obras, de la que se puede extraer conocimiento de la sociedad. En esta parte, trazaremos el contorno de la autonomía del arte, su origen histórico y su carácter intrínsecamente crítico para con la sociedad.

a. Origen y desenvolvimiento histórico-conceptual de la autonomía del arte

En la crítica a las filosofías precedentes, Hegel observa en Kant un precursor en la necesidad de unir el espíritu y la naturaleza, lo inteligible y lo sensible, lo subjetivo y lo objetivo, en la esfera de la estética (Hegel 2008 98). Mientras que Kant teorizaba el arte de manera subjetiva, considerando el juicio estético como un postulado de la razón o como algo puramente sensorial, convirtiéndolo

en un acto subjetivo de la reflexión que no daba a conocer la naturaleza del objeto, Hegel afirma que lo bello es la aparición sensible de la idea; lo cual significa que la comprensión del arte es despojada de las intenciones del autor y se apunta al contenido de verdad de las obras (*Wahrheitsgehalt*). De este modo, Hegel supera la contingencia del acto de la reflexión e introduce a la estética en el reino del conocimiento. Por añadidura, la belleza artística es superior a la belleza natural, en la medida en que procede mediante símbolos o formas para la manifestación sensible de ideas; es decir, es producción y conocimiento del y para espíritu. En el marco de la oposición conceptual entre el fondo y la forma, el arte es comprendido como la manifestación formal del fondo ideal, entre cuyos conceptos debe ser mantenida una relación de identidad. Hegel emplea la relación de identidad entre la idea y su manifestación formal artística como criterio por el que las diferentes artes y las obras dentro de un determinado arte son sistematizadas en su *Estética*. Asimismo, si el arte es conocimiento, no puede ser expresión pura de la interioridad, puesto que caería en el desorden de las emociones y carecería de fondo sustancial; pero tampoco puede ser principalmente edificación moral, ya que subordinar al arte a la moral lo cosifica en un instrumento alienado de sí mismo. Frente al cumplimiento de la moral que nunca puede lograrse enteramente, el arte es, según Hegel, la armonía realizada entre la esencia y la apariencia, entre el bien y la felicidad. Así, mientras que el bien es un acuerdo buscado, lo bello es la armonía realizada; de tal modo que la edificación moral será uno de los efectos de lo bello, pero no lo esencial (Hegel 2008 96). En consecuencia, Hegel ha conducido al arte a su propia reflexión, a una consciencia de sí mismo a la que ningún filósofo lo había llevado; por la cual, el fin del arte abandona su función cultural y remite a la alabanza de la humanidad reconciliada: en el hacer visible la armonía de las contradicciones.

Pese a que Hegel considera que la manifestación de la idea de lo bello llega a su culminación en el arte clásico, el arte romántico supera la belleza corporal por la belleza espiritual (Hegel 2008 297). Se trata de la representación de la libertad, la igualdad y la fraternidad, así como de la superación de los conflictos humanos. El artista más cercano a estas ideas es Beethoven: encarnación del artista romántico cuya *Novena Sinfonía* es el exponente paradigmático. Ahora bien, al nacimiento de la autonomía en el arte le sigue, cual sombra, la heteronomía de la obra de arte en particular. La complejidad –y la fertilidad– de la estética adorniana (más minuciosa que la de Hegel, pero, en este aspecto, idéntica) consiste en que piensa el arte con categorías tanto estéticas, como históricas. Así, antes del establecimiento de la sociedad burguesa, la función del arte estaba determinada por su vinculación al poder, por lo que si bien en tanto que obra en sí misma, era un objeto cualitativamente distinto de los objetos empíricos, no se enfrentaba a la sociedad desde su auto-reflexión. Con la consecución de la mayoría de edad del sujeto gracias a las revoluciones burguesas, el arte alcanzó su autonomía y no sólo pudo oponerse a la sociedad en tanto que obra, sino mediante su contenido de verdad. No obstante, el arte afirma su autonomía al precio de ser regido por la lógica económica: del control directo de las sociedades pre-burguesas transitó hasta un control basado en la administración mercantilizada. De esta manera, la autonomía y heteronomía del arte en la época burguesa son dos caras de la misma moneda, pues las obras de arte nunca dejan de ser hechos sociales; y, por tanto, aunque pueden alejarse de la praxis mediante la negación de la misma, no abandonan el carácter de mercancía. Al respecto, Beethoven representa la aceptación de la contradicción entre el mercado y la autonomía, ya que aceptó la lógica del mercado que había desgajado al arte de su función cultural; pues sin ella, no habría gozado de las condiciones sociales que posibilitaron la libertad con la que pudo crear (Adorno y Horkheimer 2005 202). En consecuencia, han de ser diferenciados dos aspectos de la naturaleza de la obra de arte: por una parte, la inviabilidad efectiva de la autonomía de las obras de arte y, por otra parte, la necesidad de la autonomía del arte. El arte se presenta de manera poliédrica, pues en tanto que

dinámica, no puede abandonar su heteronomía económica y, en tanto que auto-reflexión, puede sostener una constitución ontológica más allá de la lógica instrumental y mercantil.

Si Hegel consideró que la belleza clásica había sido superada por el arte romántico por una mayor espiritualización, Adorno sostiene que, precisamente por este mismo proceso, la forma ya no se adecua al fondo en el arte contemporáneo. El predominio del fondo sobre la forma no sólo se debe al materialismo de Adorno frente al idealismo hegeliano, sino a una creciente espiritualización del arte; la cual propicia que el arte abandone su forma mimética –lo propio del arte– pero, sin embargo, diferenciándose de lo heterogéneo a ella, se convierta en imagen, a causa precisamente de la fuerza mimética que no deja de animar el proceso productivo de las obras. En la medida en que la época actual la relación entre lo inteligible y lo sensible entra en crisis, la relación entre la forma y el fondo abandona la vinculación basada en la identidad. De este modo, defiende Adorno que: “cuanto más sustancial se volvió la espiritualización en el arte, tanto más enérgicamente renunció (en la teoría de Benjamin al igual que en la praxis poética de Beckett) al espíritu, a la idea” (Adorno 2004 128). Así, se dibuja un concepto de autonomía diametralmente distinto de la hegeliana alabanza de la humanidad, tanto como de la puesta a la vista de la armonía entre el bien, la verdad y la belleza. “Si la autonomía no triunfa hasta llegar a la obra de arte espiritualizada”, (Adorno 2004 129) y la espiritualización supera la simbolización en el arte, la autonomía abandona una finalidad ideal, puesto que emana de la forma de las obras. Por añadidura, tras haber observado que el arte deviene abstracto, pero que tiende al primitivismo –aludiendo al fauvismo y a cierta etapa de la producción de Picasso–, Adorno afirma que la espiritualización del arte es legítima como crítica a la cultura. Por tanto, ahí donde el arte es una negación determinada de la sociedad, alcanza su autonomía. Aquello que Hegel ya advirtió, al percatarse de que el arte moderno sería constituido por lo feo y la representación de las imperfecciones de la realidad, cristaliza en la naturaleza negativa del arte respecto de la sociedad. De este modo, el arte autónomo moderno se mueve entre el *spleen et l'idéal*, tan propios de la poesía de Baudelaire y de Rimbaud; orbita en torno a una dialéctica de la espiritualización del arte que, en alcanzando formas carentes de ideas, accede a lo proscrito por la sociedad (Adorno 2004 129).

En la estética adorniana, el contenido de verdad de las obras no consiste, como en Hegel, en la armonización del bien y de la felicidad, sino que se trata de una *promesse de bonheur* –definición de la belleza por Stendhal–, la cual está en relación con el carácter enigmático de las obras. Conforme al materialismo estético, el enigma se da a ver en la forma de las obras, en su legalidad inmanente; pues por su organización, las obras llegan a ser más de lo que son; es decir, alcanzan la trascendencia que, tras la desarticulación de la comprensión del arte como reconciliación de los opuestos, es trascendencia quebrada (Adorno 2004 172). De esta forma, el contenido de verdad de las obras no es la materialización sensible de la idea, sino que intrínsecamente es una negación determinada de la sociedad. El enigma es una pregunta por lo incondicionado; mas, perdido su carácter mágico y cultural –su pre-moderna función social–, cada obra de arte auténtica propone una resolución particular al sinsentido del fin del arte en la modernidad. De esta manera, “el contenido de verdad de las obras de arte es la resolución objetiva del enigma de cada una” (Adorno 2004 174). La estética se justifica al ser necesaria para comprender las obras de arte, de tal modo que sea extraído su contenido de verdad, es decir, la resolución particular del enigma. La interpretación se inscribe, por tanto, entre lo realizado por las obras y lo inalcanzable por sí mismas, espacio en que el desciframiento conceptual abre la hermeticidad constitutiva de las obras de arte. A resultados de este análisis, la promesa de felicidad del arte mantiene viva la felicidad, al tiempo que niega su existencia presente, mostrando la negatividad de la sociedad.

La verdad del arte se presenta como diametralmente opuesta a la identidad dominante en la lógica de la industria cultural, ya que apunta a algo no-existente, plural, y diferente de lo que es. El

contenido de verdad de las obras, construido a partir de su ser fáctico, señala una trascendencia, esto es, una promesa. De manera antitética, la industria cultural promete la felicidad instantánea por los medios prescritos dentro de la sociedad de consumo. Mientras que la esencia y la apariencia simulan coincidir en las obras de arte de la industria cultural, la verdad de las genuinas obras de arte no tiene apariencia. He aquí la figura utópica del arte, cuyo resplandor consiste en criticar la negatividad de los procesos de racionalización (Adorno 2004 308). El arte que logra la trascendencia quebrada emplea un lenguaje fragmentario, convirtiéndose en el espejo de una comunidad desvencijada: como en los poemas de Celan o en la parodia de la dialéctica del amo y el esclavo entre Hamm y Clov en *Fin de partida*³ (Adorno 2003 270). Un ejemplo pictórico nos lo muestra el *Guernica* de Picasso, cuya producción fue auspiciada por una causa social, pero no empleó el lenguaje realista o narrativo, sino una combinación de códigos cubista, simbolista y surrealista. La bombilla que estructura el cuadro puede ser interpretada como la negatividad de la dialéctica de la Ilustración: la racionalidad que genera avances en términos materiales conduce, sin embargo, a sufrimientos injustificables. Frente a las mercancías pseudo-artísticas que frivolan el arte y lo convierten en un entretenimiento vacío y superfluo, el arte autónomo se halla en una encrucijada: entre aquel que fuera el fin del arte entre las clases altas y lo sería en una sociedad reconciliada, a saber, liberar del trabajo y del esfuerzo, y, en la medida en que se opone a lo existente, la profundidad y seriedad que, si bien, jalonada por algunos elementos cómicos, anida en su forma y en el contenido de verdad de las obras (Adorno y Horkheimer 2005 187). Al respecto, los conceptos de experiencia estética y de felicidad genuinas están enlazados, de tal forma que se trasluce la influencia de Séneca sobre Adorno, según el cual *res severa est verum gaudium*.⁴ (F. Jameson 2010 227).

b. *Los distintos compromisos de Brecht y de Beckett*

Antes de proseguir con los conceptos de experiencia y forma en las obras, no podemos dejar de considerar la ambigua posición de Adorno respecto de Brecht, por cuanto el teatro y la poesía de éste significaron un momento crucial en la auto-reflexión del arte en relación a su compromiso político (Adorno 2004 320). Por una parte, dado que la racionalidad dominante se despreocupa del sufrimiento, pues sólo es capaz de subsumirlo a concepto, Brecht asimila la concreción de la verdad olvidada por la racionalidad dominante, de tal modo que convierte al arte en “compendio de lo reprimido por la cultura establecida” (Adorno 2004 44). Asimismo, el teatro brechtiano se ubica allende a la banalización de la comunicación artística, la cual consiste en degradar las obras a un mensaje (*Aussage*), en cuya cosificación perdería aquello gracias a lo cual se yergue la poética de Brecht centrada en el efecto de distanciamiento (*Verfremdungseffect*), así como el llamado *Gestus* social: técnicas dirigidas a provocar procesos de pensamiento en el espectador (Adorno 2004 50). Frente a la primacía de la empatía con los personajes, Brecht sugiere la negatividad de la expresión, mostrando así que ésta es mediada. Sus obras son ejercicios artísticos con vocación política, que buscan desnaturalizar las relaciones sociales petrificadas, opresoras y alienantes, a fin de que el espectador caiga en la cuenta de la posibilidad de cambiar aquello que parece imposible de transformar (Brecht 1972 81).

Ahora bien, el riesgo del teatro brechtiano es la creencia de la posesión de una consciencia verdadera desde la cual concebir las obras de teatro (Adorno 2004 44). En esta problemática se

³ El poder de Hamm sobre Clov reside en que sólo aquél sabe cómo se abre la despensa, pero éste es incapaz de vencer la sumisión, convertida ya en dependencia respecto del amo.

⁴ “La felicidad es un asunto serio”.

instala el arte político, cuyo contenido ha de ser tan amplio como sea posible. De lo contrario, es presa de una de las críticas que Adorno propina a Brecht, en la medida en que su gesto didáctico puede deformarse en gesto tiránico; ya que, al poseer la consciencia verdadera, Brecht cosifica al público mediante unas finalidades determinadas (Adorno 2004 320). Para Adorno, si el momento discursivo predomina sobre la trascendencia, el arte deviene apofántico y, por tanto, pierde su autonomía. El peligro, en este sentido, es la instrumentalización del arte, a pesar –aunque precisamente debido a– la politización del arte (Adorno 2004 327); lo cual no deja de ser controvertido, puesto que el arte politizado pretende el mismo fin –pero por medios distintos– que el arte no instrumentalizado, gracias a su propia forma, esto es, la liberación. Pero la politización del arte es un arma de doble filo, ya que puede ser deformado o cosificado el contenido de la obra. Por ello, la postura de Adorno respecto de Brecht es sutil, respecto de la cual podríamos preguntarnos la influencia en la condena de todo arte afirmativo –incluido el politizado– debido al carácter indiscutiblemente apofántico de la industria cultural respecto del orden social establecido. Mas, el teatro de Brecht afirmaba *otra* realidad social. Lo que Adorno no puede soportar es el engaño al espectador, aunque sea con el fin de la emancipación. ¿No es esta una posición ingenua respecto de la noción de engaño? Sea como fuere, Adorno considera la calidad de Brecht tanto a partir del carácter político de su teatro, como de sus innovaciones formales. Ambas caminan juntas en la poética brechtiana, ya que la directriz política contribuyó a generar el teatro épico y el efecto de distanciamiento, yendo más allá del teatro psicológico o de intriga. Pero Adorno renuncia a convertir al compromiso explícitamente político en un criterio con el que evaluar el arte. En fin, no por el compromiso político son de calidad las obras de teatro de Brecht, sino por su calidad adquieren éstas su compromiso.

Adorno considera que la crítica social ha de elevarse a forma y borrar todo contenido social manifiesto. El carácter político del arte se espiritualiza. Naturalmente, no consiste en *l'art pour l'art*, puesto que éste negaría su indisoluble relación con la realidad. Antes bien, se trata de superar la tesis benjaminiana de la politización del arte, con la que se cierra su famosa obra sobre la reproductibilidad del arte (Benjamin 2006 77). Brecht todavía es solidario de una concepción artística basada en la comunicación, contra lo cual reacciona el arte radicalmente moderno y verdaderamente autónomo. El arte alcanza su autonomía convirtiéndose al absurdo, de tal modo que reproduce el absurdo social y el sufrimiento socialmente ocasionado. “En tanto que lenguaje del sufrimiento, el arte se torna conocimiento de la realidad social de una forma mucho más rigurosa que en la concepción usual del arte comprometido” (Gómez 1999 100). Las obras de Beckett están lejos de poder cosificarse o de retorcerse en mensajes; más bien, por parte del autor hay una clara consciencia respecto de la escritura que surge desde el enmudecimiento y el empobrecimiento. Beckett recoge la tradición del teatro del absurdo y lo lleva hasta su extremo, negando toda posibilidad de sentido metafísico, de tal forma que elimina las tradicionalmente consideradas condiciones de la teatralidad (Adorno 2003 271). Al negar la categoría rectora de sentido, es eliminada la comprensión del arte como manifestación sensible de la idea, de tal modo que la balanza entre el fondo y la forma se decanta en el arte autónomo hacia esta última. “Entre la negatividad del contenido metafísico y el oscurecimiento del contenido hay relación, no identidad” (Adorno 2004 462). Por ello, carece de mensaje o de propuestas alternativas, por lo que el arte beckettiano no puede ser manipulado o caer en la lógica del intercambio (Adorno 2003 397). Se trata de un hueso que la racionalidad instrumental no puede roer. Elaborando el residuo, el escombros, el resplandor efímero, el descosido de la prosa fragmentaria y la dehiscencia del poema (Grossman 1998 53), Beckett expresa la negatividad del sujeto; la cual no se expone desde una objetividad superior de consciencia, sino desde una configuración radicalmente subjetiva (Adorno 2004 329). En este sentido, Beckett es más realista que el realismo.

c. La naturaleza constitutivamente política del arte

Deslindado el aspecto político respecto del contenido de verdad de las obras, la praxis artística es ya una actividad alejada de la cosificación. El carácter constitutivamente político del arte consiste en articularse a partir de un trabajo vivo no desfigurado por el intercambio, en el que el entendimiento, la sensibilidad y la imaginación son involucrados, apelando a la integración de las facultades del ser humano (Adorno 2003 111). Frente al mundo desencantado en que las facultades del hombre son divididas en función de la división del trabajo, la praxis artística critica el mundo en tanto que dominio de la auto-conservación (Adorno 2004 24). Al estar más allá del fetichismo de mercancía y acreditarse como socialmente útiles, las obras de arte trascienden el mundo. Están conflictivamente en el mundo: se adaptan al mundo instrumentalizado y entran dentro de la lógica de la distribución, sin ceder un ápice en su naturaleza no-idéntica. “Lo que habla desde las obras significativas va en contra de la pretensión de totalidad de la razón subjetiva” (Adorno 2004 350). Por consiguiente, frente al engranaje del que forman parte las obras de arte de la industria cultural, las obras de arte genuinas están socialmente comprometidas por su propia constitución ontológica, que ya es una negación determinada de la sociedad (Adorno 2004 298).

Dado que la promesa de felicidad apunta a algo no existente, la experiencia estética está lejos del ensimismamiento basado en la proyección psicológica de las obras funcionales. Si éstas se adecuan a la racionalidad instrumental y al principio de auto-conservación del yo, el estremecimiento suscitado en la experiencia estética, consiste en una conmoción del yo, correlato subjetivo del principio objetivo de la mercancía, ofreciendo la promesa de una sociedad más allá del intercambio (Gómez 1999 95). Ahora bien, esto sólo es posible si el receptor se sumerge en la legalidad inmanente de las obras, propiciando el olvido de sí mismo. De esta forma, al introducirse en la forma de la obra, recibe la respuesta particular al enigma y obtiene una promesa de felicidad. Por añadidura, la experiencia estética está vinculada a la relación de las obras de arte con el mundo, cuya complejidad procede de la negación de la misma realidad con la que precisamente son generadas. El arte hace justicia a lo oprimido no en tanto que negación abstracta de la racionalidad, sino emancipándose de ésta, al revocar su violencia mediante el material imprescindible (Adorno 2004 188). Algunos artistas conscientes de su labor reconocen en su producción artística la relación dialéctica entre las obras y el mundo:

“Como formamos parte del mundo, no es posible crear otro sin utilizar los mismos elementos de los que queremos salvarnos, por lo que toda creación verdadera debe realizar una anulación de lo que existe en el mundo que, en definitiva, debe incluirla también a ella. Si no hay esta consciencia que, en un determinado momento, se hace desgarradora; y si no hay este desgarrar que, en un determinado momento, se hace regular como un latido cardíaco, no es posible grandeza alguna en la creación. La creación debe pues ambicionar estar ya para restablecer las condiciones naturales de una nueva preñez, cuna paradójica del no-ser-aún” (R. y C. Castellucci 2013 14).

De ahí, por una parte, que el fin del arte sea anunciado en muchas obras de arte como respuesta particular al enigma y, por otra parte, que la existencia de las obras indique que lo que no existe, podría existir; de tal modo que se explica la constitutivamente emancipatoria naturaleza del arte. Dado que las obras de arte son espejos del antagonismo social cuyo enfrentamiento deja huella en su propia estructura, el contenido de verdad de las obras no es interpretado por su planteamiento político manifiesto, sino por su ley formal inmanente. Adorno sostiene que “la inmanencia de la sociedad en la obra es la relación social esencial del arte, no la inmanencia del arte en la sociedad” (Adorno 2004 307). Por lo tanto, la interpretación de las obras apunta a su organización interna, a la elección de materiales y de códigos, y a la ruptura con los modelos o procedimientos

tradicionales, elementos con los que podrá ser interpretado el contenido de verdad de las obras. La principalidad del concepto de forma procede, asimismo, de la profusión de elementos que lo componen; así, el comentario, la interpretación y la crítica configuran dicha categoría (Adorno 2004 258). “La hermenéutica de la obra de arte consiste en traducir sus elementos formales a contenido” (Adorno 2004 189). En la medida en que aquéllas nociones pertenecen al desenvolvimiento histórico de la *ratio*, estas categorías son tan estéticas como históricas. Así, las obras de arte, comprendidas a través de los conceptos filosóficos, participan del arte y, de este modo, del movimiento social real, resolviendo de manera particular el enigma del arte, dentro de cuyo mundo administrado su función se ha vuelto incierta.

En este sentido, frente a la homogeneización de la existencia en cuyo tiempo cuantitativo se asienta la administración y división del mundo regido por la lógica de la identidad, el arte, configurado con las categorías de tiempo, espacio y causalidad, se incrusta en el devenir social, ofreciendo cualidades opuestas a la praxis de la racionalidad dominante de la naturaleza. Aunque éstas sean las mismas con las que la racionalidad somete la naturaleza, “mediante la dominación de lo dominador, el arte revisa interiormente el dominio de la naturaleza” (Adorno 2004 187). La mimesis que anima la producción de obras como la recepción de las mismas, consiste en una relación entre sujeto y objeto que supera la dominación de uno en detrimento del otro (Gómez 1999 117). No es la oposición abstracta a la racionalidad instrumental, puesto que el sujeto no se somete al objeto, sino que el sujeto domina sus propias facultades y hace hablar al objeto. La relación dialéctica de la mimesis entre sujeto y objeto se ubica entre la expresión del sujeto y la lógica del material, es decir, a caballo entre la espontaneidad subjetiva y el sumergirse en la dinámica del objeto. Los conceptos de forma y de mimesis están así ligados, puesto que aquél es “la organización objetiva de lo que aparece dentro de una obra de arte como algo que habla con coherencia”; así como “la síntesis sin violencia de lo disperso, que lo conserva como lo que es, en su divergencia y en sus contradicciones, y por eso, es un despliegue de verdad” (Adorno 2004 194). De esta manera, el comportamiento mimético reacciona ante el *telos* de la racionalidad instrumental, a saber, convertir al ente en una totalidad cosificada e instrumentalizada (Adorno 2004 79).

La experiencia estética causada por el arte en sentido enfático, es decir, el arte dotado de las máximas aspiraciones de artisticidad está más allá de lo idéntico: más allá de la lógica del intercambio con vistas a la auto-conservación, por lo que se trata de un dar y recibir sin otra finalidad más que la del durar. Se trata de un estremecimiento en que el sujeto rememora la naturaleza y se percata de lo no-idéntico, es decir: de la vida y la naturaleza dañadas por la racionalidad dominante.

“la melancolía del atardecer no es el estado de ánimo de quien la siente, pero sólo captura a quien se ha diferenciado tanto, a quien se ha vuelto tanto sujeto, que no es ciego para ella. Sólo el sujeto fuerte y desplegado, producto de todo el dominio de la naturaleza y de su injusticia, tiene también fuerza para retirarse ante el objeto y revocar su auto-posición” (Adorno 2004 352).

Me despido de este trabajo situando al arte en la posición de portavoz de la negatividad de la racionalidad, de la denuncia de la pérdida de experiencia, y de la utopía a la que apunta la promesa de felicidad del arte; en fin, invitando a pensar desde el estremecimiento de la experiencia estética.

Bibliografía:

Adorno, Th. W., *Ästhetische Theorie*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Fankfurt am Main, 1970.

- Adorno, Th. W., “La crítica de la cultura y sociedad”, en *Crítica cultural y sociedad*, Sarpe, Madrid, 1984.
- Adorno, Th. W., “Aldous Huxley y la utopía” en *Crítica de la cultura y sociedad I. Prismas. Sin imagen directriz*, Akal, Madrid, 2008.
- Adorno, Th. W., “Prólogo a la televisión”, en *crítica de la cultura y sociedad II. Intervenciones. Entrada*. Akal, Madrid, 2008.
- Adorno, Th. W. y Horkheimer, M., *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 2005.
- Adorno, Th. W., Horkheimer, M., *Dialectik der Aufklärung*, Fischer Tachenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2012.
- Adorno, Th. W., “Sobre el carácter fetichista de la música y la regresión de la escucha”, *Disonancias, Introducción a la sociología de la música*, Akal, Madrid, 2009.
- Adorno, Th. W., “Idea de historia natural” en *Escritos filosóficos tempranos*, Akal, Madrid, 2010.
- Adorno, Th. W., *Notas sobre literatura*, Akal, Madrid, 2003.
- Adorno, Th. W., *Teoría estética*, Akal, Madrid, 2004.
- Benjamin, W., *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2006.
- Beckett, S., *Fin de partie*, Editions de Minuit, Paris, 2013.
- Brecht, B., “Pequeño órgano para el teatro” en *La política en el teatro*. Alfa, Buenos Aires, 1972.
- Brecht, B., *Teatro completo de Bertolt Brecht*, Bibliotheca Avrea-Cátedra, Madrid, 2012.
- Breuer, S., *Adorno's Anthropology*. Routledge, London, 1994. 115-132.
- Castellucci, R. y C., *Los peregrinos de la materia. Teoría y praxis del teatro. Escritos de la Societas Raffaello Sanzio*. Ed.: Con tinta me tienes, Colección: Escénicas, Madrid, 2013.
- Celan, P., *Obras completas*, Trotta, Madrid, 1999.
- Debord, Guy, *La société du spectacle*, Gallimard, edición electrónica por Évreux, Normandie, a partir de la tercera edición de Gallimard, París, 1992.
- Gómez, V., *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*, Frónesis-Cátedra, Madrid, 1999.
- Grossman, E., *L'Esthétique de Beckett*, Sedes, Liège, 1998.
- Hegel, G. W. F., *Éstetica*, Losada, Buenos Aires, 2008.
- Lehman, H.-T., *El teatro posdramático*, Cendeac, Madrid, 2013.
- Lukács, G., *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, Madrid, 1984.
- Marx, K., *El Capital. Libro I-Tomo III*. Akal, Madrid, 2012.
- Subirats, E., *Las estrategias del espectáculo. Tres ensayos sobre Estética y Teoría crítica*. CendeaC, colección Infraleves, Murcia, 2005.
- Weber, M., *La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo*, Alianza, Madrid, 2012.
- Weber, M., *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, C. H. Beck, München, 2013.

EL PROBLEMA DEL CEREBRO, LA MENTE Y LA CONCIENCIA DESDE UNA PERSPECTIVA NEUROCIENTÍFICA

María José Codina Felip
I.E.S. Serpis, Valencia

Abstract: With the advance of neuroscience, the debate between dualism and monism has been reopened from a new perspective. The first neuroscientific studies begin to outline the idea that all human behavior, including the phenomenon of consciousness and freedom, will be able to explain from a biological perspective. Neuroscientist reductionist monism says that all mental process can be explained in brain terms. Other authors defend the mind-brain dualism, understanding that they are two separate entities. Facing these positions, others authors such as Mittelstrass, advocate pragmatic dualism: although there is no strong bases to defend the distinction between physical and mental states and processes, psychological theoretical concepts should not be dismissed, because they are useful for its explanatory value. In this context, the task of philosophy is to produce clarity in all areas of our self, including the scientific aspect of it.

Keywords: neuroscience, mind, brain, consciousness.

El problema a abordar es la relación entre mente y cuerpo, planteándose la cuestión de si somos cerebro o mente, y según la respuesta, dónde situamos a la conciencia.

1.El lugar del yo y la conciencia en el debate mente-cerebro

1.1. *El sujeto cerebral*

Fernando Vidal habla de los términos “cerebridad” (o calidad de ser cerebro) y “sujeto cerebral” (2008 20-21). A lo largo de la historia, se ha pasado de considerar que los seres humanos tenemos cerebro, a que, en cierta medida, somos cerebro. Según Vidal el cerebro ha surgido como el único órgano verdaderamente indispensable para la existencia de un ser humano y para definir la individualidad. Los precedentes históricos del concepto de sujeto cerebral son, por ejemplo, el “homo cerebrialis” de Michael Hagner (1997), haciendo referencia a la transformación que sufrió el cerebro en el siglo XIX, cuando pasó de ser la morada del alma, a convertirse en el órgano del yo, de la conciencia. Otro precedente es el “hombre neuronal” de Jean-Pierre Changeux (1997), que subraya la base material de la identidad personal. Tal y como explica Vidal, la noción de sujeto cerebral es ontológicamente más amplia que las de “homo cerebrialis” y “hombre neuronal” debido a su propiedad de *cerebridad*. Esta propiedad designa una figura antropológica del ser humano como cerebro que posee una gran diversidad de inscripciones sociales y formas de realización, tanto dentro como fuera de los campos de la filosofía, la psicología y la neurociencia. Por lo tanto, “constituye una de las condiciones de posibilidad para aquellos proyectos que pretenden llevar de la mano a las neurociencias y a ciertas áreas de las ciencias humanas, y reformar estas últimas a partir de la base del conocimiento sobre el cerebro” (Vidal 2008 21).

1.2. *Cerebro, cuerpo y conciencia al margen del debate dualismo-monismo*

La cuestión de la “cerebridad” (de ser cerebro) es diferente de los problemas de relación entre alma y cuerpo que han tenido lugar a lo largo de la historia. Tal y como explica Vidal “en el marco

aristotélico cristiano que domina el pensamiento escolástico hasta el siglo XVI, el alma es definida como la forma o primera actualización de un cuerpo natural que potencialmente tiene vida” (2008 26). Según se desintegra al marco aristotélico, el alma dejó de ser la responsable de nuestras funciones (nutritiva, vegetativa y sensitiva), y como por ejemplo en la filosofía de Descartes, mente y alma racional se convirtieron en términos equivalentes. Por tanto, era necesaria replantear la unión y relación entre alma y cuerpo. En este momento, parecía manifestarse una dependencia entre el alma y el cuerpo de la que se ocupó en gran medida la psicología empírica en el siglo XVIII. Lo importante en este punto es que el ser humano era definido como compuesto por dos sustancias, alma y cuerpo, íntimamente conectadas y en constante interacción la una con la otra.

Fernando Vidal llega así a la conclusión de que lo importante a la hora de concebir cerebro, cuerpo, alma, conciencia... no son sólo los avances científicos. Las revoluciones de pensamiento que se han llevado a cabo a lo largo de la historia y que han conllevado una concepción u otra muy distinta de qué se entiende por ser humano, son las que subyacen realmente a los avances de las neurociencias: “Así, la cerebralización o neurologización de la psicología no se debe realmente a lo que se podría calificar como avances en el conocimiento de la estructura cerebral y sus funciones. Un factor crucial era precisamente la revolución antropológica que he intentado capturar con el término *cerebridad*” (Vidal 2008 30).

1.3. *La revolución de la cerebridad (brainhood)*

En este punto, Fernando Vidal toma como cuestión central la problemática de la relación cerebro-cuerpo respecto a la resurrección cristiana de la carne. La revolución de la cerebridad vino de la mano, según Vidal, de la revolución científica.

Tres procesos interrelacionados comenzaron en el contexto de la Revolución Científica: una relativa desencarnación de la personalidad, la psicologización de la identidad personal, y la focalización creciente del cuerpo en la mente. Para dar lugar al concepto de cerebridad se combinaron dos componentes importantes de la época: la teoría corpuscular de la materia y la teoría de Locke de la identidad personal. La filosofía corpuscular de Newton se basa en partículas de materia intercambiables. Las diferencias entre los cuerpos no derivan de la naturaleza de sus sustancias, sino de las propiedades mecánicas de las partículas que los componen. Esto tiene una consecuencia inmediata para la doctrina de la resurrección, a saber que los cuerpos resucitados ya no tenían que estar compuestos exactamente por la misma materia que los cuerpos terrestres correspondientes.

Por su parte, Locke en su Ensayo sobre el entendimiento del conocimiento humano, propuso separar sustancia e identidad personal. Su teoría empieza con la distinción entre hombre y persona. La identidad del hombre consiste en la participación de una misma vida continuada, en sucesión vitalmente unida a aun mismo cuerpo organizado. Pero la noción de persona es entendida como ser pensante, que tiene razón y reflexión, y puede considerarse a sí mismo como sí mismo, la misma cosa pensante, en diferente tiempo y lugar. Por tanto, la identidad personal es una continuidad de memoria y conciencia de y en uno mismo. En esta perspectiva, ya no diremos que somos cuerpos, sino que tenemos cuerpos; objetivados y distanciados de nosotros mismos, nuestros cuerpos se convierten para nosotros en cosas que poseemos, no en entidades que somos. La identidad personal se convierte así en psicológica, y distinta de la identidad corporal.

A partir de aquí las ciencias que estudian el cerebro han ido evolucionando, pero siempre teniendo como punto central que el cerebro es la única parte de nuestro cuerpo que necesitamos para ser nosotros mismos. Un debate que se mantiene desde finales del siglo XVIII y que articula el diálogo y el entendimiento (o falta del mismo) entre las distintas ciencias que estudian el cerebro es sobre si

entender la relación mente-cerebro según una perspectiva dualista o monista. La cuestión aquí es si la conducta y la cognición por un lado, y el cerebro como órgano por otro, pueden considerarse como entidades separadas o si la mente y sus funciones pueden ser reducidas al cerebro.

2. Mente, cerebro y conciencia dentro del debate dualismo-monismo

Jürgen Mittelstrass desarrolla y explica el problema de la relación entre mente, cerebro y conciencia situándolo en el momento actual (2008). Fundamentalmente el marco de reflexión es el debate que se establece entre el monismo reduccionista que parece defenderse desde las neurociencias, especialmente la neurobiología, y el dualismo propio de las ciencias humanas. Mittelstrass va a defender lo que él llama dualismo pragmático. El monismo reduccionista, tal y como explica el autor, establece la identidad entre mente y cerebro, mientras que el dualismo pragmático se opone a dicha reducción de lo psíquico a lo puramente físico, pero diferenciándose del dualismo clásico propio de la filosofía a partir de Descartes.

Las relaciones entre mente y cuerpo, cerebro y conciencia, permanecen en el centro del interés tanto científico como filosófico. En el ámbito científico el problema se sitúa en el nacimiento de la moderna ciencia del cerebro, y esto podría conformar un componente importante del futuro pensamiento filosófico. La postura que Mittelstrass defiende a lo largo de este artículo es el dualismo pragmático que él mismo define de la siguiente manera: “Este concepto [dualismo pragmático] se refiere al intento de mediar en una manera constructiva entre el programa de investigación en filosofía mayoritariamente dualista, y el programa de investigación en las ciencias naturales mayoritariamente monista” (2008 60). Este intento de mediar entre monismo científico y dualismo filosófico tiene cuatro partes a desarrollar: el problema mente-cuerpo, el yo y su cerebro, identidad y dualismo pragmático y, conciencia y autocomprensión.

2.1. Contextualización del problema mente-cuerpo

A lo largo de la historia de la filosofía ha habido muchas reflexiones sobre la relación entre la mente y el cuerpo. Platón ya presentaba una postura dualista en la que el alma tenía tres partes que se correspondían con la clase social a la que debía pertenecer cada uno. Se establecía un equilibrio entre la justicia social y el cuidado del alma. Aristóteles también hablaba del alma, pero distinguiendo tres tipos de alma: el alma vegetal, el alma animal y alma racional.

La filosofía medieval recoge el dualismo griego y presenta el alma como algo inmortal. Esta concepción del alma entra en debate con el pensamiento moderno, cuando se establece la identidad entre el alma y el alma individual y, siendo esta última la actualidad de un cuerpo material, cuando éste muere, el alma muere con él.

Pero el verdadero problema de la relación entre alma y cuerpo arranca con Descartes. Descartes hace la distinción entre los actos corpóreos propios del cuerpo, y los actos de pensamiento propios de la conciencia, siendo esta última inherente a lo que Descartes llama cosa pensante o mente. El dualismo se resuelve para Descartes estableciendo la existencia de distintos tipos de sustancia: la sustancia pensante (*res cogitans*), la sustancia material (*res extensa*), y la sustancia divina. El problema, tal y como pone de relieve Mittelstrass, es la relación que establece Descartes entre la sustancia pensante y la material. En este sentido el filósofo es muy poco concluyente y puede ser rebatido con facilidad. Mittelstrass nos recuerda que este problema en la interacción de ambas sustancias se intenta salvar dentro de la misma tradición cartesiana. Este es el caso del *ocasionalismo*, que apela a la interacción por una intervención divina; así como también el caso de Leibniz con su *harmonía pre-establecida*, o Spinoza que defiende que ambas sustancias no son más que atributos de la sustancia divina.

Según Mittelstrass, no es de extrañar que tras estos intentos de fundamentar el dualismo antropológico surgieran fuertes corrientes monistas. Ejemplos de estos reduccionismos físicos y materiales son el conductismo y la teoría de la identidad mente-cerebro (también llamado fisicalismo de tipo).

Tal y como explica el autor, estas alternativas monistas a las teorías dualistas a veces son completadas por nuevos enfoques teóricos, en los cuales los procesos mentales y físicos son considerados como una compleja transformación de datos, y mente y cuerpo, materia y conciencia son comprendidos como estructuras de información distintas. Pero a pesar de que estos nuevos enfoques puedan parecer, al menos en apariencia, más dualistas, siguen siendo monistas y físico-materialistas en su estructura. En palabras de Mittelstrass:

El cerebro [ahora] es considerado como un ordenador. Pero aquí, tal y como podemos ver en las teorías monistas ya mencionadas, lo que está bastante claro es que aquellas preocupaciones que originalmente eran puramente filosóficas, están ahora vinculadas con la investigación en neurofisiología y neuropsicología por medio de conexiones empíricas entre los estados y procesos físicos y psicológicos (2008 62).

Mittelstrass se pregunta ahora por el papel que ha de cumplir la filosofía, siendo esta su respuesta, según mi criterio, acertada. El futuro de la filosofía parecería estar ligado al de la ciencia en el caso del problema mente-cuerpo, es decir, en el análisis científico de las intuiciones filosóficas.

Mittelstrass explica que frente a las teorías científicas monistas surgen intentos de contrarrestarlas, como son la tesis anti-reduccionista y la tesis realista. La primera apela al paralelismo que establece sobre la irreductibilidad de unas áreas de la realidad propias de las ciencias naturales a otras (física, química, ecología...). Por analogía, si estas áreas de la realidad no pueden ser reducidas unas a las otras, tampoco lo pueden ser otras áreas de la realidad que no pertenecen al campo de las ciencias naturales. Dicho de otra manera, las propiedades y leyes de un sistema complejo no pueden ser explicadas por las propiedades y leyes de los sistemas más simples. La segunda, la tesis realista, propia de Karl Popper, apela a la existencia de tres mundos que existen de manera independiente: el mundo de los cuerpos físicos, el mundo de los estados mentales, y el mundo de los contenidos lógicos de nuestro pensamiento (tales como las matemáticas).

La problemática situación en torno al monismo-dualismo lleva a Popper y Eccles no sólo a defender la independencia dualista de los estados psicológicos y físicos, sino también a dar argumentos a favor de la autonomía y la identidad del yo (o conciencia) como el opuesto a sus propias representaciones. La frase que resume esta postura es *el yo y su cerebro*: “[...] de acuerdo con este punto de vista, el cerebro pertenece al yo, no el yo al cerebro. El yo es el programador del ordenador que es el cerebro – es el piloto, no el pilotado” (Mittelstrass 2008 63). Según el autor, estos intentos son un avance respecto a la crítica que se le hace al monismo reduccionista, aunque no llegan a poder refutar al mismo en su propio territorio, es decir, en la explicación de los estados y procesos neurobiológicos.

2.2. El monismo de la teoría de la identidad vs el dualismo pragmático

En oposición al dualismo que defienden Eccles y Popper, el monismo reduccionista defiende que los estados y los procesos físicos y los neurofisiológicos son idénticos. En esto se apoya la teoría de la identidad. Teoría que Mittelstrass explica de la siguiente manera: “tesis que defiende que los estados y procesos físicos son, en un último análisis, idénticos a los psíquicos” (2008 64). Por tanto, defiende que un estado o proceso psíquico “a” tiene lugar si y solo si el estado o proceso físico “a” es observable. También implica que las sensaciones están relacionadas con un cambio en la actividad

metabólica en ciertas áreas del cerebro que se observa mediante técnicas de neuroimagen. Mittelstrass rechaza de plano estos argumentos a favor del monismo reduccionista. Según el autor, los datos, las señales, de que está ocurriendo algo durante un proceso, no pueden identificarse con el proceso mismo. Es decir, por ejemplo, el cambio metabólico observado en un área del cerebro mientras se *siente* una emoción, no puede ser identificado como la emoción misma. En otras palabras, la evidencia física de que ocurre *algo* en nuestro cerebro, es distinto del proceso cerebral que está de hecho ocurriendo. Tal y como advierte Mittelstrass, ni tan siquiera la terminología de los procesos físicos observables a los psíquicos es trasladable porque aunque se intente hacer, no hay una traducibilidad o correspondencia entre las leyes correspondientes a un proceso y al otro. Por tanto, el autor concluye que la afirmación de que los estados y procesos psíquicos han sido reducidos a los estados y procesos neurofisiológicos sigue siendo una promesa incumplida.

Para el autor, la cuestión ontológica es si la identidad de la conciencia o la mente con los estados y procesos neurofisiológicos se ha transformado en una cuestión teórica de la ciencia, es decir la cuestión de si los conceptos psicológicos independientes son en principio provechosos, o si deben ser evitados. Esto es lo que respecto a la reducción o asimilación teórica dentro del debate entre monismo y el dualismo. La postura de Mittelstrass junto con Martin Carrier es que estos conceptos teóricos psicológicos son productivos, útiles y, de este modo, lo que defienden es un dualismo pragmático. Explican que a pesar de que no hay bases firmemente asentadas para defender la distinción entre los estados y procesos físicos y psíquicos, los conceptos teóricos psicológicos no deberían desecharse sin más, ya que son útiles por su valor explicativo. Dejan de lado, por tanto, la importancia que se le puede dar a si esos conceptos tienen una referencia ontológica o no. Aquí ésta no es la cuestión central, sino la utilidad de estos conceptos a la hora de explicar el funcionamiento de nuestra mente y nuestro cerebro.

Así, Mittelstrass no defiende el dualismo propio de la tradición cartesiana, sino que su dualismo pragmático es un punto intermedio entre el monismo reduccionista que niega la existencia de la mente como tal, y dualismo clásico que defiende la independencia absoluta existente entre mente y cerebro. El autor recuerda que “si todo lo que nosotros normalmente sabemos sobre el mundo es al menos en parte una construcción de nuestro cerebro, lo que sabemos sobre nuestro cerebro tampoco puede existir sin ser afectado por tales construcciones” (2008 66). Esto afecta tanto a los defensores del monismo como del dualismo. Aquí radica el punto central de su dualismo pragmático y su punto intermedio en el debate ya expuesto. Mente y cerebro no pueden separarse de manera tajante, no pueden ser considerados independientes el uno del otro, pero tampoco pueden entenderse como una única cosa que se reduce al cerebro y los estados y procesos neurofisiológicos. Esto último, para Mittelstrass, es una sobre-simplificación.

2.3. *¿Qué entendemos por conciencia? El papel de la filosofía en el marco de las neurociencias*

Mittelstrass contrapone el significado del término conciencia tal y como se entiende en el ámbito de la filosofía, con respecto a cómo se entiende en el ámbito neurocientífico desde una perspectiva monista. Creutzfeldt explica qué es lo que se entiende por conciencia desde un punto de vista reduccionista:

[nadie puede] negar que nuestras experiencias y reacciones están basadas en la habilidad del sistema nervioso para recoger ciertos estímulos físicos, codificarlos como secuencias de acciones potenciales y transformar esta información en secuencias apropiadas de los sistemas motores, lo cual da una explicación suficiente al reduccionismo (1981 29).

Pero tal y como afirma Mittelstrass, esto no es lo que se entiende por conciencia desde un punto de vista filosófico.

Se entra aquí en la cuestión del papel y lugar de la filosofía ante el creciente interés por las neurociencias. Según el autor los filósofos no deberían esperar resolver problemas que la ciencia puede resolver mejor [...]. Su tarea es producir claridad en todas las áreas de nuestra autocomprensión y la comprensión de nuestra situación, incluyendo nuestro conocimiento científico. Tal y como nos recuerda, la cuestión que ya planteó Sócrates sobre el conocimiento propio de uno mismo, no se ha resuelto, por más avances científicos sobre nuestro que haya habido en los últimos tiempos. Parece que con el florecimiento de las neurociencias, se llegó a creer que nosotros podríamos saberlos todo si nos conociáramos a nosotros mismos desde una perspectiva neurofisiológica.

Pero esto no ha de entenderse como un rechazo de la neurociencia y sus avances. Es un error que los filósofos continúen hablando de mente, conciencia, ... como si no existieran la neurofisiología y la psicología científica. Así, para Mittelstrass es un error que tanto los filósofos como los neurocientíficos trabajen cada cual por su lado sin tenerse en cuenta los unos a los otros. Defiende que somos seres vivos que construyen no sólo el mundo en el que viven, sino que también se construyen a sí mismos, que viven en y con su propia auto-comprensión. Es fundamental distinguir entre el construir el conocimiento científico sobre uno mismo, y construir la auto-comprensión de uno mismo. Esta última construcción es parte de lo que llamamos conciencia. Por tanto, la conclusión a la que llega Mittelstrass es que la mente, la conciencia, no son términos reductibles al cerebro, su estructura y su funcionamiento y que, tanto neurocientíficos como filósofos, deberían trabajar de manera más interdisciplinar para complementar sus propias investigaciones, ya que, en este punto en el que nos encontramos en el que se han logrado tantos avances en el conocimiento de nuestro cerebro, ambas disciplinas se necesitan la una a la otra.

3. Cómo aborda la neuroeducación el debate dualismo-monismo

Hoy en día han proliferado los *neuro-dominios*: neuropediatría, neurogerontología, neurogeriatría, neuroestética, neuroeconomía, neuropsicoanálisis, neuroética, neuroteología y, desde luego, también neuroeducación.

La tendencia neurologizante, manifiesta en la emergencia de las neurociencias, descansa en las asunciones sobre la relación entre *ser humano* y *tener un cerebro*, es decir la creencia de que el cerebro es la única y verdaderamente irremplazable parte de nuestro cuerpo que necesitamos para ser nosotros mismos.

Haciendo un repaso histórico, a lo largo del siglo XVIII el cerebro se convirtió no sólo en el lugar propio de la identidad personal, sino, de manera aún más radical, en la única parte de nuestro cuerpo que es esencial para el *yo*. El desarrollo de la neurología y las neurociencias a lo largo de los siglos XIX y XX, reforzaron este punto de vista. Incluso los filósofos anglo-americanos en la década de los 60, comenzaron a hacer experimentos mentales tomando el cerebro como su objeto de análisis y como herramienta indispensable para pensar sobre la identidad personal.

Hoy en día, esto ha desembocado en el fuerte surgimiento de las neurociencias y un entusiasmo respecto a las mismas y al conocimiento que pueden aportarnos del funcionamiento de nuestros cerebros. Parece que, conociendo nuestros cerebros, nos conocemos mejor a nosotros mismos y podemos mejorar nuestra situación vigente.

Centrándonos en la neuroeducación, cabe decir que la búsqueda de metodologías y cuerpos de conocimientos capaces de transformar el arte de la educación data desde, al menos, el Renacimiento, y que la pedagogía ha ocupado un lugar destacado en los movimientos progresistas de la educación

desde principios del siglo XX. Se cree que el avance de las ciencias neurocognitivas dará a la educación una base empírica firme, y esto nos llevará a hacer reformas pedagógicas apropiadas.

En el caso de la educación, la neurobiología del desarrollo y las técnicas de neuroimagen han sido decisivas para abrir el camino hacia una intervención neuronal y neurocognitiva. La neuroeducación comparte con otras neurociencias la fe en que el progreso y avance de la ciencia nos dará soluciones. Pero la neuroeducación, precisa de dos interrelaciones –como ya apuntaba John T. Bruer-: los neurocientíficos han de sumergirse en el aula, en la práctica docente diaria y, los profesores han de llevar sus cuestiones al laboratorio y familiarizarse con las neurociencias. Bruer afirma que es necesario un puente intermedio que una neurociencia y educación. Este puente o disciplina intermedia para Bruer es la psicología cognitiva. Así, establece dos puentes indirectos: el primero es el puente que une la instrucción y la cognición, y el segundo la cognición con los circuitos neuronales. Según Vidal, este es el primer paso para equilibrar el discurso científico respecto a las principales cuestiones que plantean los objetivos de la educación, la ética de la intervención y la investigación, la dimensión política y el impacto de futuras reformas. La neuroeducación, para Vidal, no es sólo un campo científico, lleva implícitas muchas otras concepciones a tener en cuenta: “los neuroeducadores tendrán que pensar sobre sus asunciones antropológicas, sobre sus creencias y sobre lo que son y deberían ser el ser humano y las sociedades” (Vidal 2008 24).

3.1. *La neuroeducación y el monismo reduccionista*

Andrew J. Davis critica las concepciones monistas que se tienen respecto al aprendizaje. Es un error categorial típico el confundir las conexiones entre elementos psicológicos con conexiones neurofisiológicas. El reduccionismo monista consistente en establecer correspondencias biunívocas entre conexiones en el mente y conexiones sinápticas en el cerebro, se advierte que es propio de la neurociencia cognitiva popular que ha dado lugar a tantos neuromitos, y que es aprovechada para comercializar programas educativos basados en el conocimiento del cerebro, por ejemplo. Davis así llega a afirmar que la neurociencia no puede dar respaldo ni puede aportar nada a la educación, ya que no puede apoyar la promoción de conceptos psicológicos de búsqueda de significado. Estos procesos de búsqueda de significado han de estar basados en la evidencia psicológica y educativa, no en la neurociencia. A partir de aquí puede parecer que la neurociencia está más preparada para evitar concepciones monistas que la educación. Tal y como explica Howard-Jones: “las proposiciones monistas parecen más peligrosas en la educación, donde a menudo respaldan la impresión de una evidencia biológica concluyente y concreta correspondiente a una idea psicológica acerca de cómo funcionan nuestras mentes cuando, en realidad, no existe tal evidencia” (Howard-Jones 2010 86-87).

Sin embargo hay quien, en contra de lo que defiende Davis, no está de acuerdo con que la neurociencia está inmune a caer en el reduccionismo monista mente-cerebro. Bennett y Hacker afirman que la neurociencia moderna se ve también afectada por confusiones derivadas de querer presentar nuestros estados mentales emocionales, cognitivos y perceptivos como estados del cerebro. Argumentan que los neurocientíficos en muchos casos pretenden describir la mente por completo mediante estados cerebrales. Bennett y Hacker acusan a los científicos de contribuir a crear una imagen reduccionista y monista del cerebro al hacer constantes esfuerzos en utilizar metáforas para describir representaciones en el cerebro (mapas, símbolos, imágenes), cuando realmente estas no pueden existir allí. Es decir, en el cerebro, evidentemente, no puede encontrarse ningún mapa ni representación gráfica alguna que se ajuste a las convenciones que interpreta sin dificultad quien consulte dicho mapa. Así, Bennett y Hacker concluyen que la neurociencia está utilizando términos antiguos de maneras nuevas. Además señalan que los significados de esos términos han pasado a utilizarse por parte de una psicología popular no sometida al rigor propio de la ciencia, lo cual ha

propiciado que dependiendo del ámbito, los significados adscritos al mismo vocabulario hayan divergido en gran medida.

3.2. La neuroeducación y el dualismo

La postura contraria al monismo, pero que también conlleva sus problemas, es el dualismo. Un dualismo extremo dificulta en gran medida una posible interacción entre mente y cerebro, ya que los considera dos entes totalmente diferentes e independientes el uno del otro. Howard-Jones advierte que posiblemente sea difícil encontrar a investigadores que defiendan realmente un dualismo extremo, pero el problema es más bien indirecto. La cuestión es que a la hora de publicar una investigación, en muchas ocasiones los neurocientíficos, para no embrollarse en cuestiones que no manejan muy bien, más propias de la filosofía, escriben artículos sobre los procesos biológicos del cerebro sin tener en cuenta para nada a la mente, y presentando a esta última como un ente totalmente independiente que dejan al margen de las cuestiones cerebrales de las que están hablando. Pero según Howard-Jones, esto seguramente se debe a que no se sienten cómodos entrando en terrenos propios de la psicología y la filosofía. Así, evitan hablar de cómo se relacionan los procesos biológicos con, por ejemplo, la conciencia: obvian estos términos *invisibles*, y sólo hablan del cerebro en términos biológicos. Pero claro, el problema es que aunque la intención de estas publicaciones no sea la de posicionarse en un dualismo extremo, al final el resultado refleja dicho dualismo, aunque no sea intencionado, sino más bien una cuestión de prudencia por parte de los investigadores.

Un ejemplo claro del problema del dualismo extremo afecta directamente a la educación. Es común que cuando un niño sufre TDAH y en la escuela no consiguen ayudar al niño de una manera efectiva, se derive el problema al plano biológico y se espere que la medicalización sea la solución sin tener ya en cuenta las aportaciones que se pueden hacer por parte del centro docente. Así, tal y como advierte Howard-Jones “si el cerebro puede separarse conceptualmente de la mente, la causa puede atribuirse en su totalidad a la biología del cerebro, abandonando el campo de influencia del educador” (2010 88-89).

Sin embargo, dada la interacción que hay entre vivencias, experiencias, entorno... y procesos biológicos, siendo esta interacción bilateral, parece poco prudente abogar por un dualismo extremo que entienda la mente y el cerebro como dos cosas completamente distintas.

Por ejemplo, si retomamos el caso de niños con TDAH, está comprobado que los tratamientos más exitosos son aquellos que combinan tanto las cuestiones biológicas mediante fármacos (tratamiento neurológico), con enfoques cognitivos y docentes que impliquen tanto a los profesores como los padres y que les ayude a comprender mejor el trastorno, su medicación y su control. Así, el trabajo conjunto en estos dos ámbitos es el que está resultando más exitoso en el tratamiento de este trastorno.

3.3. El planteamiento de la neurociencia cognitiva: una estrecha relación mente-cerebro

Vistos los peligros del monismo y el dualismo, puede concebirse que mente y cerebro son dos conceptos en construcción estrechamente relacionados el uno con el otro. La disciplina que más trabaja esta relación es la neurociencia cognitiva. La neurociencia cognitiva trabaja en la comunicación que se establece entre la ciencia biológica y la ciencia comportamental. Por un lado, los científicos biológicos emplean técnicas de neuroimagen y grabación para analizar la actividad del cerebro. Por otro, como científicos del comportamiento, usan métodos y modelos de la psicología cognitiva para identificar y analizar las funciones cognitivas que guían el comportamiento humano. Esto les permite formular hipótesis contrastables sobre cómo las estructuras del cerebro llevan a cabo las funciones mentales que subyacen al aprendizaje y al comportamiento inteligente. Los neurocientíficos cognitivos creen que mente y cerebro han de explicarse juntos. La neurociencia

cognitiva es el área de la neurociencia que más interesa a los educadores, ya que entiende la mente como un concepto teórico pero fundamental para comprender la relación entre el cerebro y la conducta, incluido el aprendizaje.

Un modelo explicativo muy utilizado por los neurocientíficos cognitivos combina niveles de descripción ambientales, biológicos, cognitivos y conductuales. Y es importante observar y aclarar que lo que se entiende por *ambiente* en este modelo dependerá del nivel en el que nos encontremos. En un nivel cerebral y neurológico el ambiente serán el oxígeno, los nutrientes, las toxinas... En el nivel de la mente, el ambiente hace referencia a la enseñanza, los factores sociales y las instituciones culturales. Mientras que en el nivel de la conducta, el ambiente hace referencia a restricciones temporales como oportunidades y restricciones físicas. La interacción e influencia entre mente y cerebro que presenta la neurociencia cognitiva es una influencia mutua: nuestro cerebro influye en cómo conocemos y cómo nos comportamos, pero también las experiencias y aprendizajes que tengamos a lo largo de nuestra vida van a dar forma cambios estructurales en el cerebro como nuevas conexiones sinápticas. Tal y como explica Howard-Jones, esta bidireccionalidad no ha sido muy tenida en cuenta por parte de los neurocientíficos, pero es de vital importancia para los educadores, ya que a menudo tratan de enriquecer las mentes organizando la conducta.

BIBLIOGRAFÍA

- Bennett, M. R., Hacker, P. M. *Philosophical Foundations of Neuroscience*. Oxford: Blackwell, 2003.
- Blakemore, S. J., Frith, U. *The implications of recent development in Neuroscience for Research on Teaching and Learning*. Exeter: TLRP, 2000.
- Bruer, J. T. "Education and the Brain: A Bridge Too Far". *Educational Researcher* 26/8 (1997): 4-16.
- Changeux, J. P. *Neuronal man. The Biology of Mind*. Princeton: Princeton University Press, 1997.
- Creutzfeldt, O. D. "Bewusstsein und Selbstbewusstsein als neurophysiologisches Problem der Philosophie". *Reproduktion des Menschen: Beiträge zu einer interdisziplinären Anthropologie* 5 (1981): 29-54.
- Davis, A. J. "The credentials of brain-based learning". *Journal of Philosophy of Education* 38/1 (2004): 21-36.
- Gureasko-Moore, S., DuPaul, G. J., White, G. Pm "The Effects of Self-Management in General Education Classrooms on the Organizational Skills of Adolescents With ADHD". *Behavior Modification* 30/2 (2006): 159-183.
- Hagner, M. *Homo cerebialis. Der Wandel vom Seelenorgan zum Gehirn* (Homo Cerebialis. The Transformation of the Organ of the Soul into the Brain). Berlin: Berlin Verlag, 1997.
- Howard-Jones, P. *Introducing Neuroeducational Research. Neuroscience, education and the brain from contexts to practice*. Oxon, OX: Routledge, 2010.
- Mittelstrass, J. "Mind, brain, and consciousness". *The Educated Brain. Essays in Neuroeducation*, Battro, A. M., Fischer, K. W., Léna, P. J. (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 2008. 59-70.
- Vidal, F. "Historical considerations on brain and self". *The Educated Brain. Essays in Neuroeducation*, Battro, A. M., Fischer, K. W., Léna, P. J. (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 2008. 20-42.

FÉLIX GUATTARI: L'ECOSOFIA COM A NOVA PROPOSTA TEÒRICA I PRÀCTICA

Miquel Àngel Martínez
Universitat de València

Abstract: In this paper, we will examine the concept of Ecosophy, enunciated by F. Guattari at his final works. Thus, while looking back in the author's thinking, we shall address some of the issues that inevitably fill our daily news. For this part, we propose the need of broadly establishing a new ecological paradigm, from which a new level of relations could be built in an environmental sense, but also in the field of society and subjectivity.

Keywords: Guattari, ecology, processes of subjectivation, integrated world capitalism, molecular revolutions.

A finals dels anys seixanta del segle passat, Félix Guattari va irrompre en l'escena filosòfica de la mà de Gilles Deleuze. Durant un llarg període de més de dues dècades, tots dos autors van treballar junts compaginant l'escriptura a quatre mans amb altres projectes de caire més personal. Com a resultat d'aquesta col·laboració, es van publicar *L'Anti-Èdip* (1972), *Kafka. Pour une littérature mineure* (1975), *Mille plateaux* (1980) i, finalment, *Qu'est-ce que la philosophie?* (1991). Amb aquests llibres, Deleuze i Guattari van contribuir a renovar la imatge del pensament a tots els nivells, al temps que oferien –tot fent honor a la descripció foucaultiana de l'àmbit teòric com una caixa d'eines– un seguit d'estris conceptuals per analitzar les estructures polítiques i socials establertes, però sobretot per cercar alternatives, amb l'elaboració d'un discurs i una visió de la realitat distanciats dels paràmetres del poder.

En aquest cas, ens fixem en el concepte d'ecosofia, que Guattari va exposar en la part final de la seua obra, a les darreries dels anys vuitanta. D'aquesta manera, a més d'enllaçar amb bona part de la problemàtica que es planteja en l'obra en comú, podem observar algunes de les qüestions més importants de què es va ocupar l'autor al llarg de la seua trajectòria: en el camp de la psicoteràpia, això és, el que Guattari anomena l'anàlisi institucional, i en el de l'activisme social, vinculat als moviments de l'esquerra alternativa que van cristal·litzar definint les seues línies d'acció al voltant dels esdeveniments de Maig del 68. Per altra part, es tracta de mostrar –i encara més d'aprofitar– l'actualitat del treball de Guattari, atenent l'anàlisi que es pot resseguir en la seua obra al voltant del capitalisme en la seua fase avançada. Això ens permetrà afaïçonar els contorns d'una realitat que encara és la nostra, els efectes negatius de la qual ens arriben, a hores d'ara, amb una violència i una cruessa tan extremes com, malgrat tot, difícils de detectar i combatre.

L'ecosofia en el seu context: el capitalisme mundial integrat.

L'ecosofia es defineix com una articulació de tipus especulatiu, ètic i polític dels tres registres que, a parer de Guattari, componen l'àmbit de l'ecologia en sentit ampli: el medi ambient, les relacions socials i el camp de la subjectivitat. Amb això, es tracta de construir una eina per abordar i combatre els desequilibris que amenacen l'ecosistema, així com el deteriorament dels modes de vida en les societats actuals, basats en uns vincles de tipus afectiu, social o laboral

cada vegada més esquistats. Davant un desafiament com aquest, cal plantejar la qüestió en tota la seua amplària. Per una part, cal tenir en compte el context sobre el qual treballa Guattari: el capitalisme contemporani i les diverses crisis que l'assetgen en la seua fase avançada o senil; per una altra, la necessitat d'una transformació profunda que afecte tots els àmbits de l'existència, individual i col·lectiva, afavorint l'eclosió i la confluència d'un conjunt d'esdeveniments de ruptura en el camp social i polític.

En primer lloc, cal analitzar la nova fase en què es troba el capitalisme. Aquesta nova fase comença a la segona meitat del segle vint, i no ha fet sinó guanyar pes durant la primer dècada del nou segle. Sobre l'ensorrament de l'antagonisme Est-Oest, i amb l'aparició d'un nou camp de relacions sobre el mapa geopolític que es comença a traçar a finals del segle passat, basat en l'eix Nord-Sud o centre-perifèria, pren forma el que Guattari anomena el *capitalisme mundial integrat* –el lèxic habitual, en el camp de l'anàlisi política, parla de capitalisme post-industrial o post-fordista–. Aquesta versió tardana del capitalisme, es defineix a partir de dos elements complementaris. Per una part, en termes extensius, a partir de les interaccions constants que el centre del sistema estableix amb totes les zones del planeta, incloent aquells països que tradicionalment havien escapat del seu àmbit d'influència. Així es perfila un sistema global i flexible, amb un caràcter segmentari i dinàmic ensem, que treballa sobre el següent principi: per mantenir el control i procedir a l'extracció de beneficis a escala planetària, cal fer coexistir zones de desenvolupament –amb bosses de precarietat interior–, zones de subdesenvolupament relatiu –amb elits dirigents privilegiades– i zones de pauperització absoluta. Per altra part, el capitalisme mundial integrat es defineix per la seua proliferació interna, de tipus intensiu, estenent-se tot al llarg del cos social amb l'objectiu de controlar la totalitat de les activitats humanes, fins i tot aquelles que aparentment es troben fora dels processos productius. D'aquesta manera, el sistema no només funciona, com ho havia fet durant bona part del segle dinou i del vint, a través de la subsumpció formal o l'absorció de tots els processos productius per part del capital, com a única instància d'equivalència general o d'atribució de valor sobre el treball. Ara es produeix, en paral·lel, una subsumpció real o una completa integració de la totalitat de les relacions socials en l'axiomàtica capitalista. En aquest sentit, el subjecte no només està sotmès des de l'exterior, alienat o separat de les seues potencialitats, sinó que es troba constituït d'acord a les necessitats i als paràmetres del sistema de producció capitalista, en termes econòmics i també semiòtics.

Això suposa una pèrdua de centralitat de l'antagonisme que s'havia construït al voltant de la lluita de classes. En aquest cas, també cal tenir en compte el context, en relació als canvis esdevinguts al si dels processos productius i sobre la manera de concebre el treball com a font de riquesa i d'extracció de beneficis.

Durant la segona meitat del segle dinou i començaments del vint, la creació de riquesa es concentra de manera creixent en el sector industrial. Parlem del període que s'estén, des del 1848, amb les onades revolucionàries de caire liberal que acaben amb el predomini de l'absolutisme, a més de l'aparició de les primeres mostres del moviment obrer organitzat –cal no oblidar que és en aquest any que es difon el *Manifest del Partit Comunista* de Marx i Engels–, fins el 1914, amb el començament de la Primera Guerra Mundial. Pel que fa al món del treball i dels processos productius en general, es tracta del període de la segona Revolució industrial. Això és el que la teoria marxista anomena la “gran indústria”, que havia de reemplaçar al treball manufacturer –al seu torn, la manufactura havia desplaçat al treball artesanal a finals del segle divuit, durant la primera etapa de la Revolució industrial, com a resultat del procés d'acumulació primitiva o originària del capital descrit per Marx i Engels a *El*

capital–. En aquest context d'intensificació industrial, la força de treball que es requereix és la de l'obrer qualificat, capaç de controlar els processos de producció de manera específica i integral alhora. Al mateix temps, aquest obrer que coneix el cicle complet que realitza amb el seu treball, pretén estendre el seu control a la totalitat del procés productiu. Per aquest costat, la presència del moviment obrer en el camp social es concreta a través de dues vies principals: el partit com a avantguarda de la mobilització col·lectiva i el sindicat com a corretja de transmissió entre les masses. L'objectiu d'aquestes dues línies, a través de les quals l'obrer aspira a fer efectiva la seua influència en el terreny social i polític, és confluïr per a la materialització del projecte d'emancipació comunista.

Posteriorment, amb l'èxit del taylorisme com a mètode d'organització del procés productiu, i del fordisme com la seua aplicació pràctica, durant la primera meitat del segle vint s'imposa un nou model basat en el predomini de la producció en sèrie. Ens trobem encara en el període de la “gran indústria”, però ara en una segona fase en què els treballadors han de poder intercanviar els seus llocs en la llarga cadena de producció o de muntatge. Ja no es requereix, per tant, una qualificació especial i tampoc un coneixement de la totalitat del procés productiu al qual els nous obrers s'hi troben abocats. Amb això, comença una descomposició progressiva de la consciència de classe, que obliga a replantejar la funció de les dues vies a través de les quals, com acabem de veure, s'havia fet fort el moviment obrer durant el període anterior. De l'oposició neta que es podia establir entre l'obrer, com a força de treball, i el burgès com a propietari dels mitjans de producció, tal i com els havia definit la teoria marxista, es passa a figures subjectives no tan polaritzades. A més dels canvis en els processos productius que acabem d'exposar, amb la pèrdua d'especialització que afecta a la força de treball, influeix el principi formal d'igualtat que apareix com a nou element regulador de les relacions en el camp social. Com a factor essencial per explicar aquesta transformació, trobem les polítiques intervencionistes d'arrel keynesiana, que desemboquen en l'assentament de l'Estat del benestar –el *Welfare State*–, a més de la introducció d'una cultura de consum fundada sobre l'augment dels salaris i promoguda pels mitjans de comunicació de masses.

Finalment, a partir dels anys setanta, es produeix un altre seguit de transformacions, ara sobre la base de les innovacions tecnològiques, que impulsen un treball de tipus més abstracte i creixentment immaterial com a nova font de riquesa. Això suposa un canvi de direcció en les dinàmiques que definien l'evolució del sistema capitalista en les fases anteriors. Guattari i la resta d'autors que reivindiquen aquesta lectura –com ara Foucault, Deleuze o, més recentment Negri–, proposen l'any 1968 com a cesura en l'apartat social i polític. Pel que fa a l'àmbit laboral, el 1970 marca l'inici d'aquest canvi en la dinàmica dels processos productius. De fet, els autors que hem esmentat parlen d'una tercera Revolució industrial, caracteritzada per l'aplicació dels avenços informàtics i la utilització creixent de la robòtica al camp del treball, amb el cas japonès –el que hom coneix com a *toyotització* de la producció– com a exemple paradigmàtic. Davant aquests canvis –que no han fet sinó intensificar la seua presència les darreres dècades–, hi ha un parell de qüestions que cal subratllar. La producció s'entén ara de manera cooperativa, en el sentit que hi ha una àmplia xarxa d'elements implicats i un seguit de processos diversos que només tenen sentit si es donen connectats. Al mateix temps, apareix la possibilitat de posar en joc nous modes d'atribució de valor sobre el treball, que ja no depenguen tant de la consideració externa del cap de producció sinó de la creativitat intrínseca dels treballadors, coneixedors de les seues possibilitats i, cada vegada més, del procés productiu en la seua totalitat.

Aquests dos elements, però, es relacionen sobre un territori complex que cal apamar. El temps de producció comença a confondre's amb el temps de la vida considerada en la seua totalitat, a causa del caràcter immaterial del treball, que permet exportar-lo fora dels seus límits habituals. Amb això, el capitalista aconsegueix travessar els murs de la fàbrica o de l'empresa, per exercir el seu control de manera gairebé omnímoda sobre la força de treball. Tanmateix, el treballador esdevé alhora capaç de guanyar autonomia respecte a un propietari d'uns mitjans de producció cada vegada més volàtils, i com a productor d'un objecte, el que resulta de la seua activitat, el valor del qual és cada vegada més difícil de determinar en termes quantitativament i qualitativament simples. En aquest sentit, el nou cicle destapa la possibilitat d'autovalorització per part del treballador sobre la seua activitat productiva; també, de manera correlativa, el caràcter parasitari dels (antics) propietaris dels mitjans de producció, que es revelen com un element de més en més prescindible al si dels processos productius. Ací s'inscriu la crisi de la teoria del valor a partir de la qual havia explicat Marx els processos productius durant les primeres fases de la revolució industrial. En efecte, amb la promoció dels nous processos productius, que impliquen a capes cada vegada majors de la població, i amb la redefinició de la noció de treball en el sentit d'una major abstracció, resulta cada vegada més difícil mantenir les divisions –entre treball simple i treball complex o socialment necessari, entre treball productiu i improductiu o, en definitiva, entre els processos de producció i els de circulació– que feien possible deduir la plusvàlua, com a expressió de la quantitat de temps de treball –i, per tant, de riquesa material– que els propietaris dels mitjans de producció expropiaven a l'obrer. Tot plegat, fa que es difumina el tall entre el valor d'ús d'un objecte produït i el valor de canvi que pot assolir en el mercat, com a divisió fonamental sobre la qual s'assentava la teoria del valor. En tot cas, no es vol dir amb això que l'explotació haja desaparegut; aquesta, però, es desplaça, dels processos productius pròpiament dits, als dispositius que posa en funcionament el poder per mantenir el control i exercir la seua dominació sobre la vida en el seu conjunt. Cal tenir en compte, com ja hem dit, que és ací on es troba el nou centre dels processos de producció.

Per aquesta part, a diferència dels períodes anteriors, en què el poder assumia la necessitat d'arribar a un pacte entre els diferents actors socials per fonamentar l'Estat del benestar i implementar, així, una certa redistribució de la riquesa, aquesta fase del capitalisme es defineix per la imposició de les lleis del mercat que es produeix a través del model neoliberal. Tal i com explica Foucault a *La naissance de la biopolitique*, aquest model accepta el caràcter no natural del mercat. Per aquesta raó, sorgeix la necessitat de crear les condicions que possibiliten que la lògica mercantil, basada en la competència, la jerarquització i segregació socials i l'extracció de benefici constant, esdevinga el centre de l'existència de l'ésser humà. Igualment, lluny de renunciar a l'Estat, el model neoliberal porta a terme una transformació de les seues funcions. En aquest sentit, cal deixar de banda el seu caràcter mediador, que havia servit per atenuar les desigualtats a través dels serveis públics com a mitjà de promoció o *ascensor social*; tot fent-lo servir, al contrari, com a eina de realització i d'aplicació concreta de l'axiomàtica capitalista en un territori delimitat. Si l'Estat manté encara el seu caràcter regulador és, així, en la mesura que serveix per solucionar les disfuncions conjunturals del sistema i per crear, a cada moment, les condicions propícies per a la mercantilització de l'existència individual i col·lectiva – l'*empresarialització* de la vida, com apunta Foucault–.

Tot aquest conjunt de condicions relacionades amb la darrera mutació del sistema capitalista, que s'adapta com un organisme viu per mantenir el seu poder d'influència i el control sobre la població, es dona, això no obstant, en paral·lel a la gènesi d'una nova subjectivitat amb capacitat per fer trontollar els fonaments del model social, polític i econòmic establert en l'actualitat. En

primer lloc, cal considerar el canvi que es produeix sobre la imatge de la subjectivitat obrera en sentit tradicional. El *nou proletariat* ja no s'identifica amb l'home blanc, d'edat mitjana, obrer manual i, en ocasions, especialitzat, però en tot cas assegurat en el seu lloc de treball –segons la descripció que ofereix al respecte Yan Moulier Boutang–. Ara cal parlar de la força de treball en el sentit d'una *intel·ligència col·lectiva* –el que la terminologia marxista defineix com a *General Intellect*–, la generació de riquesa de la qual es troba en un objecte de tipus abstracte i immaterial, amb el cervell del treballador i els nous mitjans tecnològics com a matriu i centre neuràlgic dels processos productius.

En segon terme, en paral·lel al que acabem de dir, a aquest escenari cal afegir la irrupció i la presa de posicionament d'un espectre ampli de *minories* en el camp social. Tot i l'apel·latiu que es fa servir, les minories constitueixen capes cada vegada més extenses de la població, conformades per les dones –objecte d'una explotació múltiple, dins i fora de l'àmbit laboral–, els homosexuals, els treballadors precaris i els aturats, els estudiants sense sortides o les persones migrants. En qualsevol cas, la noció de minoria reclama una definició en termes més aviat qualitius, tenint en compte l'ampli ventall de possibilitats –i de diferències– que introdueixen tots aquests elements en la configuració del camp social. Per la seua part, el sistema de poder identifica tots aquests fluxos com una desviació de la norma que cal controlar. En aquest sentit, parlem de tots aquells grups que plantegen el seu sistema de relacions de manera adjacent a l'antagonisme tradicional de classe; és a dir, en sentit ampli, totes aquelles categories que no responen a la imatge subjectiva construïda al voltant del model heteropatriarcal.

Així mateix, no cal entendre aquestes subjectivitats simplement com el revers del model de subjecte establert pel poder. L'acció de les minories –en cas que arriben a articular un front comú i a definir uns objectius mínims al voltant dels quals actuar, com pretén Guattari– no consisteix a fer-se amb el poder, sinó en el fet de minar i soscavar des de l'interior les condicions que possibiliten la pervivència del sistema. En efecte, tot i que l'eclosió de les minories respon a un procés de tipus interior, en el sentit que es gesta com a resultat de l'evolució del sistema i en funció de les seues necessitats –per exemple, a l'hora d'incloure nova mà d'obra o d'expandir el mercat–, el seu objectiu no és ocupar el centre sinó assolir un espai d'exterioritat, on la lògica del poder, és a dir, tot allò que genera i dona sentit a un discurs i a una visió de la realitat determinats, deixa de ser operativa.

En aquest sentit, no es tracta d'una contraposició dialèctica, dins els paràmetres generals dels sistema –és a dir, respectant les regles del joc i el tauler sobre el qual es mouen les fitxes–, com es plantejava per part del moviment obrer amb la seua oposició frontal i oberta al mode de producció capitalista. Del que es tracta ara és d'aprofitar la tendència general en què es basa el funcionament del capitalisme, consistent a descentralitzar tots els àmbits de l'existència; exacerbant, però, aquest moviment, de manera que s'arribi a una transformació profunda de tots aquells espais que tradicionalment han definit el camp social. Guattari es refereix –juntament amb Deleuze– a un procés de desterritorialització i descodificació generalitzades inherent al sistema capitalista, que s'ha accentuat, a més a més, en la seua fase final. Aquestes dinàmiques afecten a la definició de la família, del sistema de creences, de la nació, de les classes o de les relacions de producció en general, com a institucions que han perdut la seua posició de centralitat en l'organigrama social o, si més no, han vist profundament disminuïdes les seues atribucions en la gestió de la vida individual i col·lectiva. En qualsevol cas, aquests moviments tendents a esquerdar el marc tradicional de relacions, s'han donat sempre dins el respecte d'uns marges que no es podien depassar. De fet, aquestes institucions s'han utilitzat per part del poder,

com a *arcaïsmes* que permeten augmentar la seua funcionalitat i la seua influència entre la població. En aquest sentit, ja no es tracta simplement d'eixamplar els límits establerts, de manera que puguen continuar essent relatius al sistema, sinó d'arribar a un veritable punt de ruptura. A això es refereixen Guattari i Deleuze quan parlen de la necessitat de travessar un límit absolut o un *llindar*, com un dels principals objectius que les minories han de plantejar entre les seues estratègies. En definitiva, es tracta d'obligar al sistema a entrar en contacte amb una exterioritat real, on ja no siga capaç de trobar entre els seus axiomes elements suficients per donar solució a les tensions internes que l'assetgen.

Per resumir el context que justifica la necessitat d'un nou model d'articulació teòrica i pràctica, amb l'ecosofia com a nou marc de referència, es pot fer al·lusió a un parell de factors. En primer lloc, com assenyala Guattari, el desenvolupament que han assolit els mitjans tècnics i tecnològics durant les últimes dècades, podria contribuir a mitigar els problemes ecològics i a transformar radicalment els processos de producció i de circulació de béns, eixamplant el conjunt d'activitats que es poden considerar socialment útils –incloent-hi activitats que no estiguen, únicament, centrades en l'extracció de benefici a curt o mitjà termini–. En canvi, tot aquest plexe de possibilitats es dissol a causa de la falta de voluntat que mostren les forces governants i, en ocasions, també per la incapacitat dels moviments socials, a l'hora de fer efectives les potencialitats que aquests nous mitjans posen a l'abast. En paral·lel, cal tenir en compte l'ensorrament de les oposicions dualistes que definien el camp social, el que dóna lloc a un context de fragmentació i –lluny de la seua desaparició– a una multiplicació dels antagonismes.

En aquest sentit, Guattari tracta d'esbossar amb l'ecosofia un sistema multipolar d'anàlisi, que indica, al mateix temps, línies de recomposició per a la praxi. Tenint en compte el camp d'acció del capitalisme, que aspira a ocupar el cos social en la seua totalitat, tot constituint el subjecte que hi ha de viure i treballar, cal, en primer lloc, analitzar els processos de subjectivació que es donen al si del sistema, sota una supervisió acurada per part del poder; per contribuir, tot seguit, a crear les condicions de nous models de subjectivitat, construïts al marge del poder i, per tant, basats ara en l'autonomia i la singularitat. Així mateix, l'ecosofia ha de facilitar, a través de l'anàlisi de les formacions subjectives sobre el camp social, la definició de dinàmiques de confluència i d'articulació transversal per part dels moviments immersos en els nous cicles de lluites. Com veurem tot seguit, aquests eixos constitueixen l'arc de volta o el node on coincideixen les tres línies del plantejament ecològic enunciat per Guattari.

Les tres ecologies: sobre l'anàlisi micropolítica i la seua aplicació pràctica a través de la(es) revolució(ons) molecular(s).

De primeres, cal tenir en compte el vessant social de l'ecosofia. Per aquesta part, es tracta de reconstituir el conjunt de relacions que es produeixen en el camp social, bo i afavorint canvis de tipus existencial que afecten a la conformació de la subjectivitat en termes col·lectius. Aquestes mutacions s'han de produir en tots els àmbits, experimentant a partir de noves pràctiques i amb nous vincles tant a nivell microsocia com a escala institucional, és a dir, pel que fa a les relacions que defineixen la vida quotidiana, familiar i afectiva, però també en el context de les relacions urbanes o en l'àmbit laboral. Això suposa implicacions de tipus ètic i polític, per fer front a qüestions com ara el racisme o el fal·locentrisme que es troben presents en les societats contemporànies. Així, cal plantejar de quina manera es donen els processos de subjectivació en el nou context que hem descrit; però, sobretot, avançar noves eines per definir aquests processos des de paràmetres alternatius, amb l'objectiu d'evitar l'establiment de sistemes de poder que,

com en el cas del capitalisme avançat, defineixen el subjecte a partir d'un model hegemònic basat en l'enquadrament de les diferències. Per aquest costat, Guattari comença per assenyalar – juntament amb Deleuze– el model de tipus antropològic i polític que el poder erigeix com a patró de mesura. Tot fent una lectura actual dels esquemes que ja es trobaven presents en la Grècia clàssica, al voltant del que constitueix el *veritable ésser humà*, se'ns parla de “l'Home-blanc-masclé-adult-habitant de les ciutats-que parla una llengua estàndard-europeu-heterosexual qualsevol”. Aquest és el model sobre el qual opera, de manera més o menys explícita, el sistema capitalista en l'àmbit de la subjectivitat, i el que cal combatre des del front social de l'ecosofia.

Pel que fa a l'ecosofia en l'apartat mental, en primer lloc es tracta de plantejar la relació del subjecte amb el cos. Això implica l'experimentació amb noves pràctiques afectives que no estiguen basades en l'exclusió i en la dominació de l'altre o dels altres, així com una sexualitat no repressiva. Així mateix, cal reconduir els fantasmes que habiten l'inconscient, tant a nivell individual com de grup, començant per acceptar la contingència i la finitud com a elements constitutius de la subjectivitat. Guattari proposa aquesta anàlisi no només per als pacients que se sotmeten a un tractament terapèutic, sinó també com una eina per tal que els grups militants avaluen, de manera autònoma, les seues pràctiques d'organització interna. Precisament, són aquests fantasmes de grup i aquesta repressió interna les que porten sovint els col·lectius, malgrat el seu discurs revolucionari, a establir una organització vertical i a tancar-se a l'exterior contravenint els seues objectius explícits. En efecte, es tracta de mecanismes d'autoconservació, fundats en l'exclusió de la resta de grups i en l'eliminació de les divergències internes, que fan per conjurar el buit que pot deixar la mancança de sentit –quan aquest no està establert per avançat, sinó que s'ha de produir– i d'una orientació externa que facilite les accions i la presa de decisions. Això es tradueix en el que Guattari anomena “microfeixismes” de grup, amb l'exercici d'un poder despòtic que sovint s'expressa en la figura carismàtica d'un líder. Si en el cas anterior hem apel·lat a un criteri de tipus ètic i polític, per a la recomposició de la subjectivitat en l'apartat social, ara es farà seguint uns paràmetres estètics. Des d'aquesta perspectiva, l'art es proposa com a exemple de resistència a través de la creació, posant en joc noves formes de sentit i un nou marc de referència a partir del qual observar i construir la realitat. Es produeix així una ruptura amb el model que imposa el poder, en aquest cas existencial i subjectiu, a més de la possibilitat de materialitzar altres formes de pensar, de viure i de sentir allunyades del conjunt de significacions que imposa el sistema capitalista.

A través d'aquests dos apartats, trobem un de les primeres i més importants funcions que Guattari atribueix a l'ecosofia. Es tracta de detectar els mecanismes de *submissió semiòtica* que el sistema capitalista escampa a través dels equipaments col·lectius –centres educatius i sanitaris, institucions de salut mental o d'intervenció social– i dels mitjans de comunicació de masses. Aquests mecanismes estan concebuts per generar un discurs i una visió de la realitat determinats, amb l'establiment d'uns règims de signes, d'uns models existencials i d'una manera d'entendre les relacions socials que el subjecte ha d'adoptar per definir una identitat estable. D'aquesta manera, el subjecte accedeix de manera ordenada i amb unes funcions definides per avançat en els processos productius, en el camp social i, en definitiva, en la lògica general del poder.

Per últim, cal parlar del vessant ambiental present en el model ecosòfic. En primer lloc, com ja hem dit, cal atendre els problemes relatius a l'ecosistema, per fer front a la deriva destructiva que amenaça al planeta, com es reflecteix, per exemple, en la disminució dràstica de la biodiversitat. En qualsevol cas, no es tracta simplement de treballar per la conservació. En les condicions actuals, cal cercar els mitjans necessaris per a una reconstitució activa del medi,

incidint en allò que el sistema productiu ha arrasat. Al mateix temps, s'han de plantejar les condicions generals de reproducció de l'ésser humà en el context actual, per tal que, en la mesura del possible, la protecció del medi ambient no implique, necessàriament, renunciar als darrers avenços en l'àmbit tecnològic. En qualsevol cas, Guattari planteja l'acció ecologista des d'una perspectiva estrictament política. De primeres, pel que respecta a la possibilitat de constituir una alternativa de confluència al voltant de l'opció ecologista, que en països com Alemanya ja havia assolit, a finals dels anys vuitanta i principis dels noranta, una força important al marge dels moviments de l'esquerra tradicional. Per altra part, sota el convenciment que els problemes que afecten al planeta només es poden abordar des d'una visió holística, cosa per la qual cal prendre en consideració, juntament a les implicacions ambientals, la resta de relacions socials i subjectives. En aquest sentit, l'ecologia que reivindica Guattari només es pot entendre des d'una perspectiva de lluita en tots els fronts i, en concret, de recerca d'alternatives al capitalisme. Per aquest costat, hi ha encara una altra qüestió de fons. Com ja hem vist, el capitalisme s'ha imposat com l'únic entorn possible per a una part ingent de la població mundial. D'aquesta manera, esdevé el medi en què l'ésser humà es veu impel·lit a desenvolupar el seu treball i l'únic *hàbitat natural* on li és possible mantenir sense problemes les seues funcions vitals. Davant això, si el poder es desenvolupa amb un grau tal de penetració, cal posar en marxa una proposta que, igualment, pugui cobrir totes les línies de combat, des de l'anàlisi teòrica i pel costat de la pràctica.

Així doncs, el nexa que uneix els tres vessants implicats en l'ecosofia es troba, en primer lloc, en l'objectiu comú de combatre la subjectivitat constituïda al voltant de l'axiomàtica capitalista; i, en segona instància, en el fet de plantejar alternatives al monopoli que aquest model ha assolit –com ja ho va fer adés en l'àmbit de la producció material– en el camp de la subjectivitat. Per a tal efecte, cal analitzar les formacions subjectives tal i com es donen en el camp social, com primer pas per cercar els punts de ruptura i, en aquest sentit, per establir les condicions que permeten portar a terme nous processos de subjectivació sobre la base de la singularitat i l'autonomia.

Aquesta és la tasca d'anàlisi que es preveu des de la perspectiva de la *micropolítica*, que Guattari inclou dins l'aparell ecosòfic. La micropolítica es defineix com l'anàlisi de les formacions de desig en el camp social. Al seu torn, la caracterització que ofereixen Deleuze i Guattari del *desig*, el presenta com el principi immanent de qualsevol procés de producció, en termes materials i semiòtics. D'aquesta manera, com a resultat de la interacció i la conjunció d'un seguit de fluxos alliberats, que entren en conjunció al marge d'un esquema de relacions establert per avançat, el desig dóna lloc a un *objecte* particular i, al mateix temps, a uns modes de subjectivació determinats. En aquest cas, es tracta del sistema capitalista, del seu mode de producció i del seu àmbit de relacions o la seua manera de reomplir el camp social. Pel que fa a la noció de "procés" –fonamental per entendre la creació de nous modes de subjectivitat–, Guattari la concep en oposició a les de sistema i estructura. En aquest sentit, es configura com una forma de captar i expressar la realitat sense esgotar el seu dinamisme, de manera oberta i en mutació constant, (re-)fent-se i (re-)definint-se permanentment. Aplicat al camp que ens interessa, això suposa que no hi pot haver una aprehensió directa del subjecte –per exemple a la manera cartesiana, a través del pensament–. La subjectivitat es produeix a partir de la interacció d'elements heterogenis, que posen en relació el context exterior amb l'individu al si de les col·lectivitats. Per aquest costat, els grups humans –amb les seues relacions polítiques, socials i econòmiques– i, en l'actualitat, també els dispositius tecnològics, constitueixen factors decisius en la construcció de la subjectivitat. Per altra part, la interioritat –com allò que ha pretès definir

l'individu com una instància unitària i diferenciada, en molts casos aïllada de la resta— no es troba sinó en la cruïlla de tots aquests components, que es relacionen de manera independent i, en ocasions, conflictiva.

Així doncs, cal començar per donar una indicació dels trets que defineixen la subjectivitat des de l'òptica del capitalisme mundial integrat. Com assenyala Guattari, la subjectivitat capitalista està produïda per “operadors de natura i calibre diversos”. El seu objectiu principal, a través dels diferents mecanismes i dispositius que desplega sobre el camp social, és aïllar o immunitzar l'existència de qualsevol tipus d'esdeveniment fora de la norma. En definitiva, es tracta de protegir els límits de l'opinió comuna, en referència al discurs i a la visió de la realitat que el sistema capitalista basteix a través d'un conjunt de signes o significacions dominants; altrament dit, la semiòtica concreta que conforma el poder, al voltant de la qual s'ha de construir i respectar un consens general. La finalitat d'una operació com aquesta, és controlar i gestionar tots els aspectes implicats en la construcció de la subjectivitat: a nivell individual i col·lectiu, conscient o inconscient, actuant a petita i a gran escala, des de la infantesa i passant per totes les etapes vitals, influint en la producció material i immaterial del subjecte. Per evitar, d'aquesta manera, una expressió i un desenvolupament autònoms de l'existència basats en la singularitat.

Des d'aquesta perspectiva, no cal entendre el procés de producció capitalista en el sentit d'una diferenciació real de la subjectivitat i dels elements que la componen; més aviat, respon a una operació d'individuació, per a una posterior inserció en la massa. Així mateix, el capitalisme preveu, en paral·lel, un segon moviment més complex, que consisteix a separar el subjecte de la massa i, fins i tot, a negar el seu caràcter individual. En aquest cas, es tracta d'esquarterar el subjecte en tantes parts i funcions com resulten necessàries per al bon desenvolupament del mode de producció capitalista, i per fer efectiu el seu sistema de control. La subjectivitat assumeix, aleshores, no ja una caracterització individuada, sinó de tipus *dividual*. De primeres, està travessada per un seguit de funcions diverses que ha de desenvolupar en l'àmbit laboral, amb horaris canviants i sempre més flexibles, que amenacen a envair cada racó de l'existència, i susceptible d'ésser separada dels vincles afectius i familiars i del lloc de residència habitual. En definitiva, una subjectivitat alienada del seu nucli existencial, que pot perdre consistència en qualsevol moment, al marge d'una deliberació lliure i voluntària. Tal i com s'ha suggerit anteriorment, aquests moviments de deslocalització que imposa el sistema capitalista sobre el camp social —de desterritorialització dels fluxos que el componen i de descodificació del cos normatiu sancionat—, poden tenir uns efectes positius, sempre que es puguin reconduir en el sentit d'una ruptura amb les estructures socials tradicionals i, de manera correlativa, per a la construcció de nous territoris existencials menys rígids.

En qualsevol cas, no parlem d'una operació simple d'exclusió de les diferències, a través de la qual construeix el capitalisme la subjectivitat i delimita el seu espai. Es tracta, al contrari, d'un mecanisme complex, gràcies al qual la maquinària capitalista de producció de la subjectivitat — la *màquina de rostrificació*, com també l'anomena Guattari— escorcolla el camp social de pam a pam per detectar, aïllar i identificar qualsevol desviació que hi pugui tenir lloc. Així es poden canalitzar o catalogar les desviacions en el terreny de la subjectivitat, fins fer-les compatibles amb el model que defineix el subjecte normal. En aquesta sentit, la màquina funciona de manera centrífuga i centrípeta alhora: per una part, integra les subjectivitats col·locant-les al bell mig del model productiu i del sistema de control; per un altra, llança cap als marges aquelles individualitats que es mantenen reticents a acceptar l'axiomàtica capitalista. Aquestes vores del sistema constitueixen un espai apartat, però sempre de caràcter interior i amb un funcionalitat definida, com una mena de subsistema no menys integrat que allò que ha anat a raure al centre.

De fet, els marges resulten una instància veritablement útil per al sistema, que té, així, la possibilitat de mostrar la diversitat que tolera, el seu dinamisme i la seua flexibilitat. Al cap i a la fi, a més de la versatilitat que hi ha implícita en el sistema de poder, cal tenir en compte la necessitat de definir un model estable –tot i que es trobe sempre prest a la seua reconstitució–, a partir del qual reproduir indefinidament el procés que tot just acabem de descriure.

Més enllà de l'exposició en termes conceptuals, Guattari fa una descripció concreta dels dispositius que fa servir el capitalisme per donar forma als processos de producció de la subjectivitat. En primer lloc, es tracta de generar un sentiment de *culpa*, que el subjecte es veu forçat a expiar. D'aquesta manera, el subjecte es troba lligat al sistema de manera indefugible, obligat a pagar el seu *deute* amb l'esforç del seu treball i a través d'un comportament ordenat. Darrerament, hem pogut veure això en els deutes que molts particulars han contret amb el banc, que constitueixen una manera d'interiorització de la culpa en termes materials i concrets i, per tant, un dels principals instruments de control sobre la societat; en termes col·lectius, aquesta funció es troba en mans d'allò que es coneix com a *deute públic* –tot i que el seu origen es troba lligat a entitats financeres privades. En segona instància, com a factor directament vinculat a la culpa que defineix el subjecte, trobem la *discriminació*. En aquest cas, es tracta de la creació d'un conjunt de valors que s'insereixen en allò més íntim de la subjectivitat, amb l'objectiu de crear, de manera artificial i accessòria –sense ni tan sols atendre a les antigues formes de divisió classista que arribaven condicionades pels modes de producció–, un sistema jeràrquic i un seguit d'instruments per a la segregació social. Per últim, el sistema capitalista tracta de produir una *infantilització* de la subjectivitat. Evidentment, aquest procés no té res a veure amb les potencialitats creatives pròpies de la infantesa, entenent amb això els universos existencials que els infants són capaços de crear i que –en ocasions i provisionalment– es poden mantenir lliures de la colonització dels modes de producció i de l'axiomàtica capitalista. Té a veure, per una part, amb un procediment de banalització generalitzada de la cultura i de l'univers semiòtic en què es desenvolupa la subjectivitat –cosa que es pot observar en els mitjans de comunicació de masses–, i, per una altra, amb la negació de la singularitat i l'autonomia com a principis a partir dels quals posar en marxa els processos de subjectivació. En aquest cas, el poder fa valdre les seues atribucions representatives en l'apartat polític, a més del control que exerceix sobre el camp social, per parlar en nom de la població, i per organitzar cada aspecte de la producció i de l'existència. Com ja hem dit, el sistema capitalista desenvolupa aquestes funcions a través dels equipaments col·lectius de tipus institucional –estatals, però també de gestió privada o concertada–, i gràcies a l'assumpció que l'individu i el grup porten a terme, principalment a través dels mitjans de comunicació de masses, d'aquests valors com a elements constitutius de la seua subjectivitat.

En resum, l'acció del capitalisme mundial integrat es concreta en una doble opressió. En primer lloc, amb la *formació d'una força col·lectiva de treball*. En efecte, no cal renunciar a la descripció que fa el marxisme sobre les atribucions del sistema de poder, que tracta de monopolitzar el camp del treball establint el seu mode de producció i de valorització com a únics possibles. En segon terme, amb la *formació d'una força de control social col·lectiu*. Pel que fa a aquesta dimensió, el sistema troba, a més a més, un mecanisme d'optimització de recursos a través de l'escalonament del seu poder –per això, entre altres coses, resulta útil mantenir el cos social jerarquitzat i segregat–; cosa que li permet imposar el seu control a través d'aquelles subjectivitats completament integrades i del tot lliurades a la defensa i a la reproducció de l'axiomàtica capitalista.

En aquestes condicions que acabem de descriure, la tasca de la micropolítica consisteix a intervenir en el camp social; però, no al nivell de les relacions a gran escala –per a les quals l'Estat i els partits o els sindicats actuen com a interlocutors–, sinó al nivell en què es dona, fins i tot de manera soterrada, la fabricació en sèrie i l'assimilació dels models de referència que genera el poder per a la producció de subjectivitat. Aquests processos constitueixen, des de la lectura de Guattari, la base del sistema capitalista actual. Sense oblidar que en aquesta base es troben, igualment incloses, les condicions de possibilitat del mode de producció material.

Per altra part, ens trobem ací amb uns dels problemes principals que ha d'abordar l'ecosofia. Es tracta de plantejar com es produeix l'acceptació de la repressió que exerceix el poder i, fins i tot, la seua introjecció per part dels oprimits. Aquesta problemàtica travessa l'anàlisi deleuzo-guattariana des de *L'Anti-Èdip*, mirant de trobar una explicació convincent al desig de dominació –quan no directament de mort o d'abolició– que en ocasions desenvolupen les masses. Com assenyalen els autors, és aquesta pulsio col·lectiva la que porta a lluitar a les masses per la seua esclavitud, com si es tractara, al contrari, de la seua salvació. En aquest sentit, una resposta possible es troba en allò que estem dient: l'axiomàtica i els modes d'atribució de valor propis del sistema capitalista, no només han estat fets seus pel subjecte; fins a cert punt, cal dir que són aquests valors axiomatitzats pel capitalisme els que constitueixen la subjectivitat de dalt a baix. En l'assimilació d'aquest model contribueix de manera decisiva, com ja hem vist, la creació d'un règim de significacions, que sanciona la manera de pensar i de viure la realitat, i a partir del qual es constitueix, a més a més, un territori existencial estable per a la subjectivitat. Ara bé, al mateix temps que el poder ofereix aquesta estabilitat, es fa immanent al subjecte, infiltrant-se i confonent-se entre els individus i els grups. Això es revela com una mesura de control (in-)directa, flexible i efectiva, que ja no requereix la vigilància ni el càstig directes; elements que, com han indicat Foucault i Deleuze, constituïen, mitjançant el tancament o la reclusió física, els trets distintius del poder en la seua fase disciplinària. D'aquesta manera, el treball de Guattari s'inscriu en el llindar que es produeix amb la crisi del model disciplinari; és a dir, en l'anàlisi del pas que es comença a gestar vers un nou model basat en un control més difús però altament funcional, que resulta més econòmic que els mètodes anteriors i que ofereix majors possibilitats d'integració de la subjectivitat.

D'aquesta manera, el capitalisme es defineix com un sistema sofisticat, sempre atent a les diferents formes de dominació que el poder ha assajat al llarg de la història. Com es pot veure en l'actualitat, el poder fa servir els darrers avenços en el camp de la tecnologia per aconseguir una major eficiència. Sense oblidar que cal assolir, a través d'aquests mitjans, quelcom de semblant al que es pretenia a les societats sense Estat –si fem cas de la descripció que ofereix Pierre Clastres al respecte– mitjançant el marcatge dels cossos dels iniciats, això és: la inscripció dels codis i les regles fonamentals del grup –l'axiomàtica del sistema, en el cas del capitalisme– de manera indissoluble en la subjectivitat. En aquest cas, però, amb uns mitjans aparentment més pulcres, amb objectius diferents i amb un grau més elevat de complexitat en el control.

Dit això, tractem ara d'esbrinar la manera com es donen els processos de subjectivació que es revelen capaços d'esquivar els llargs tentacles del poder.

De primeres, si en el cas de la producció de subjectivitat capitalista es tracta de privilegiar la normalitat per davant dels esdeveniments inesperats, des de la perspectiva micropolítica es tracta, en canvi, d'aprofitar qualsevol sotrac que es pugui produir, a escala social o al nivell inconscient, per donar lloc a focus de subjectivació basats en la singularitat i l'autonomia. Per

això, resulta important estar atents a les tensions que es produeixen en l'interior del sistema de poder, a més d'aprofitar el context sorgit de l'emergència de les minories com a nou actor social; igualment, cal tenir en compte la influència dels nous mitjans tecnològics en els processos productius, i la manera com això pot afectar en la concepció de la subjectivitat.

Com assenyala Guattari, aquests processos de subjectivació, aliens al model que es proposa des de les instàncies de poder, impliquen un alliberament de *camp de virtualitat constructivista*. Això suposa deslliurar la subjectivitat de referents arcaics relacionats amb la tradició, però també dels codis que l'enquadren en una actualitat asfixiant; per connectar, en canvi, amb aquells espais de futur on esdevé possible l'emergència –i la presa de consistència– de la novetat. Aquesta operació comporta una presa de contacte entre la subjectivitat, des de la perspectiva de la seua interioritat, amb aquells elements que, des de l'exterior, poden contribuir a esquarterar el model sobre el qual ha estat construït el seu sistema de valors. Per a tal efecte, s'han de crear ponts de comunicació amb doble via d'anada i tornada, que connecten el subjecte amb l'alteritat en sentit ampli. No només amb altres subjectivitats singulars i autònomes; també amb l'element vegetal, animal i maquínic –és a dir, amb tots aquells elements que poden afavorir a descentrar la perspectiva hegemònica, a través de la qual es construeix el model subjectiu–; sense oblidar les institucions, com a element on es configuren les relacions de classe. En definitiva, orientant, en un nou sentit, la utilització dels instruments que fa servir el poder quan es tracta de determinar els vincles intersubjectius i amb l'entorn.

Per aquesta part, Guattari parteix d'una premissa existencial, tot prenent en consideració l'element estètic que hem relacionat, de manera essencial, amb el model ecosòfic. Segons aquesta premissa, la subjectivitat és potencialment capaç de desenvolupar-se i proliferar més enllà del seu equilibri ordinari. Com en el cas de l'art, els processos de subjectivació es defineixen per la resistència a acceptar les significacions i la imatge del món establertes. Al mateix temps, no s'ha de deixar de banda la dimensió ètica, que també forma part, com ja hem vist, dels dispositius que posa en funcionament l'ecosofia. En primer lloc, en el sentit d'arribar a un acord de mínims i, en qualsevol cas, per fer una lectura ajustada de la situació, demanant responsabilitat i compromís a les instàncies implicades en la formació de la subjectivitat. Cal fer referència, així, als centres educatius i assistencials, però també a fenòmens com ara l'esport o la moda que, en les societats contemporànies, contribueixen de manera decisiva a conformar la imatge del subjecte; una imatge que els mitjans de comunicació de masses s'encarreguen de difondre i d'amplificar sense aturador. Per altra part, en sentit crític i oblidant tot posicionament de caràcter reformista, cal posar al descobert aquestes instàncies, com els instruments que el poder utilitza per predisposar la subjectivitat a acceptar i fins i tot a apropiarse l'axiomàtica del sistema capitalista.

Com ja hem avançat, l'anàlisi de la subjectivitat dominant s'ha de fer amb l'objectiu de detectar les falles que es produeixen sobre la seua superfície aparentment intacta. D'aquesta manera, es tracta de cercar els focus dissidents o rebels que es troben presents, i que poden actuar com una prova de suspensió del sentit sancionat pel poder. Al mateix temps, cal atendre la possibilitat d'establir un nou llenguatge i noves pràctiques en un nou marc de relacions, a partir de l'acció encara incipient d'aquests focus de subjectivació. Igualment, en aquest context és important avaluar els riscos que aquests moviments de ruptura comporten, tenint en compte que l'axiomàtica del sistema es troba completament assimilada pel subjecte. Des d'aquesta perspectiva, la producció de subjectivitat s'ha de portar a terme de manera prudent i amb la sobrietat que reclama el moviment de desterritorialització que hi ha implicat, en el sentit d'un procés obert i dinàmic, però sempre de caràcter constructiu. Del contrari, hi ha el perill d'abolir

tots els elements que fan possible la conformació de la subjectivitat, en qualsevol direcció que es pugui imaginar. En efecte, amb això es tracta d'evitar el risc de caure en el buit, és a dir, en una mena de forat negre on la subjectivitat, despallada de les significacions sancionades pel poder, no es revela capaç de construir nous espais d'expressió i noves perspectives des de les quals observar el món. És per aquesta raó que, juntament a la desterritorialització que cal operar, respecte als paràmetres subjectius dominants, s'ha de procedir, tot alhora, a una reterritorialització alternativa o autònoma. Guattari planteja aquest procés de construcció a la manera d'un *ritornel·lo existencial*. Amb això es fa al·lusió a la necessitat d'una repetició complexa o diferenciant –seguint la definició que ofereix Deleuze a *Différence et répétition*–, que acompanye la ruptura en el camp de la subjectivitat i, per dir-ho així, atregui i concentre alguns dels fragments que s'han després de l'esclat del model dominant. L'objectiu es crear, amb la recomposició d'aquests elements sobre un pla diferent de l'anterior, nous universos de valors deslliurats de l'axiomàtica capitalista –i, en general, dels codis de qualsevol tipus de poder que pretenga abassegar a la subjectivitat naixent–, en relació als quals confegir nous territoris existencials.

Per altra part, els universos de valor dels quals acabem de parlar, són de tipus incorporal i tenen una dimensió ontològica virtual; altrament dit, són reals, però al marge d'una existència efectiva en l'actualitat. En qualsevol cas, no actuen com un model transcendent que determine la imatge de la realitat sensible a partir d'una relació d'analogia o de semblança. La dimensió virtual ofereix un conjunt d'elements que es poden adoptar de manera no excloent per a la seua actualització. D'aquesta manera, actua com un ventall d'alternatives, entre les quals es pot elegir sense limitacions externes; així mateix, no ofereix sinó el punt de partença per encetar un procés basat en la diferenciació respecte d'allò que l'ha desencadenat. Això és el que posa de manifest, precisament, la irrupció d'un esdeveniment inesperat: la coexistència entre el camp actual i el virtual, com les dues cares d'una mateixa realitat complexa sobre un pla immanent; al temps que ofereix nous materials, provinents d'aquest camp de virtualitats, susceptibles d'efectuació, per a la construcció de la realitat al marge del model establert pel poder.

Al seu torn, per caracteritzar els territoris existencials, Guattari reprèn els estris conceptuals de la dialèctica i de la fenomenologia, tot fent-ne un ús autònom. D'aquesta manera, els territoris existencials es defineixen no com un *en si* tancat i replegat, sinó com un *per a si* precari i singular. En aquest sentit, cal vigilar que aquests territoris es configuren al voltant d'un nou marc de relacions, per donar lloc a un espai on l'ésser humà no només pugui sinó que, a més a més, hi vulgui habitar. Per altra part, s'ha d'evitar que aquests processos perdin el seu caràcter obert i processual, desembocant en les estratificacions, és a dir, en les redundàncies simples –a diferència de la repetició complexa de què hem parlat– sobre les quals basa el poder la seua creació subjectiva i existencial. En definitiva, cal distingir de manera clara els territoris existencials constituïts des de la base i de manera autònoma, a partir de l'experiència individual i col·lectiva, de les identitats construïdes al voltant de la cultura de masses, dins les quals el poder tracta d'emmotllar, decidint per avançat els termes de la inclusió, la subjectivitat.

De fet, si és necessària aquesta reterritorialització autònoma, que no accepta la tutela d'una autoritat externa ni es plega a les exigències d'un model transcendent, no és només per la ruptura a-significant que impliquen els processos de subjectivació alternatius. Cal tenir en compte que el capitalisme, de bell començament i especialment en la darrera fase de la seua evolució, s'erigeix sobre les runes de les formacions socials i dels modes de producció anteriors, esquerdant amb això els referents existencials i bona part dels vincles que tradicionalment havien contribuït a cohesionar la societat; tot proposant, a canvi –sobretot si ens referim al

darrer període–, nous lligams construïts a partir de la imatge o imatges subjectives que generen i transmeten els mitjans de comunicació de masses, i que es construeixen en connivència i per servir als interessos del poder a través de l'àmplia gamma dels equipaments col·lectius.

Així mateix, l'ecosofia pretén ser un nou model per a l'acció. Com ja hem dit, és a partir del nou cicle de lluites que comença l'any 1968, i que en gran part explica el treball de Guattari, que perd força la contraposició dialèctica al mode de producció capitalista com a principal cavall de batalla. Cal tenir en compte que el sistema capitalista aspira, en la seua forma actual i malgrat la seua capacitat d'adaptació al context, a assolir un caràcter consistent i complet. D'aquesta manera, com ja hem avançat, si per alguna cosa no està preparat, és per fer front a una veritable crisi interna que afecte els seus axiomes fonamentals, per exemple en relació al model hegemònic de subjectivitat. De la mateixa forma, tampoc no li resulta fàcil establir contacte amb l'exterioritat, això és, amb uns règims d'enunciació i de visibilitat susceptibles de qüestionar la seua producció semiòtica. Per aquesta raó, cal desplaçar el nucli d'atenció a l'hora de traçar l'estratègia dels moviments que lluiten per l'emancipació, tenint en compte el canvi que s'ha introduït al si del poder, que no només opera en les estructures de producció de béns sinó també sobre els dispositius encarregats de la producció de subjectivitat.

De fet, des de la perspectiva guattariana, bona part del declivi que pateixen els partits tradicionalment vinculats al moviment obrer –els partits comunistes, principalment– i els sindicats de classe, es pot explicar per la seua negativa a posar en el centre de l'anàlisi aquest desplaçament. Això ha provocat que, fins i tot aquells que reivindiquen una transformació profunda de les relacions socials, acaben reproduint els marcs de referència del capitalisme, en no poder escapar d'uns models subjectius en relació als quals es desenvolupen la resta d'aspectes implicats en els processos de producció. Les lluites articulades des d'aquests fronts es mantenen així, en molts casos, al nivell dels axiomes del sistema, limitant-se a emetre demandes d'abast limitat – però no per això menys necessàries– com ara la millora de les condicions laborals –amb l'augment dels salaris o la reducció horària; la paritat entre homes i dones en el món del treball i la possibilitat d'ocupar els mateixos càrrecs de decisió política i de responsabilitat institucional; o la possibilitat de contreure matrimoni per part de les persones del mateix sexe. De fet, a parer de Guattari, aquestes reivindicacions poden actuar com un *índex*, és a dir, com allò que ofereix indicis per a una transformació més profunda. Ara bé, perquè això es done, els col·lectius implicats en aquestes reivindicacions –que habitualment són monopolitzades pels partits i per les estructures organitzatives presents en la interlocució amb l'Estat–, han de trencar amb la dinàmica de la representació per parlar en nom propi. D'aquesta manera, es produeix una esclatxa gairebé imperceptible, però que pot resultar decisiva en la successió dels esdeveniments posteriors.

En qualsevol cas, Guattari no planteja la seua estratègia en termes excloents. Al cap i a la fi, ha estat el moviment obrer el que ha obligat històricament el poder, mitjançant la mobilització de masses i la construcció d'una consciència de classe antagonista, a eixamplar aquells límits que el sistema capitalista pretenia mantenir sota control. Això ha contribuït a un augment de les tensions internes que ara poden aprofitar els nous moviments socials. Per altra part, en el context de canvis a tots els nivells a què ens estem referint, amb la inserció d'elements amb capacitat per “modificar radicalment la relació entre l'activitat humana i el capital” –com assenyala Guattari–, les tensions afloren al bell mig del model neoliberal. Així es fa palès si hom atén les crisis financeres –que ja formen part de la definició ontològica del capitalisme en la seua versió neoliberal–, o l'exigència d'una major flexibilitat en l'àmbit laboral d'acord a la lògica mercantil, que es tradueix, no obstant, en un augment de la precarietat i de les xifres

d'atur. Tots aquests factors, evidentment negatius per al gruix de la població, poden suposar, no gensmenys, una oportunitat per a la proposta de nous processos de subjectivació i de nous modes d'atribució de valor.

En aquest sentit, la *revolució molecular*, com a exponent principal de la proposta guattariana pel costat de l'acció política i pel que fa a la intervenció en el camp social, no s'ha de limitar a articular les diferents subjectivitats emergents i les seues lluites particulars. De manera més completa, es tracta de posar en relació les demandes de canvi i, fins i tot, les transformacions profundes —és a dir, el que Guattari anomena, com acabem de veure, les lluites al nivell dels axiomes—, amb els moviments autònoms que operen completament al marge de la lògica del sistema, des de paràmetres del tot allunyats del conjunt de valors del capitalisme. En efecte, aquests elements no poden existir de manera independent els uns dels altres. Es requereix un canvi complet en el control dels modes de producció, a més d'una anàlisi dels efectes que això causa sobre l'estructura del cos social, si es vol abordar amb garanties la qüestió de la producció de subjectivitat; però, aquesta transformació no arribarà enlloc si no es dóna en paral·lel a una lluita decidida per abandonar el model semiòtic establert, sobre el qual es conforma i es vehicula la construcció de la subjectivitat individual i col·lectiva. Sobre aquests dos pilars que es revelen complementaris i, encara més, per la incapacitat de fer una anàlisi en profunditat, s'explica, es fonamenta i es legitima la necessitat de mantenir unes estructures rígides de poder.

Per això és important parlar de la subjectivitat al nivell de tots els fluxos, és a dir, del conjunt de les relacions de forces no només materials, sinó també semiòtiques, que hi ha implicades en la composició del camp social. L'atomització associada a la irrupció de les minories ha fet saltar pels aires les dualitats que adés configuraven les relacions socials —l'antagonisme entre la classe treballadora i els propietaris dels mitjans de producció, així com la distinció entre la infraestructura econòmica i la superestructura ideològica—, introduint una multiplicitat de grups heterogenis distribuïts sobre un únic pla de realitat i a partir d'un sol principi immanent de producció —el desig. En aquest sentit, cal parlar de l'inconscient de grup abans que dels interessos (preconscients) de classe, pretesament objectius en la mesura que estan determinats per la posició social que ocupa el subjecte derivada de la seua participació —submissa o antagonista— en el mode de producció dominant. Igualment, no es tracta de cercar mecanismes de representació d'aquests interessos. Del que es tracta, ara, és de treure a la llum i, eventualment, de posar en dubte i combatre la semiòtica dominant, és a dir, tots aquells dispositius a través dels quals el poder colonitza la subjectivitat individual i col·lectiva assegurant, així, la seua hegemonia i el seu control sobre la població.

Per aquesta part, Guattari confia en l'apartat mental de l'ecosofia per oferir una orientació sobre la direcció que pot prendre el desig en clau col·lectiva, un cop s'ha alliberat de les estratificacions que bloquegen el seu desenvolupament. Com ja hem dit, cal distingir entre els territoris existencials de base i les construccions que es fan des del poder. A més d'això, s'ha de prendre en consideració la lògica ambivalent que opera en el camp del desig. Per aquest costat, els fluxos materials i semiòtics alliberats i les seues conformacions subjectives correlatives, poden cercar una reterritorialització en un pla d'organització tant o més dur que el que havien abandonat en primera instància. Així es pot observar al llarg de la història, a partir dels diferents exemples en què les masses han *optat* per la seua submissió —aquest seria el cas del nazisme—; i fins i tot en l'actualitat, si hom observa la passivitat amb què una part ingent de la població *accepta* la precarietat i la violència estructural que imposa el capitalisme a tots els nivells. Ara bé, els fluxos es poden territorialitzar de manera del tot diferent confluint i articulant-se sobre un pla de composició immanent i consistent alhora. Seguint aquesta segona opció, la multitud té la

possibilitat d'experimentar formes de coordinació i de vida en comú basades en l'emancipació individual i col·lectiva, des d'una perspectiva que tracte, igualment, d'alliberar el temps del treball tot potenciant la creativitat. Cal observar, però, que en tots dos casos assistim a un procés de tipus *molecular*. Això val per constatar que aquests processos no mereixen una avaluació necessàriament positiva en termes morals. Al contrari, depèn del desenvolupament concret que siguin capaços d'assolir des del punt de vista de la seua pragmàtica sobre el camp social, i pel que fa a la imatge de la subjectivitat que hi generen. En aquest sentit cal subratllar la importància de l'anàlisi, en la mesura que treu a la llum les manifestacions de tipus molecular i indica les seues característiques principals. Això pot contribuir, de manera decisiva, a endegar aquestes dinàmiques de grup des de la perspectiva d'un procés d'alliberament que els seus protagonistes porten a terme de manera autònoma. De fet, la importància de l'anàlisi augmenta en aquells moments en què les formacions socials a gran escala, és a dir, tot allò que Guattari inclou entre les instàncies de tipus *molar*, com ara els Estats o els modes de producció, perden ni que siga parcialment el control de la situació. La dissolució, en períodes de crisi econòmica i institucional, d'aquests complexos encarregats d'administrar el poder, pot afavorir noves formes d'organització col·lectiva i nous mecanismes d'atribució de valor; però, també es pot traduir en un ascens de formacions reaccionàries, que aprofiten per introduir el factor de l'odi al diferent com a element al voltant del qual construir els nous models de subjectivitat –com s'ha vist, darrerament, en els casos de Grècia o de Suècia, tots dos indrets amb un grau elevat d'immigració i amb un escenari de convivència entre diferents grups ètnics i confessions religioses diverses.

Fent una passa més enllà, pel que fa a la manera de coordinar l'acció conjunta de les minories, Guattari planteja l'*heterogènesi* com a principal instrument teòric a partir del qual treballar. La revolució molecular no només ha de respectar les diferències, sinó que ha de tenir en l'heterogeneïtat el seu motor i el lloc d'on extreure el seu potencial de creació. En aquest sentit, l'objectiu no és arribar a un acord programàtic bastit sota les directrius d'un model transcendent –que facilita o imposa l'aparell orgànic del partit o del sindicat–. Per començar, cal capbussar-se en la pluralitat que caracteritza de manera constitutiva les bases dels moviments socials –cosa que no ha fet sinó confirmar-se en l'actualitat–, i no abandonar, sinó, al contrari, reivindicar la immanència i l'horitzontalitat en la presa de decisions, com a instruments útils per fer front als problemes de coordinació que hi puguem sorgir. Pel mateix, no es tracta d'arribar a un discurs de tipus unitari. Els canals d'expressió de les noves subjectivitats s'han d'entendre, al contrari, en el sentit d'una *polifonia*, constituïda a partir de les contribucions autònomes de cadascun dels interlocutors singulars. Per altra part, en aquest procés general d'articulació es poden distingir dos processos amb un àmbit d'aplicació local. En primer lloc, un procés *destituent* adreçat a trobar les esquerdes que van apareixent en les estructures i la semiòtica del poder; per aquest costat, es requereix una unitat provisional o una acumulació de forces sota el plantejament d'uns objectius comuns mínims. En segon terme, un procés *constituent* a través del qual, una vegada s'ha configurat un nou pla de relacions amb noves figures subjectives, hom pot començar a desenvolupar la singularitat de manera autònoma.

Per aprofundir en l'exposició d'aquests principis organitzatius, cal observar la proposta que porta a terme Guattari al llarg de la seua obra, al voltant del principi lògic de la *síntesi disjuntiva* o la *disjunció inclusiva*. Aquest principi ofereix la possibilitat d'establir una comunicació *transversal* entre una multiplicitat d'elements heterogenis, tot respectant i, encara més, fent ressonar o interactuar les diferències. D'aquesta manera, es pot superar la verticalitat que es deriva d'una estructura orgànica presidida per una autoritat externa. Per altra part, cal evitar

també la mera horitzontalitat que confia tota la responsabilitat de l'acció a un moviment espontani de les masses. Com ja hem dit, les minories no pretenen accedir a la lògica representativa sinó que es respecte la seua singularitat, per construir el seu propi model subjectiu i de vida en comú sense ingerències externes. Així, més enllà del consens que caracteritza la semiòtica capitalista, el nou marc de referència s'ha de construir des del dissens. Aquesta via ha d'oferir la possibilitat de pensar, viure i sentir l'experiència de (i amb) l'alteritat; sempre, però, amb l'aspiració de crear un espai consistent, on materialitzar la trobada entre diferents i on fer possible la construcció de la vida en clau col·lectiva. En qualsevol cas, això suposa l'abandonament del model basat en l'opinió comuna, com a expressió privilegiada de la cultura de masses, és a dir, com a representant del discurs i la visió de la realitat que genera el poder i que el sosté i el legitima al mateix temps.

Com indica Guattari, tots aquests elements ens porten vers el plantejament d'una era *post-mediàtica*. Per aquesta part, si en el cas de la gestió de l'economia dels desigs era el vessant mental de l'ecosofia el que tenia un paper fonamental, ara és el vessant social el que s'ha de fer càrrec de la situació. De fet, més que una eliminació total o una negligència del potencial d'aquests mitjans, el que s'ha de produir és un canvi en la dinàmica de forces. Enunciat en termes concrets, el que es vol dir amb això, és que és la població mateixa la que ha de portar a terme una apropiació i, posteriorment, una gestió autònoma d'aquests mitjans. D'aquesta manera, es tracta d'afavorir un ús alternatiu dels grans mitjans de comunicació, per tal que treballen en la direcció de singularitzar i no de produir una subjectivitat seriada. Un bon exemple en aquest sentit, el trobem en la promoció de les ràdios lliures que a finals dels anys setanta, principalment a França i Itàlia, va actuar com un mitjà on promoure la llibertat d'expressió i, alhora, com un vehicle a través del qual assajar amb noves semiòtiques per als moviments socials. En aquest procés, Guattari hi va participar de manera activa, col·laborant amb diferents mitjans italians vinculats als moviments autònoms de lluita –com ara Radio Alice de Bolonya, que havia posat en funcionament Franco Berardi “Bifo”–, i amb la creació de la seua pròpia estació d'emissió pirata que va anomenar Radio Tomato.

Per altra part, Guattari s'avança a subratllar la importància que tindran les noves tecnologies a l'hora de reemplaçar, progressivament, els mitjans de comunicació de masses; i, en qualsevol cas, com un instrument a través del qual extreure d'aquests mitjans tot el seu potencial. En efecte, entre les condicions materials que expliquen la possibilitat de superar la submissió semiòtica que imposa el poder, Guattari indica, en primer lloc, l'augment de la consciència de les minories com a nova subjectivitat en el camp social; en segon terme, la sulsidea del stalinisme i el replantejament de les lluites que això implica pel costat dels moviments socials, deslliurats de la influència feixuga del socialisme real i esperonats per la possibilitat de crear nous contextos d'experimentació; i, per últim, l'evolució dels dispositius tecnològics que, amb el seu abaratiment i la seua miniaturització, s'estenen entre capes cada vegada més àmplies de la població. En aquest sentit, la subjectivitat té al seu abast un seguit d'eines a través de les quals construir una semiòtica allunyada de les significacions codificades pel poder, però també per coordinar les seues accions col·lectives de manera instantània i reticular, sense perdre de vista l'exigència d'establir vies de comunicació transversals basades en l'horitzontalitat –com s'ha pogut observar en els darrers cicles de mobilitzacions, que han tingut lloc a partir de l'any 2011–. D'aquesta manera –en funció d'una lectura sens dubte optimista, que s'ha vist, en alguns casos, confirmada pels fets–, la tecnologia no es veu només com un mitjà de control i d'enquadrament de la subjectivitat, sinó també com un instrument d'alliberament; sempre que

hom siga capaç de reorientar el seu ús envers un nou camp de possibilitats i de tancar la porta a la seua recuperació per part del poder.

En definitiva, les minories emergents han de definir un *agençament col·lectiu d'enunciació*, com a canal de transmissió de les noves lluites protagonitzades per una multitud de *grups subjectes autorreferents*. Guattari estableix, així, una diferència de dret –que no de fet, atenent la seua penetració recíproca en la realitat concreta–, amb els *grups sotmesos o subjectats*. És en aquests termes que es pot començar a parlar d'una subjectivitat en clau col·lectiva, sense necessitat de fer al·lusió, com s'havia fet des de la teoria marxista amb el proletariat, a una consciència de tipus universal que acabaria imposant-se per la pròpia lògica històrica. En efecte, aquesta nova subjectivitat de tipus revolucionari, que es planteja en termes autònoms i de singularitat, ha d'organitzar l'acció de manera conjunta; però, sense oblidar que cal eliminar qualsevol intent de centralització en la presa de decisions, així com tota visió jeràrquica del grup i, al cap i a la fi, la imposició de qualsevol tipus d'esquema determinista o teleològic. En definitiva, com assenyala Guattari, es tracta de reivindicar –i de contribuir a crear, des de l'apartat teòric i en la pràctica diària– una *subjectivitat de la diferència, l'atípia i la utopia*, que tinga en l'*escolta de l'altre* la propedèutica essencial per a l'acció.

Conclusió.

L'objectiu principal de l'ecosofia es troba en el desplaçament dels modes d'atribució de valor lligats al sistema capitalista. Per proposar, a partir d'una consideració més àmplia de les activitats que poden resultar útils i positives per al conjunt de la societat, nous modes de valorització que no estiguen vinculats exclusivament a l'extracció immediata de benefici. Com assenyala Guattari, el model ecosòfic ofereix un petit mapa per aquest costat, amb tres camins que cal prendre si es vol abandonar l'atzucac creat pel capitalisme en aquesta darrera fase de la seua evolució. En primer lloc, una subjectivitat en estat naixent; en segon terme, un *socius* –és a dir, el camp social sobre el qual es relacionen el poder i els moviments microscòpics de lluita–, en estat mutant; i, per últim, un medi ambient susceptible d'ésser no només recuperat sinó gairebé reinventat, amb els nous mitjans de què hom disposa.

En efecte, el sistema capitalista ha mostrat, al llarg de la seua evolució i encara més en la seua fase actual, l'objectiu d'assolir una hegemonia global. D'aquesta manera, ha establert el seu mode de producció com a únic possible, amb el capital com a element d'equivalència i de valorització general. Davant això, caldria oposar o, si més no, superposar, instruments de valorització alternatius, que ja no estiguen basats únicament en el temps de treball que es pot calcular o en l'extracció de benefici com a únic objectiu. Al mateix temps, es tracta de promocionar aquelles activitats el valor de les quals descansa en l'interès col·lectiu, des del respecte al medi i a l'entorn en tota la seua amplària –aquesta proposta ha guanyat força i difusió darrerament, a recer del plantejament d'una economia basada en el bé comú o del que hom anomena l'economia verda–. Això suposa desplaçar, de manera progressiva, tot allò que només pot reportar un benefici a curt o fins i tot a mitjà termini, sovint pel que fa als interessos d'una minoria molt rica i en termes estrictament materials; per afavorir, en canvi, la promoció de tot allò que pugua aportar un enriquiment processual a gran part de la col·lectivitat. Per tal efecte, com a requisit indispensable, cal posar l'accent en la construcció d'una subjectivitat cada vegada més completa, singular i autònoma, capaç de posar en funcionament les seues pròpies vies de creació en tots els camps. En aquest sentit, la producció s'ha d'orientar a partir de nous valors existencials i de desig, com una forma de plantejar una alternativa real als valors del poder i de la dominació. Per tot plegat, cal crear les condicions perquè es posen en marxa les

(micro-)revolucions a què hem fet esment, amb capacitat per treballar el sistema des de l'interior; igualment, tal i com va fer el marxisme amb el moviment obrer durant els segles anteriors, cal ajudar a fer d'aquests col·lectius un element important de desestabilització, que el poder es veja obligat a tenir en compte.

Fet i fet, la contribució de Guattari resulta important, almenys, per dues raons. En primer lloc, en el sentit d'oferir un seguit d'indicacions per combatre el model de subjectivitat que es troba a la base del sistema actual. En segon terme, per tal com planteja una de les qüestions que, a hores d'ara, afecten de manera fonamental als moviments socials, i que la filosofia, com a eina teòrica d'intervenció pràctica, pot contribuir a clarificar; a saber: què cal fer perquè les línies de fuga alliberades en el camp social, com a resultat de les implosions que es produeixen en el sistema de poder mateix –a causa de les seues tensions internes, com ja hem vist, i de les aportacions de les minories–, arriben a cristal·litzar en un pla immanent de consistència, i això sense perdre el seu dinamisme ni refer un pla d'organització sobre un model transcendent? Altrament dit, quines possibilitats hi ha de portar a terme, i amb quins instruments per a l'anàlisi i l'acció, un procés de confluència per part de les subjectivitats emergents? I, encara més, quines possibilitats hi ha de crear un nou marc de relacions consistent i durador, on aquestes subjectivitats emergents –en principi disperses i closes en els seues interessos particulars– puguin coordinar la seua vida en comú i potenciar la seua creativitat, sense que això comporte, com acabem d'assenyalar, el restabliment de les estructures de dominació que tendeix a erigir el poder un cop s'ha establert?

Bibliografia

Guattari, F. *Psychanalyse et transversalité*. Paris: La Découverte, 1972.

- *La révolution moléculaire*. Paris: Les prairies ordinaires. 2012 (Edició original de l'any 1977).
- *Les trois écologies*. Paris: Galilée. 1989.
- *Chaosmose*. Paris: Galilée, 1992.
- *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*. Madrid: Traficantes de sueños. 2004.

Guattari, F., Rolnik, S. *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de sueños. 2006.

Deleuze, G., Guattari, F. *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie 1*. Paris: Minuit, 1972.

- *Mille plateaux. capitalisme et schizophrénie 2*. Paris: Minuit. 1980.

Guattari, F., Negri, A. *Las verdades nómadas & General Intellect, poder constituyente, comunismo*. Madrid: Akal. 1999.

Deleuze, G. *Différence et répétition*. Paris: PUF. 1969.

APUNTS PER A UNA FILOSOFIA DE LA NATURA

Òscar Llorens i Garcia
IES Vall d'Alba

Abstract: Is naturalism the best way for philosophy to do philosophy of nature? In this paper we will answer that probably not. We will distinguish among three kinds of dualism and then expose the advantages and problems of materialistic and dualistic ontologies.

Keywords: naturalism, philosophy of nature, materialism, dualism.

0. És la filosofia de la natura necessàriament naturalista?

La revista *Eikassia* acaba de publicar un monogràfic sobre la filosofia de la natura. En Pérez Herranz (2014 81-ss), se demana a la filosofia que elimine el badall creat a partir de Kant (Pérez Herranz 2014 182-ss) entre el subjecte transcendental i l'objecte que s'esdevenia el nucli de l'ocupació en la filosofia clàssica. Tal proposta, més que un retorn sense més a Aristòtil, es recolzaria en la constant demanda de filosofia i aportació a la mateixa que se va produint per part de les diferents ciències. La via per a fer filosofia de la natura i ontologia passaria per caminar de la mà de la ciència (Ídem 193) bé des d'una naturalització de la filosofia, bé des de l'acceptació, més o menys ingénua, de la versió realista de la metafísica (Ídem 194). Això és així pel fracàs d'altres filosofies com ara la filosofia del llenguatge o la fenomenologia:

El fracaso de la filosofía en estos terrenos es espectacular. Tanto por la vía del objeto: la creación de un lenguaje lógico perfecto (Peano, Russell); como por la vía del sujeto: una reducción fenomenológica que pretende la puesta entre paréntesis de toda experiencia, hasta de la ciencia misma (Husserl). El fracaso de esta «ciencia estricta» de la filosofía ofrece esperanzas al *phylo-sophos* que creyó entender y proseguir el proyecto de Platón o de Aristóteles.

No se'ns diu on rau el fracàs de la fenomenologia o de la filosofia del llenguatge (en la versió analítica o tal volta hermenèutica), segurament en la manca d'acceptació per part de la filosofia de la ciència o de la natura, d'ambdós tendències com a fonament, mètode o eina conceptual per a fer ontologia de la res extensa.

Coincidesc amb la necessitat de fer filosofia de la natura i de desenvolupar ontologies tot incorporant els continguts que va desenvolupant la ciència natural. També opine que hi ha, efectivament, una demanda de filosofia per part d'aquestes ja que, als llibres de divulgació que fan els i les científiques, m'atreviria a suggerir que hi ha una important presència explícita de continguts de metafísica de forma afortunada o no tant afortunada: Damasio en biologia, Krauss en cosmologia, Dawkins en teologia o Hawking en física poden ser bons exemples, en la mesura en què incorporen diferents continguts eminentment filosòfics sense massa cura¹. La filosofia de la natura i la ontologia de les entitats

¹ El primer no entén a Descartes o, si més no, no és capaç de reconstruir llur argument, el segon confon "buit" i "no ésser", el tercer força la ciència a qüestions especulatives com la existència o no de Déu i el darrer ofereix una versió operativista de la

naturals se durà a terme amb o sense els filòsofs o filòsofes professionals i, opine, que si bé cal no considerar els científics i les científiques com a personal alié a aquestes qüestions, també és cert que, per definició, els i les filòsofes, farien bé de participar en el debat². La pregunta que voldria jo llençar ací és si és necessari un retorn al realisme o, fins i tot a l'epistemologia naturalitzada per ocupar-se d'aquestos assumptes. Jo opine que no. I per a fonamentar aquesta resposta m'agradaria fer un parell de coses.

En primer lloc exposar el lloc del dualisme en la filosofia actual, la qual cosa no sols inclourà un de metafísic; sinó també un dualisme lògic i un d'epistemològic que sovint se confonen amb l'ontològic i que sovint són implicats pel materialisme en les seves diferents versions. També caldrà tractar per separat l'assumpte del dualisme psicofísic, el que, al meu parer, se presenta com a obsolet en la major part de la filosofia de principi de mil·lenni. Aquesta filosofia ha anat assolint el realisme ingenu com a ontologia pròpia i ha proposat un model de la consciència que o bé se redueix a l'estat de les partícules del cervell que la sustenten, o bé emergeix d'aquest com a sistema. Front a aquest model de baix cap a dalt, enunciaré un altre de dalt cap avall amb els trets de cadascuna d'aquestes ontologies.

En segon i darrer lloc, proposar quatre models de filosofia de la natura: els materialismes, la filosofia com a mera reconstrucció, l'hermenèutica i la teoria de la informació i la fenomenologia; tendències aquestes, les dues finals, opine que desacreditades quasi que inèrcia, al darrere del desenvolupament de les ciències naturals.

1. Tres dualismes

Sovint, quan hom parla de dualisme, ho fa confonent el problema ment-cos amb altres tipus de dualisme. La cosa no ve de nou, ja Plató pensava que dualisme ontològic implicava la separació cos-ànima de la mateixa manera que Descartes inferia la independència substancial de l'ànima des de la seguretat de que hi ha pensament.

No obstant això hi ha, si més no, tres dualismes amb certa independència els uns dels altres els dos primers dels quals m'atreuria a dir que són tàcitament acceptats fins i tot per monistes convençuts: els anomenaré *lògic*, *epistemològic* i *ontològic* respectivament. Me limitaré a exposar els dos primers donat que són menys problemàtics, i a mirar de fonamentar el tercer atés que no tothom l'accepta.

a) Dualisme lògic: És el que emprem en el principi de bivalència, de no contradicció i de tercer exclós. Naturalment se tracta de tres assumptes diferents, però crec que els tres es recolzen en la consideració de dos possibles i antitètics valors lògics per a cada proposició i que, sovint, s'identifiquen amb la veritat i la falsetat.

b) Dualisme epistemològic: Atés que hem mencionat l'assumpte de la veritat i la falsetat en a), en el dualisme epistemològic separarem entre realitat i coneixement arran la possibilitat de correcció en la relació entre un enunciat i un fet. En efecte, si s'admet que en ocasions la descripció, especialment la científica, d'un fet en base a unes idees és incorrecta, el món és diferent que llur imatge a ulls de la ciència o del coneixement ordinari.

ciència ací i metafísica allà.

² Pot ser tinguen raó els i les que pensen que la filosofia no té res a vore en eixes coses, que només pot reconstruir lògicament el que ens diuen les ciències, a historiar-se a sí mateixa o a qüestions ètiques i humanes; però de ser així seguiria sent escaient l'estudi de qüestions com ara què és ser real, què és el temps, són les lleis científiques universals o contingents, etc. Si això és filosofia, perfecte; si no, aleshores caldrà inventar-se una altra disciplina que se n'ocupe. Jo propose dir-li filosofia i fer justícia a una tradició acadèmica de 2000 anys.

c) Dualisme ontològic: En certa manera, a) i b) són trivials per a l'assumpte que ací ens trau. Per descomptat, la possibilitat de lògiques borroses o el problema de la relació entre realitat i el coneixement no ho són, de trivials, però per l'assumpte que ací ens ocupa, que és la filosofia de la natura i llur tematització no necessàriament naturalista, aquest dualisme, l'ontològic, és el que mereix més tractament. Fonamentalment, direm que no és el mateix un fet que una idea, en açò consisteix el dualisme ontològic que defense ací³.

Durant el segle XX, la fenomenologia s'ha dedicat a furgar en la consciència per a saber quelcom del món (Husserl 1994 107-118; 2002 7, 29, 52-57): la pregunta per la consciència és central en filosofia atés que és la pregunta per la realitat, és el camí indicat per a entendre-la (Davies 2010 74-75), tot allò que sàpiga sobre el món i sobre les idees, ho sabré gràcies a la consciència (Penrose 2007 433-443, Stapp 2010 113-116; Rosenblum y Kuttner 2010 221-249). La consciència es dedica a pescar fenòmens mitjançant idees. La necessita d'aquesta ontologia dualista (Llorens 2007 409-413; 2009 6) es resumeixen en aquestos quatre punts:

α) Les idees no tenen història, no canvien (Ferrater Mora 1986 52; Bunge, 1981 34), hom pot objectar que no és el mateix *llibre* en l'actualitat que *llibre* a l'època clàssica, amb tot el que canvia és l'adscripció de la paraula *llibre* a dues idees distintes i immutables⁴: la de text en rotlle de paper i la de text enquadernat.

β) Les idees són transcendents per a poder dir quelcom racional sobre els fets del món (Husserl 2002 81-85), no a l'inrevés. Pesquem fets amb idees. Això comporta la preeminència d'allò viscut front l'objecte natural (Husserl 1994 78-79).

γ) El principi de no contradicció és condició necessària i suficient per a se donen les idees, mentre que és condició necessària però no suficient per a donar-se els fets: cal el correlat empíric (Bunge 1988 12-15).

δ) La possibilitat que no hi haja món és lògicament viable, no ho és que no hi haja lògica ni les idees que la sustenten donat que ambdues són condicions de possibilitat per a plantejar el dubte (Descartes 2007 131-149; Husserl, 1994 78-79; 2002 23-25).

M'agrada pensar en la realitat com a allò que és al marge de la voluntat⁵, en allò en què estem immersos (Zubiri 2001 11, 37-38), la dada primordial; així l'entendrem ací. Pot hom pensar que és el mateix *estar al marge* el d'un teorema que el d'un dolor de queixal? És el mateix una idea que un fet? No, naturalment; però ambdós àmbits de realitat, idees i fets són al marge de gustos i interessos. Cal tenir present que hi ha l'opinió de que les idees són conceptes o constructes a voluntat o interès i que, aquesta condició, certament les privaria de la condició de ser reals. Però podem oposar amb Penrose (1991 131-ss; 2007 434-435) que les idees tenen objectivitat al marge de delers: Era el número π distint de llur valor decimal aproximatiu abans de ser descobert? Si diem que no, aleshores llur veritat és la marge de la voluntat i, per tant, real tal i com ho hem definit anteriorment.

Però si la consciència és l'àmbit des del qual m'interrogue pel món, aleshores la consciència és el lloc on ocorren les coses: no hi ha res que pugui ser estudiat, mesurat, verificat, percebut o pensat fora de la consciència (Husserl 2002 23-30). Aquesta és la definició de consciència i suposa emprar la

3 Husserl ho exposa amb claretat en 1994 61.

4 Així pareix concedir-ho el propi Bunge (1981 28).

5 Això no vol dir que voluntat i realitat no puguin coincidir: vull que $2 + 2$ sumen 4 i és així, altrament vull que finalitze la crisi i no ocorre.

fenomenologia com a eina per a interrogar-se pel món, l'accés al qual se dona mitjançant la consciència; però la pregunta ara ha de ser una altra: qué és en sí la consciència? Quin és eixe reflexiu i autoreferent lloc on ocorren idees i fenòmens? És el mateix la consciència que l'ego? Cal parlar, a més dels dualismes ontològic, epistemològic i lògic, d'un dualisme mental o psicofísic que implique a més un tercer tipus de realitat (Penrose 2007 433-443) al marge d'idees i fenòmens per a ubicar la consciència o la puc reduir a algun d'eixos dos mons?

2. Dualisme psicofísic?

Assenyalem que la alternativa a qualsevol dualisme és el monisme o el pluralisme. El dualisme és especialment compatible amb qualsevol pluralisme, anem, doncs, a postular algun monisme com a alternativa al dualisme ací defensat. Concedim que pot haver-hi dos monismes: 1) El monisme fiscalista a l'ús⁶, compatible amb el materialisme i 2) el monisme espiritualista a l'estil budhista⁷. Agafem 1): Si el monisme fiscalista és afortunat aleshores ahí fora hi ha un món en el qual estic integrat i el meu cervell produeix la meva ment, per tant produeix totes les meves representacions del món. Si produeix totes les representacions del món aleshores produeix representacions contradictòries (qualsevol opinió i llur contrària). Si això és així hi ha representacions concordants amb el món i representacions que no. Ergo el món i llurs representacions són coses distintes. Així doncs hi ha una dualisme epistemològic que distingeix el món i llurs representacions (Zubiri 2001 140-141).

Considerem ara 2): Si la realitat és consciència i no més que consciència, aleshores se té consciència només de si mateix o consciència d'alguna altra cosa; sia una idea sia un fet. Tant si és una idea com si és un fet, ambdós objectes són diferents de la mateixa consciència a no ser que la consciència se redueca a algun d'aquests objectes (posem el teorema de Tales, per exemple). Açò últim no és cert; per tant, si amb Husserl (1994 199-204), hi ha actes de consciència i objectes de consciència, aleshores no deixa d'haver un nou dualisme que distingeix entre un objecte i l'acció cognoscitiva exercida envers ell.

Si el arguments anteriors són vàlids, aleshores cal qüestionar l'epistemologia monista com anem a vore més endavant i cal també abundar en el dualisme.

Cal abordar ara una tercera qüestió compromesa que, des de la meva total modèstia, se'ls va passar per alt a Plató (1999a 105-142) i a Descartes⁸: d'una banda, que la consciència i el subjecte no són necessàriament identificables; d'altra, que una ontologia dualista no és garantia d'un dualisme psicofísic: des de la reducció de la ment al cervell, se pot mantindre una independència de la lògica i les matemàtiques (així com de la resta d'idees) respecte d'allò físic, fenomènic o sensible, en suma. Per què Descartes (2007 133-135) va pensar que, donat que hi ha quelcom que dubta hi ha un subjecte que s'identifica amb René Descartes i que dubta? Açò no és de bades. La història del pensament està plena d'idees sobre la consciència còsmica o la *consciència transcendental*⁹ (Husserl 2002 33-38). Tal volta, ens suggereixen des de la neurociència o el budhisme, el subjecte, el jo, no existesca. Però que hi ha consciència no ho podem pas negar: per a dir quelcom de quelcom, incloent-hi la possibilitat de dir

6 Criticat per Bunge (1981 6-8), per reduccionista, té com a alternativa la proposta del propi filòsof argentí d'un monisme emergentista (1981 41-43), que serà explicat més endavant.

7 Per al budhisme tibetà, la ment (Rimpoché 2006 71-121) és un parany que generà la il·lusió del món o de l'ego i oclta la seva natura essencial de *rigpa* o ment buida que és el vertader estat de la consciència.

8 Fins i tot a Husserl si considerem que sembla identificar jo amb *consciència* des de l'inici de *Problemas Fundamentales de la Fenomenología* (1994 47-ss).

9 En el sentit de condició de possibilitat. A tal efecte escau assenyalar que és problemàtic identificar "jo" i "consciència" en Zubiri (2001 82-83).

alguna cosa com "no hi ha res tal com una consciència" cal haver consciència. Ja hem dit que la consciència és allò des d'on ens interroguem pel món (Zubiri 2001 13, 35), el lloc on ocorren les coses en tant que conegudes i la condició per a que pugui donar-se quelcom com ara el saber... també, és clar, el coneixement científic, la ciència. Però... en el nostre dualisme ontològic, on fem la consciència? És un fet o fenomen o és una idea? És, si més no, una idea, si acceptem que nosaltres, segons hem dit en β , capturem amb idees les impressions que ens aporta la sensibilitat: assignem una idea a les sensacions visuals que tinc davant: blanc, cilíndric, amb una ansa... pot ser un martell. No, no és pas tant llarg? És un full? No, no se dobra! És... una tassa! Així que, tot allò sobre el que podem pensar és, almenys, una idea: no podem identificar cap fet si no és mitjançant idees. Ara bé, al marge d'una idea... és un fet? Tornem a la nostre dualisme ontològic per a veure si podem categoritzar el que el fargar fenomenològic de cogiti i cogitata ens pot aportar al respecte.

Si agafem les idees de que disposem en tant que accessibles a la consciència, podem distingir, almenys, tres tipus d'idees segons llur relació amb l'experiència (Llorens 2007 411):

- a) Idees amb correlat empíric com ara ou, planeta o altaveu.
- b) Idees sense correlat empíric però transcendents per a explicar les idees de tipus a) com ara espai, forat negre o procés.
- c) Idees sense correlat empíric i no transcendents per a explicar idees del tipus a) com ara minotaure, cariàtide o corrent telúric.

Amb aquestes categories, podem dir que no tenim intuïció directa de la consciència; però que ja que sense consciència no és possible cap tipus de coneixement ni cap enunciat amb sentit (incloent-ho açò que ara escric) podem dir que la consciència és, sense desestimar altres consideracions, almenys, una idea del tipus b).

Però aquesta solució per a ubicar la consciència ens deixa freds. La consciència, que suposa un lloc privilegiat en la interrogació per la natura que proposarem ací, és simplement una d'eixes coses que hi ha en la mesura en que és transcendental per a que es pugui parlar de coses quotidianes com ara que davant de mi hi ha un escritori? No és quelcom més bàsic, general i diferent? Cal deixar aquest assumpte obert per ara. Contraposar allò que el materialisme o el naturalisme entenen per *consciència* va a resultar condició *sine qua non* per a poder interrogar-nos per la natura.

3. Emergentisme i dualisme

Crec que podem entendre el problema de la consciència de, si més no, dues formes: de baix cap amunt i de dalt cap avall. Des de la matèria fins la consciència o des de la consciència fins les coses. Comencem considerant la primera opció.

Tot allò real es redueix a matèria i energia. La matèria s'organitza segons lleis cognoscibles per a formar quarks, àtoms, mol·lècules, biomol·lècules i organismes vius. La vida no és més que un sistema material amb cert aïllament entròpic amb permanent eixida i entrada d'informació, matèria i energia i amb capacitat de reproduir-se. La consciència és un epifenomen de l'activitat mental que és, per la seva banda, conseqüència de l'activitat neuronal. La ment està al cervell i la consciència, com una activitat mental més, també.

Què caracteritza al materialisme filosòfic? Se pot entendre com la base metafísica relacionada amb una ontologia i) monista: segons la qual sols és real la matèria (Bunge 1981 41); ii) fisicalista: açò és,

tot es redueix al moment de cada porció de matèria¹⁰ i iii) realista ingènua: (en Ferrater Mora, 1969 25, tenim una exposició del realisme ingenu) atés que realitat material se dona tal qual és a la raó (Bunge 1988 16) (raó evolutiva, per supost¹¹). També considerarem el materialisme com a metafísicament sustentadora d'una epistemologia¹² i) naturalista (Ferrater Mora 1969 27): en coincidència amb el realisme ingenu (Idem 23-25) i conseqüència de l'evolució com acabem d'apuntar; ii) empirista (Bunge 1988 16-18; 23-24; Ferrater Mora 1986 46); segons la qual tota idea prové de l'experiència i iii) quantitativa; en la mesura en que la natura es deixa mesurar (Ferrater Mora 1988 52-53). Amb tot, aquesta tematització del materialisme és, com reconeix el propi Mario Bunge (1981 6-7) carent de respostes adients per als problemes d'un hipotètic univers desmaterialitzat, l'emergència de l'esperit (entra altres emergència com ara la vida), la teleologia, la cultura, la causació eidètica, la validesa de les lleis científiques, dels valors o la conducta moral. Però, per al filòsof hispanoparlant, *es verdad que no todos los materialismos son vulgares, si bien casi todos ellos (...) están condenados a formular sus tesis de manera inexacta y rara vez ofrecen argumentos válidos en su apoyo* (Bunge 1981 8). Mario Bunge defineix la matèria com allò que canvia (1981 34), en contraposició a les idees eternes. Açò el situa prop del dualisme que exposarem més endavant; però diu encara més, per a una metafísica materialista no es pot pas dir que la matèria existesca (1981 36), sino més be que existeixen els objectes materials que són, segons el postulat central del materialisme, aquests que influeixen sobre o són influïts per altres (1981 37). Molt diferent és la versió de David Jou del materialisme contemporani, on la matèria que permet als objectes interactuar és sols el 10% del total¹³ (Jou 1988 62-64) i on les partícules materials poden ser *energia o matèria, partícules o ones (...) matèria o antimatèria; poden ser singularitats de camps de camps continus sense atributs propis fins a fer-ne la mesura* (Jou 1988 42, Ferrater Mora 86 125 també ho reflexa així). A més, el físic i filòsof català coincideix amb Bunge en el tarannà mutable d'allò material, però insisteix en el caràcter no local de la matèria (1988 42) contra el propi Bunge qui no creu que la física moderna haja desmaterialitzat el món (Bunge 1981 15-18). No obstant això, als darrers anys, la més variada sèrie d'experiments hab validat la interpretació de la mecànica quàntica segons la qual l'observador determina l'estat d'allò observat fins i tot amb retrocausació (Yoon-Ho Kim, R. Yu, S.P. Kulik, and Y.H. Shih; and Marlan O. Scully 1999; Paul J. Werbos, Ludmila Dolmatova 2000; Popescu 2009). Això invalidaria allò defensat per Bunge (1981 17) en mirar de salvar la independència d'allò material respecte de l'observació ja que *el experimentador puede leerlos (els resultats) una vez que el experimento ha concluido*; la qual cosa, de ser veritat en allò exposat sobre experiments amb retrocausació, en els que l'observació del present determina el passat, ja no serviria de recolzament per la independència d'allò observat. A més abunden els estudis sobre les propietats no locals del món subatòmic i sobre l'entrellaçament quàntic (Lederman 2009 260-270; Davies & Gribbin 2007 197-234; Rosenblum y Kuttner 2010 169-187; Penrose 2011 186; per exemple).

Amb tot, el model materialista té un important avantatge: senzillesa i elegància. Permet explicar els fenòmens físics i mentals sense el recurs a enrevesats dualismes. La consciència és una conseqüència del cervell i tots els estats mentals són producte directe d'estats neuronals; ací està el quid de la

10 Encara que açò no és pas cert per a la versió emergentista del materialisme.

11 Bunge, 1981 46.

12 Segons Bunge (1981 9), *el materialismo (...) es la ontología de la ciencia; y la investigación científica presupone una ontología materialista* (1981 29).

13 L'anomenada matèria bariònica a la qual caldria sumar la matèria oscura i l'energia oscura per a obtenir el restant de la resta fins al 100%. A tal efecte consultar Penrose (2011 59), Longair (1992 148-149) o Lederman (2009 487-488; 556-559).

qüestió. La sensació de subjectivitat, de llibertat o de "jo", no són més que il·lusions (Damasio 2000 67-68, 70-71; 2006 17-18, 253, 263-ss; Llinás 2002: 129-ss, 155-156; Rubia 2010 125-139). Ni som lliures, com demostrarien els experiments realitzats per Benjamin Libet¹⁴, ni tant sols som com pretenen les neurociències a l'ús.

La ciència accepta la metafísica materialista (Bunge, 1988; 1981: 9, 29, 30-34, 46) sense massa resistència. Però no és clar que la ciència o menys encara la pròpia raó hagen de ser materialistes sinó fenomenistes, per a no desviar-nos en excés de la lliçó crítica de Kant (CRP: 65, 79, 82, 87, 91, 96, 129, 131-136, 141, 145, 151), però que tant la ciència¹⁵ com la seva epistemologia, exposada sovint per filòsofs i filòsofes de tarannà naturalista, sol tendir al naturalisme, pot tal volta acreditar-ho la sociologia de la ciència.

Contemplem ara una versió més elaborada del materialisme en el que s'ha denominat emergentisme amb el que simpatitzen obertament Mario Bunge i Ferrater Mora. Partint de la idea de que un sistema poseeix propietats que van més enllà del que qualsevol dels membres pot tindre independentment (Bunge 2011 237), l'emergentisme no renuncia a ser un monisme substancial (Bunge 81 41) encara que amb un *pluralisme de propietats*¹⁶ que dona lloc a diferents nivells ontològics: **físic, químic, biològic, social i tècnic** (Idem 44-45). És el que cal anomenar un sistema causal des de **baix cap amunt**. De la mateixa manera s'expressa Ferrater Mora al presentar una ontologia de tarannà naturalista que s'ocupa de la tensió entre el monisme i el pluralisme (Ferrater Mora 1986 56-57). Així defineix l'autor del famós diccionari el seu punt de vista: *Rechazamos (el vitalismo fuerte) a la vez que admitimos una versión más moderada (del organicismo) y una versión no reduccionista ni mecanicista de (del materialismo). El resultante es un materialismo de carácter emergentista* (Idem 70). Aquestes propietats emergents dels diferents sistemes ontològics, poden pareixer misterioses (Bunge 1981 43); però sols si *se la(s) caracteriza(n) gnoseològicamente como propiedad(es) sistémica(s) inexplicable(s) en términos de las propiedades de los componentes* (Idem). Mario Bunge no ens explica en *Materialismo y Ciencia* llur explicació de l'emergentisme, però sí que ho fa en *El Problema Mente-Cerebro* (2011), quan ens avisa que l'emergentisme, apart de ser completament compatible amb la ciència natural, permet assenyalar amb precisió els processos d'interacció entre els elements d'un sistema i les seves propietats emergents¹⁷ alhora que es mostra consistent amb les nocions de *succés* i *estat*, típics de les ciències. (Bunge 2011 45). L'emergència és una propietat de cada sistema (Bunge 1981 43) de forma que hem de parlar de la sistematicitat d'allò real per a abordar llur qualitat d'emergent (Idem 42) alhora que recordar que *todo sistema posee propiedades que no tienen sus componentes* (Idem 46), encara que, eliminades les parts, eliminat el sistema (Jou 1998 149).

Des d'allò més petit fins allò més gran, d'allò més simple fins a allò més complexe, en sorgeixen tots els nivells ontològics que coneixem a nivell físic, químic, biològic, psicològic, antropològic, cultural, sociològic, ètic, polític i, fins i tot, formal. De la concepció que redueix tots els nivells a estats físics i encara atòmics neix el monisme fiscalista que redueix qualsevol realitat a la seva disposició física

14 Libet als setanta, va mostrar com el cervell registra una activitat a l'electroencefalògraf (EEG) amb un pic màxim d'una 0'5 segons abans que el subjecte experimentat siga conscient que vaja a realitzar una acció. Libet, i amb ell la neurociència actual, va interpretar aquest resultat repetit independentment fins l'actualitat, com que el cervell decideix abans que siguem conscients, qué anem a fer: no som, per tant, lliures. Contra aquesta interpretació: Murillo i Giménez (2008), Moya (2012), Pasinato (2012), Mele (2006) o Klemm (2010).

15 Els científics i les científiques, millor.

16 Bunge (1981 42), Cursiva del autor.

17 Si bé, en aquest cas concret, Bunge parla de cervells i ments.

(Idem 44), i a aquesta concepció, dona llum, ja que la presuposa, el realisme ingenu que proposa que la realitat no és diferent dels enunciats que empre per a referir-la o que, almenys, existeix tal possibilitat. L'alternativa materialista i naturalista al reduccionisme fiscalista és, com hem vist, el monisme emergentista.

En el futur observarem que el naturalisme filosòfic dona problemes a l'hora d'explicar la consciència. Si fora cert que l'ontologia materialista emergentista associada al naturalisme epistemològic no descriu adientment la consciència, caldria provar si fora possible ficar la consciència i no pas a la matèria, com a realitat fonamental. Aquesta concepció de **dalt cap avall** s'oposaria a l'anteriorment exposada de **baix cap amunt** i representa una alternativa per fer filosofia de la natura com a ontologia derivada de l'anàlisi de la consciència i llurs continguts.

Amb tot, el punt de vista naturalista no és l'únic. Si el dualisme psicofísic fora cert, se necessitaria bé altre àmbit de realitat, bé altra dimensió de la mateixa realitat, capaç d'albergar consciències amb llur contingut per a aquestes puguen funcionar independentment del cervell. Té algun tipus de fonament la possibilitat de que una realitat no local serveixi de base ontològica per a donar cabuda a la consciència i llurs continguts de forma independent al cervell? Certament en té. Sense renunciar a una cosa evident: la propera relació ment-cervell (Levy 2008 2), aquest tipus de dualisme no deu dinamitar les impressionants troballes del materialisme en mil·lenis d'història, tal metafísica no està amenaçada, sinó completar-la amb ontologies més riques que abduesquen altres dominis que assenyalen que el nostre domini físic, fenomènic millor, és més ric que el que el naturalisme sol manifestar. La ciència no cosa d'aquesta o aquella metafísica màxima (contra Bunge 1981 9, 29), sinó, de certa metafísica mínima (Llorens 2007, 2009) que ens permeta dir quelcom de quelcom. Cal plantejar ara si l'ontologia per a fer filosofia de la natura pot ser, contra el que se suggeria a l'apartat zero, puga versar no sobre cossos sinó sobre fenòmens (Husserl 2002 13-20, 26-27, 67, 127, 185-186) (fins i tot fens, si se vol) i no sobre la realitat en sí entesa com a independent de la seva donació a la consciència i compatible amb els models de realitat que el materialisme sosté.

D'aquesta manera, sorgeix una primera pregunta: com conciliar aquesta estreta relació entre cervell i consciència des d'un ontologia propera a la fenomenologia que pretén que la identitat entre ambdues realitats és impossible? Primer recordant la carència d'un bon model exclusivament cerebral (Roth 2002 21; Pauen 2002 64; Bunge 1981 121; Ferrater Mora 1986 197) de la consciència; segon afirmant que el cervell pot ser el receptor de la consciència en el món físic ordinari (Ferrater Mora 1986 199; Gaona 2012 343; Van Lommel 2010 302-303) i tercer, aportant raons per a que tal recepció no implique relació de causalitat entre cervell i consciència sent la segona l'efecte (Penrose 1991 472). Son aquestes:

1) La consciència és ontològicament prèvia a qualsevol enunciat sobre el món (Husserl 2002 7, 29, 52-57, 81-85): cal consciència per a poder dir "el gat està damunt l'estora" o "ahí fora hi ha quelcom anomenat cervell".

2) En el cas que el cervell fora l'origen de la consciència, aleshores no és el mateix el món material que el món que construeix el cervell... la qual cosa ens aboca al dualisme altre camí (Llorens 2009 8-12).

3) Hi ha una asimèria fonamental entre la descripció neurocientífica i la fenomenològica: jo veig una rosa roja i dic "veig una rosa roja". Ací trobem una simetria apofàntica, Però, la dada de consciència en tant que dada de consciència no té la mateixa simetria, no es pot pas assenyalar (Fisette 2007 109-110). Una determinada imatge per ressonància, EEG o emissió de

positrons del cervell no és la representació del contingut de la consciència, siga una rosa roja, una quimera, un dessig o qualsevol dada de consciència.

4) En plena relació amb 3, el significat es produeix en la consciència. Voler dir quelcom no és més que l'assignació d'una idea a un enunciat. Si açò no fora així i el significat fora quelcom socialment o evolutivament construït, tot enunciat perdria llur valor objectiu. Ente els enunciats que perdrien el seu valor objectiu hi ha els de la ciència en general i els de les neurociències en concret. La filosofia del llenguatge ha aclarit que el significat ni és la referència ni tampoc l'ús (Strawson, en Parkinson 1976 95-130). El significat és una assignació d'una idea a un fenomen mitjançant paraules; i açò sols ocorre a la consciència. Açò inclou la validesa independent de les veritats lògiques i matemàtiques (Penrose 1991 107-135; 2007 65-66, 433-443). De la mateixa manera, la teoria de la informació (Davies & Gregersen 2010 65-203) que vorem després, apunta a que el vessant semàntic de tal aproximació ontològica constitueix un dels problemes forts de la consciència com el que vorem en 6).

5) La llibertat per met escollir entre veritat i mentida. Si jo sóc un cervell determinat bioquímicament n hi ha cap elecció possible. Per tant el que anomene veritat és un procés neurocognitiu determinat no necessariament per la racionalitat sinó pels mecanismes adaptatius. Així doncs, o sóc lliure o la ciència que me diu que no ho sóc, no té sentit.

6) La intel·ligència que senteix (Zubiri 2001 35, 97, 226) ens situa front a la subjectivitat conscient en el seu *hard problem* (Chalmers 1995 200-219). Els aspectes qualitius de l'experiència subjectiva no són ells mateixos l'activitat bioquímica o biofísica del cervell. El naturalisme pot alegar que els aspectes de la consciència són negligibles (Dennett 1993 414-430, 1996 4-6); però aleshores, no hi ha diferència entre arguments objectius i subjectius. A l'esborrar la diferència, la ciència se torna trivial: el tot hi val de Feyerabend hipostasiat. Podem distingir (Martínez-Freire 2000 181-197) almenys entre quatre tipus diferents de consciència: el simple adonar-se, la supervisió reflexiva, l'experiència subjectiva i l'autoconsciència. Però el materialisme naturalista pareix que sols té aproximacions vàlides per al primer tipus de consciència.

7) Si el cervell produeix la ment, aleshores no hi ha cap raó per a que un computador suficientment complexe imitara aquesta. No obstant això, Roger Penrose (1991 117-121; 2007 21-228, 392-424) ha demostrat que això no és possible. Des del meu punt de vista, se veu clara la dificultat insalvable d'un sistema d'algoritmes per a processar tot allò que és lògicament pensable mitjançant el cas de l'antidiagonal de Cantor (Llorens 2009 4-5). L'obra Roger Penrose (1991; 2007) sembla una refutació clara dels afanys de l'explicació evolutiva de la ment, però el propi Daniel Dennett (1999) considera que Penrose comet un *error muy simple* (Dennett 1999 726); però o jo no entenc llur crítica o se resumeix en que és *excesivamente barroco, y erizado con detalles de física y matemática* (Idem).

8) El cervell ens enganya. Açò és més que un tòpic en neurociència fins el punt de ser el títol d'un famós llibre de divulgació (Rubia 2010) al respecte. Ara bé, a qui enganya el cervell? A un subjecte que no existeix? Hom pot dir que en realitat, dir que el cervell ens enganya és un metàfora per a dir que una funció cerebral enganya a altra funció cerebral. Però és que si això passa, cal un dualisme dins del propi cervell que separa la seva part conscient de la part que no ho és per a que aquésta enganye a aquélla.

Anem ara una mica més lluny: no hi ha cap model actual ern la neurociència que ens permeta reduir ni els estats conscients en general ni la memòria amb estats cerebrals concrets (Damasio 2006 121-126; Llinás 2002 201-208), no se localitzen en cap regió cerebral sinó que són fruit de la complexitat de l'encèfal. Fins i tot defensors de la localització de la memòria (Koch, Quian y Fried

2013) reconeixen que és poc probable que es pugui associar un reduït grup de neurones a un concepte (2013 21) i que tal hipòtesi seria *muy difícil sino imposible de verificar*. Berkovitch i Romijn (Gaona 2012 343-344; Van Lommel 2012 244, 310) van calcular la dificultat de que el cervell pugui memoritzar al ritme que ho fa en base a l'actual neurociència. Voldria afegir el curiós efecte delay-and-antedating (Van Lommel 2004 8; Wolf 1989; Dennet 1993 155) o el fet que poguem anticipar (Mossbridge 2012 6-14) 10 segons¹⁸ abans que ocórrega, un succés negatiu- Si el naturalisme no pot explicar la consciència¹⁹, per qué posar-se a fer epistemologies naturalistes? Pot ser haguem de *considerar la posibilidad de que nuestra inteligencia pudiera requerir algún tipo de acto divino* (Penrose 2007 160); però més important és ara adonar-se que, o bé situem la consciència fora de l'explicació naturalista (la qual cosa és un dualisme) i admetem que la consciència no pertany a la natura, o bé situem la consciència com a dada fonamental i mirem de trobar el món i la natura arran d'aquesta. En ambdós cassos tenim un dualisme psicofísic que sumar als lògic, ontològic i epistemològic, vegem els pros i els contres de diferents ontologies per a fer filosofia de la natura.

4. Cap a una filosofia de la natura

Des del meu modest punt de vista, podem triar entre una ontologia de baix cap amunt, d'encuny emergentista on, des de l'àtom, arribem a la societat, la consciència i la cultura; o una altra de dalt cap avall o partint de la consciència mirem de trobar el món. La filosofia de la natura es pot beneficiar, creiem, des d'ambdós punts de vista.

4.1. Ontologies de baix cap amunt

A) Naturalisme

Atesa la relació entre el naturalisme i el materialisme que tractaré després, em centraré ací en la possibilitat de que la natura pugui explicar-se ella mateixa; que no sols siga la resposta (Wagensberg 2002) sinó que siga l'única resposta. Des de l'àtom fins la cultura passant per la vida i la consciència, el naturalisme filosòfic presenta els diferents nivells ontològics que hi ha com a sistemes emergents en base a la natura. Naturalment, cal assolir el realisme ingenu com a epistemologia vàlida: el món està ahí fora i està fet de forma que, la meua consciència, que és un sistema emergent arran la natura, el pugui conèixer tal qual és.

Diria que la filosofia predominant del segle XXI és la del naturalisme i el cientisme. Quan hom agafa una manual de història de la filosofia, sembla que aquesta s'atura al postmodernisme, però jo m'atreveria a dir que alguns dels filòsofs més mediàtics pensaren que la ciència descobreix la realitat talí com és i que la filosofia sols ha de reflexionar sobre allò que la ciència natural ja ens proporciona. És com si el realisme ingenu obviara 2000 anys de història del pensament, donara per bona l'ontologia materialista i naturalista i mai s'haguera pres seriosament els problemes del relativisme o l'escepticisme (Sádaba,2002; Sokal i Bricmond 2008). Opine que, sols si hom no se pren de debò els problemes del coneixement i la realitat, pot pronunciar-se a favor del naturalisme. Amb tot aquesta és una filosofia amb molts seguidors per presentar alguns avantatges: a) La coincidència amb el sentit comú, b) La possibilitat d'aprofitar el rotund èxit de la ciència natural i c) Eliminar el subjecte de la ciència o reintroduir-lo com un epifenòmen o una propietat emergent. De fet, comença a abundar la

18 En metaanàlisi. L'estudi parla de que és el cos qui reacciona, però evidentment el conscient pot medir eixos canvis. Aquesta anomalia, ben documentada, qüestiona de raíl l'efecte Libet.

19 El propi Dennett sembla assolir que llur explicació de la consciència equival a escapar-se de llur tarannà problemàtic (1993 280-281; 454-455).

literatura filosòfica sobre neurofilosofia. En efecte, avui es parla amb suma facilitat de neuroètica, neuroteologia, neuropolítica, neuroeconomia. Una visió ambiciosa de la neuroètica la tenim en Neil Levy (2008) per a qui tal disciplina no sols és necessària per a poder donar respostes a assumptes ètics, sinó també a filosòfics en general, en especial els referents a la racionalitat en general. Contra aquesta versió fundant de la filosofia en termes de neurociència per a la qual, segons pareix, no se necessita fonamentació epistemològica, està l'escepticisme de Klein (2010 2-6) segons el qual convé no pensar que la neuroètica proporciona l'única clau per a qüestions ni tan sols concretes com ara la bioètica. De fet, Schleim y Walter (2008 56-61) no ofereixen contingut per a l'ètica en clau cerebral més enllà de l'emotivisme. Tampoc la versió de Churchland (2011) va molt més enllà. Si de filosofia en general parlem, entenent aquesta com un furgar en la consciència com hem vist al punt 1, tant Roth (2002 21) com Pauen (2002 64) concedeixen que no tenim un bon model neuronal d'aquesta. Una perspectiva emergentista de la biologia, permetria lleis naturals en allò viu que no se reduïren a les lleis de la física o la química com ja hem comentat. Però, un sistema emergent, com també hem vist, ha de permetre que s'assenyalen amb precisió els processos d'interacció entre els elements d'un sistema i llurs propietats emergents alhora que deu mostrar-se consistent amb les nocions de succés i estat típics de les ciències. Encara que concedim que açò és possible en l'àmbit de la biologia, és igualment possible a l'àmbit de les neurociències quan aquestes miren d'explicar la consciència? El propi Ferrater Mora (1986 197) recull la idea de Fechner de que si allò psíquic-espiritual no pot derivar-se d'allò material és perquè el primer desborda incessament el segon. Més enllà va el mateix Bunge qui reconeix que manquem una teoria materialista general de la ment (2011 44) o que *el materialismo emergentista (...) no resuelve el problema mente-cuerpo de una vez por todas. Éste es uno de los grandes problemas científico-filosóficos que, presumiblemente, mantendrá ocupada a la humanidad mientras ésta exista* (Bunge 1981 121). Fins i tot Dennett pareix concedir que llur explicació de la consciència es recolza en una concepció incompleta o ad hoc de la mateixa (1993 280-281, 454-455). Si el materialisme emergentista no soluciona adientment l'emergència de la consciència i, a més, de la cultura, no és menys cert que perd, respecte al monisme físicista, la virtut de la senzillesa donant lloc a un pluralisme reconegut per Ferrater Mora (1986 55-57) o, si més no, a una sèrie de nivells (Bunge 1981 44-45). El monisme emergentista pot conduir a un pluralisme molt ampli fins el punt que hi ha qui empra la noció d'emergència ontològica per a reintroduir Déu com a l'emergència més elevada de l'univers (Peacocke 2010 en especial 265-278). Així, per exemple, parlant

in terms of emergent monism. The world is a hierarchy of interlocking complex systems (...) [which] have a determinative effect, an exercising therefore of causal powers, on their components - a whole-part influence (...). The wholes and parts are intimately interlocked regarding their properties, and so in the very existence that a creator God gives them (idem 265).

Amb tot, la pitjor crítica a l'emergentisme la trobem a Beorlegui (2006 26, 39) quan se'ns adverteix que l'emergentisme sense explicacions addicionals de com se produeix l'emergència és una mera constatació del fet de l'emergència. Tal explicació pertany a la filosofia, però caben moltes propostes filosòfiques: des d'atribuir-ho a l'atzar fins a vore ahí la intervenció de Déu com a fonament del món (Idem 39).

No sembla que el naturalisme siga una bona filosofia, però pot ser també tinga problemes per a ser una filosofia de la natura. Si entenem la natura com els diferents nivells ontològics que emergeixen arran la matèria i no com a fenòmens de consciència, aleshores arrossegarem a la filosofia de la natura, els mateixos problemes que té el materialisme en tant que ontologia; vegem-ho.

B) Materialisme i llurs problemes

Deixar en mà del naturalisme la filosofia de la natura suposa, en certa manera, una renúncia filosòfica. Correspon, en certa manera, a la idea de la filosofia del positivisme lògic per al qual la filosofia únicament devia reconstruir racionalment allò que la ciència natural ens proporciona. Opine que la neurofilosofia on veig a autors com ara Dennett, els Churchland, etc. s'ajusta a aquesta renúncia. El naturalisme en filosofia, guarda estretes relacions amb el realisme ingenu, el monisme fiscalista o el cientisme, la qual epistemologia pretén que no sols la ciència és l'única font correcta de coneixement sinó que ens anirà donant totes les respostes de forma definitiva... la qual cosa sembla difícilment compatible amb la idea de que la ciència no ens proporciona pas la realitat sinó models d'ella. Amb tot, amb el que més relació guarda, al meu parer, el naturalisme en filosofia és amb el materialisme.

Com hem vist adés, opinem que un materialista, naturalista o realista ingenu deu acceptar, almenys, tres dualismes que se'n surten del seu plantejament ontològic; també hem vist com la consciència té un mal casament amb aquestes formes de fer metafísica i que la pròpia noció d'emergència, que mira de resoldre aquestos problemes, és ontològicament compromesa; però el que cal exposar és que el materialisme (que considerem l'ontologia més relacionada amb realismes ingenus i naturalismes) no és una metafísica neutra. Dit d'una altra manera, no és així que el naturalisme abandone els assumptes metafísics per irresolubles o pseudoproblemàtics, sinó que opta per una ontologia determinada que ni és necessària ni suficient, segons el nostre punt de vista, per a explicar el món o per a fer filosofia de la natura.

El materialisme no sols té problemes a priori com els exposats en el tercer apartat, també té una sèrie de problemes des d'allò més gran fins a allò més petit que només enumerarem:

i) Les coincidències còsmiques en base a lleis i constants sense les quals l'univers i la vida no hagueren pogut existir apunten a la necessitat de triar entre el multivers (Ortega y Gasset 1981 51-ss) o Dèu (Rees i Gribbin 1991; Davies 1983 164-176; 2007: 14-15, 21, 44, 122, 142-148, 162-164, 232-260, 280-283)

ii) No sabem per qué hi ha univers i no no res. En l'actualitat hi ha models com el de Krauss (2012) que miren d'explicar, forçant la ciència més enllà del que un bon empirista podria acceptar com a límit de la ciència (Bojowald 2010 155-160), com l'univers s'ha creat arran del no ésser. Però el propi Krauss ens avisa que aquest no ésser *és tant físic com el quelcom* (Krauss 2012 xiv) i que pot ser mesurat (Idem 151-153). Probablement el cosmòleg confon *buit* i *no ésser*, provocant la indignació d'algun heideggerià.

iii) Hi ha l'opinió (Brunander 2007; Llorens 2012a; Ginobili 2007; Campbell y Scott 2005) de qué la selecció natural com a causa de l'evolució és un idea circular i per tant no vàlida. L'explanans (que hi ha espècies millor adaptades) està inclòs a l'explanandum (que hi ha espècies que han durat fins a una determinada data) si admetem que sobreviuen els més adaptats (Glymour 2006 387-389). Hom pot eliminar la circularitat si es distingeix entre els que estan millor adaptats i els que aconsegueixen reproduir-se; de forma que els millor adaptats tingueren més possibilitats de sobreviure i reproduir-se. Així de dir:

The usual story is this: Darwin's PNS was described, in the last two editions of *On the Origin of Species*, as the principle of the survival of the fittest:3 'Only the fittest survive' (to reproduce creatures like themselves). If the fittest are defined as those who survive to reproduce their kind, then Darwinism becomes an uninteresting tautology: Who survive? Those who are most fit. Who are most fit? Those who survive (Campbell i Scott 2005 674).

Pasaríem a dir que *If a is better adapted (more fit) than b in environment E, then (probably) a will have more (sufficiently similar) offspring than b in E* (ídem 675).

Però això sols és una solució temporal: En primer lloc, en quina mesura podem dir que un ésser viu està millor adaptat si no sobreviu? En que còrrega més? Tinga més èxit aconseguint nodrir-se? És això ontològicament *bo*? Pot ser millor (més bo) si no se sap que és bo? Només podem dir amb certesa que els ésser vius estan millor adaptats si sobreviuen... si estan. Però no és això el que volíem explicar: per qué hi ha aquestes espècies en aquesta data determinada? L'explicació quedaria en què hi ha aquestes espècies se poden reproduir i seguir estant... si un espècie està és fàcil que estiga (Campbell y Scott 2005 683-684, 585-692).

iv) La teoria de cordes que sembla reconciliar físiques quàntica i relativista sembla un intent matemàtic (Davies & Gribbin 2007 21, 253-257) de posar números, constants i incògnites per a quadrar d'alguna manera les contrarietats teòriques que apareixen en la física fonamental. El propi Hawking (2002 54) ens adverteix açò sobre les dimensions addicionals que necessita la teoria de cordes per a funcionar:

Debo decir que, personalmente, me he resistido a creer en dimensiones adicionales. Pero como soy un positivista, la pregunta "¿existen realmente dimensiones adicionales?" no tiene ningún significado para mí. Todo lo que podemos preguntar es si los modelos matemáticos con dimensiones adicionales proporcionan una buena descripción del universo.

Deixe per a altra ocasió, els problemes que se'n deriven de fer ontologia arran els enunciats i experiments corroboradors de la física quàntica; se n'ha escrit ja suficient i sovint hi ha el debat de si tal interpretació és o no extrapolable a la filosofia. Crec que amb el que he enumerat hi ha prou per a exposar els límits del materialisme com a metafísica, algun eventual lector sabrà agrair-m'ho.

4.2. Ontologies de dalt cap avall

C) El món descobert com a noema: fenomenologia i llurs problemes

En 3 ja hem esbossat que una ontologia de la natura entesa de dalt cap avall, suposa ficar la consciència com a dada principal de la realitat. En aquest sentit, aquesta metafísica és un fenomenologia atés que aquesta "furga" en la consciència com a mètode filosòfic. Ara hauríem de contestar la pregunta que ens féiem al principi: hom pot fer filosofia de la natura des de la fenomenologia? A les pàgines 4, 5 i 6 ja hem respost que sí: per a una fenomenòloga o fenomenòleg no hi ha altra manera de procedir.

Els avantatges d'aquesta filosofia és que els problemes associats a la matèria, el canvi, el temps, la causalitat... queden difuminats en la mesura en què hi ha una renúncia explícita a la *cosa en sí* fora de l'experiència i en la mesura en què aquells poden ser tematitzats com a idees que empra la consciència per a ordenar els fenòmens. Resten dos problemes: com recuperar el món i què és la pròpia consciència en sí. Sobre aquests dos problemes hi ha prou literatura filosòfica: l'aportació fonamental de Husserl fou emfatitzar el tarannà obert al món de la consciència a més de l'estudi d'aquesta en sí.

Aquesta forma de procedir és, al meu parer, dualista en el sentit psicofísic de l'expressió; dubte molt que la majoria de fenomenòlegs acceptara aquesta asseveració, però nosaltres no som necessàriament fenomenòlegs: el que ens interessa és una forma d'ubicar els fenòmens naturals en la consciència. Per a fer això cal separar, d'alguna forma, consciència i natura i això ho entendrem

com una mena de dualisme psicofísic.

Naturalment se poden esgrimir raons ben construïdes contra el dualisme psicofísic. El poderós desenvolupament de la neurociència sembla proporcionar evidències que avalen la reducció de la ment a la i la consciència la cervell i òrgans similars (2008 2) tot i la dificultat per a explicar aquella en base a aquest (Roth 2002 21; Pauen 2002 64; Bunge 1981 121; Ferrater Mora 1986 197). En concret m'agradaria considerar sis arguments de diferent fortalesa:

i) Diferents patologies i experiments relacionats han mostrat com l'escissió d'hemisferis cerebrals, dona lloc a dos centres independents de consciència (Rubia 2010 290-304; Ferris 1993 74-80).

ii) L'acció d'una substància independent com l'ànima lliure sobre un cos que obeeix les lleis materials suposaria una aportació d'energia a l'univers que violaria la segona llei de la termodinàmica.

iii) Cóm és possible que una substància independent com l'ànima dona ordres a una afecció (el cos) d'altra substància independent (el món físic) si és que ambdues substàncies són realment independents?

iv) La guillotina d'Ockham aconsella reduir el número de substàncies al món. Per a qué necessitem una consciència dualista?

v) El naturalisme explica com l'evolució ens va fer dualistes.

vi) L'emergentisme, explicat adés, pot salvar les dificultats d'un monisme fiscalista extrem sense la necessitat de recórrer a una realitat conscient independent.

Preferim deixar les crítiques a l'aire i no comentar-les excepte pel que fa a iii). El vell problema de la interacció cartesiana entre cos i ànima és el més fort amb què es troba el dualisme psicofísic. Una consciència desvinculada per complet dels fenòmens no hauria de tindre cap tipus de *causació mental*, que és tret important de l'ontologia de dalt cap avall. Tal volta un dualisme psicofísic pur no tinga cap solució a aquest assumpte. Pot ser considerar la realitat com a informació siga un alternativa.

D) Hermenèutica i informació

Si la realitat se'ns presenta a la consciència (Stapp 2010 113-116) en tant que informació, podem considerar el món com a text? Per a que això pugua ser possible i augurar un futur de l'hermenèutica a la filosofia de la natura, cal que la informació, que sembla present com a constant en cada estrat de realitat de l'univers (Lloyd 2010 96-103), no sols se'ns presente de forma sintàctica, és a dir, com una mena de codificació a l'estil de l'ADN; sinó també de forma semàntica, és a dir, amb significat. Això permet un més que interessant panorama: si hi ha informació semàntica a l'univers, això no sols permet fer ontologies de dalt cap avall, sinó que ho aconsella i, fins i tot, com hem vist adés, permet parlar de Dèu (Peacocke 2010 265-278) com a principi semàntic holístic.

Introduint la consciència, la consciència còsmica i, qui sap si la consciència divina a la natura com a principi emergent total, tal volta puguem fer dues coses igualment interessants: la primera és superar el problema de Descartes sobre la interacció, ja que, el suggerit per la teoria de la informació ací exposada, és un dualisme ben atemperat. La segona és la possibilitat d'establir ponts entre la teologia i l'espiritualitat amb la cosmologia de tarannà filosòfic, altament especulativa, això sí.

E) Un nou monisme?

Front l'opció de proposar a Dèu o la consciència com a principi integrador de la informació als cosmos, està la de suggerir que tota la realitat és conscient. Des de l'àtom fins la consciència i la consciència en cada partícula. És una versió més clàssica i atrevida alhora del que hem vist en *D*). Se sol recórrer a Spinoza com a presentador de la possibilitat de que Dèu i la natura foren el mateix i que, dels infinits atributs d'aquest, la consciència i l'extensió (tret de la matèria) en són dos destacables.

No és massa inconsistent amb un punt de vista materialista: al cap i a la fi, un materialista ha de concedir que aquest és un univers on hi ha consciència. Enlloc de proposar una complicada noció com l'emergència per a explicar-la, per què no suposar que totes les coses materials són d'alguna manera conscients? Diríem que un gos és conscient... una granota... una ameba... un termòmetre (Roseblum y Kuttner 2010 218-220)?

El pansiquisme seria un monisme (Ward 2010 282-300) a la inversa, seria una negació del dualisme consciència-món, atorgant la primacia ontològica a aquélla. Un dels darrers científics en sumar-se és, sorprenentment Christof Koch; no gensmenys que el principal col·laborador de Francis Crick qui, paradòxicament, va ser reconegut per tot arreu en afirmar que el cervell era la causa de la ment, la consciència i tota subjectivitat.

5. Conclusions

Krauss equipara el no ésser amb el buit, Monod va parlar d'atzar i necessitat per a explicar la vida, Hawking assegura que Déu no existeix, Penrose parla de cicles de temps adés del Big Bang, Davies opina que la matèria és un mite. Hom parla de causalitat i probabilitat, d'espai i de temps, d'emergència i reducció... i un bon etcètera. Totes aquestes qüestions criden a la necessitat d'una filosofia de la natura. Aquesta no ha de ser necessàriament naturalista. Hem exposat els avantatges i problemes de les metafísiques materialistes i dualistes. Al nostre parer, el dualisme i la consideració de la consciència com a centre fonamental de l'ontologia facilita el tractament d'algunes aquestes qüestions en tant en quant les considera com una manera d'ordenar els fenòmens en base a idees i no com a entitats empíriques: per exemple, el temps o la causalitat, ja no són problemàtics ja que són idees de tipus b).

BIBLIOGRAFIA

- Beorlegui, C. "Los emergentismos sistémicos: un modelo fructífero para el problema mente-cuerpo", *Pensamiento* 62/234 (2006): 391-439.
- Bojowald, M. *Antes del Big Bang*. Barcelona: Debate, 2010.
- Brandon, Robert N. "Does Biology Have Laws? The Experimental Evidence", *Philosophy of Science* 64. (1997): 444-457.
- Brunnander, B. "What Is Natural Selection", *Springer. Biology and Philosophy* 1/11 (2007): 231-246.
- Bunge, M. *El Problema Mente-Cerebro*. Madrid: Tecnos, 2011.
- *La Ciencia, su método y su filosofía*. Buenos Aires: Siglo Veinte, 1988.
- *Materialismo y Ciencia*. Barcelona: Ariel, 1981.
- Campbell, R. & Scott, J. "The Structure of Evolution by Natural Selection", *Biology and Philosophy* 20/1 (2005): 673-696.
- Chalmers, D. "Facing Up to the Problem of Consciousness", en *Journal of Consciousness Studies* 2/3 (1995): 200-219.

- Churchland, P. S. *Braintrust. What Neuroscience Can Tell Us about Morality*. New Jersey: Princeton University Press, 2011.
- Davies, P. *God & the New Physics*. New York: Simon & Schuster Paperbacks, 1983.
- y Gribbin, J.: *The Matter Myth*. New York: Simon & Schuster Paperbacks, 2007.
- y Gregersen, N.H.: *Information and the Nature of Reality. From Physics to Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Damasio, A. “Creación Cerebral de la Mente”, *Investigación y Ciencia* 1/28 (2000): 67-72.
- El Error de Descartes*. Barcelona: Crítica, 1996/2006.
- Dennett, Daniel “Facing Backwards on the Problem of Consciousness”, *Journal of Consciousness Studies* 3/1 (1996): 4-6 .
- Consciousness explained*. Londres: Penguin, 1993.
- La Evolución de la Libertad*. Barcelona: Paidós, 2004.
- La Libertad de Acción*. Barcelona: Gedisa, 2000.
- La Peligrosa Idea de Darwin*. Barcelona: Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 1999.
- Descartes, R. *Discurs del Mètode*. Barcelona: Edicions 62, 2007.
- Dobzhansky, Theodosius “Nothing in Biology Makes Sense Except in the Light of Evolution”, *The American Biology Teacher* 35/03 (1973): 125-129.
- Ferrater Mora, J. *El Ser y el Sentido*. Madrid: Revista de Occidente, 1967.
- El Ser y la Muerte*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1986.
- La Filosofía Actual*. Madrid: Alianza, 1969.
- Ferris, T. *El Firmamento de la Mente*. Madrid: Acento, 1993.
- Fisette, D. "La Fenomenología frente al Problema del Déficit en la Explicación de la Conciencia". *Filosofía y Realidad Virtual*, Moreno, C. (eds.). Zaragoza: PUZ, 2007. 107-121.
- Gaona, J.M. *Al Otro Lado del Túnel*. Madrid: La Esfera de los Libros, 2012.
- Gazzaniga, M. S. *Human. The Science behind what Makes Us Unique*. New York: HarperCollins, 2008.
- Ginobili, S. “Hay lo que Queda. Sobre la Presunta Tautologíca de la Teoría de la Selección Natural”, *Análisis Filosófico* 27/1 (2007): 75-89.
- Glymour, B. “Wayward Modelling: Population Genetics and Natural Selection”, *Philosophy of Science* 73/10 (2006): 369–389.
- Gribbin, J. y Rees, M. *Coincidencias Cómicas*. Madrid: Pirámide, 1991.
- Hawking, S. *Historia del Tiempo*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1992.
- El Universo en una Cáscara de Nuez*. Barcelona: Crítica, 2002.
- Heidegger, M. *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Taurus, 1959.
- El Concepto de Tiempo*. Madrid: Trotta, 2011.
- Husserl, E. *Meditaciones Cartesianas*, Madrid, Tecnos, 2002.
- Problemas Fundamentales de la Fenomenología*. Madrid: Alianza, 1994.
- Jou, D. *Matèria i Materialisme*, Barcelona: La Magrana, 1998.
- Kant, I. *Crítica de la Razón Pura*. Librodot.com, 2013.
- Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Madrid: Espasa-Calpe, 1990.
- Koch et al.: “El Archivo de la Memoria”, *Investigación y Ciencia* 439/4 (2013): 18-23.
- Kelly, E.F. & Kelly E.W. *Irreducible Mind*. New York: Rowman & Littlefield, 2010.
- Klein, E. “Is There Need for Clinical Neuroskepticism?” *Neuroethics* 2/2 (2010): 2-9.
- Klemm, W.R. “Free Will Debates: Simple Experiments Are Not So Simple”, *Advances in Cognitive*

Psychology 1/6 (2010): 47-65.

Krauss, L.M. *A Universe from Nothing*. New York: Free Press, 2012.

Lederman, L. *La Partícula Divina*, Barcelona: Crítica, 2009..

Levy, N. "Introducing Neuroethics", *Neuroethics* 1/1 (2008): 1-8.

Llinás, R. *El cerebro y el Mito del Yo*, Bogotá: Norma, 2002.

Llorens, Ò. "El Error Como Garantía Ontológica", *Eikasia: Revista de Filosofía* 4/24 (2009): 201-214.

—"Hacia una Metafísica Mínima". *La Filosofía Primera*, Murillo, I. (ed.). Madrid: Diálogo Filosófico, 2012. 811-813.

—"La Circular Idea de Darwin", en Casaban i Serra (eds.) *II Congrés Català de Filosofia*. Sueca: Afers-Universitat de València, 2012.

—"Raons per la Raó". *XVIIIè Congrés Valencià de Filosofia*, Casaban (ed.). València: Universitat de València-Universitat Jaume I, 2012. 449-462.

—"Reflexiones Cartesianas a Propósito de The Matrix". *Filosofía y Realidad Virtual*, Moreno, C. Et al (eds.). Zaragoza: PUZ, 2007. 403-415.

Lloyd, S. "The Computational Universe". *Information and the Nature of Reality. From Physics to Metaphysics*, Davies, P. y Gregersen, N.H. (eds.). Cambridge, 2010, Cambridge University Press. 92-103.

Longair, M. *Los Orígenes del Universo*, Madrid: Alianza. 1992.

Martínez-Freire, P. F. "Aproximaciones Científicas al Problema de la Conciencia". *Fronteras de la Filosofía*, Murillo, I. (ed.). Madrid: Diálogo Filosófico, 2000. 181-197.

Mele, A. *Autonomous Agents*. New York: Oxford University Press, 1995.

—*Free Will and Luck*. New York: Oxford University Press, 2006.

Mossbridge, J. et al "Predictive physiological anticipation preceding seemingly unpredictable stimuli: a meta-analysis". *Front. Psychology* 3/390 (2012): 1-18.

Moya, C. J. "Llibertat i Neurociència". *II Congrés Català de Filosofia*, Casaban i Serra (eds.). Sueca: Afers-Universitat de València, 2012. 73-83.

Murillo, J.I. y Giménez-Amaya, J.M. "Tiempo, Conciencia y Libertad: Consideraciones en torno a los Experimentos de B. Libet y Colaboradores". *Acta Philosophica* 11/17 (2008): 291-306.

Ortega y Gasset, J. *¿Qué es Filosofía?* Madrid: Tecnos, 1981.

Parkinson, G.H.R. *La Teoría del Significado*. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.

Pasinato, L. "Hacia una Nueva Interpretación de los Experimentos de Libet: Refutando la Idea de una Conciencia Inútil". *XIXè Congrés Valencià de Filosofia*, Casaban (ed.). València: Universitat de València-Universitat Jaume I, 2012. 185-198.

Pauen, M. "Cerebro y Libre Albedrío". *Mente y Cerebro* 2/1 (2002): 64-70.

Peacocke, A. "The Sciences of Complexity: a New Theological Source?". *Information and the Nature of Reality. From Physics to Metaphysics*, Davies, P. y Gregersen, N.H. (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 249-281.

Penrose, R. *Ciclos del Tiempo*, Barcelona: Debolsillo, 2011.

—*La Nueva Mente del Emperador*. Barcelona: Mondadori, 1991.

—*Las Sombras de la Mente*. Barcelona: Crítica, 2007..

Pérez Herranz, F.M. "Llamando a las Puertas del Universo", *Eikasia: Revista de Filosofía. Filosofía de la Naturaleza*. 1/54 (2014): 181-205.

Platón *Fedón*, Barcelona: Edicomunicación, 1999.

—*La República*, Madrid: Alianza, 1999.

- Popescu, S. “Weak Measurements Just Got Stronger”, *Physics* 2/32 (2009): 1-3.
- Rimpoché, S. *El Libro Tibetano de la Vida y de la Muerte*. Barcelona: Urano, 2006.
- Rosenblum, B. y Kuttner, F. *El Enigma Cuántico*. Barcelona: Tusquets, 2010.
- Roth, G. “Bases Nerviosas de la Conciencia”, *Mente y Cerebro* 11/1 (2002): 12-21.
- Rubia, F. J. *El Cerebro nos Engaña*. Madrid: Booket, 2010.
- Ruiz-Lapuente, P. *El Enigma de la Realidad. Las Entidades de la Física de Aristóteles a Einstein*. Barcelona: Gedisa, 2011.
- Sádaba, J. *La Filosofía Contada con Sencillez*. Madrid: Maeva, 2002.
- Schleim, S. y Walter, H.: “Neuroética. Las Técnicas de Formación de Imagen Inducen la Sospecha de que Nuestros Juicios Morales Podrían Fundarse en Intuiciones Emocionales Más que en Procesos Racionales”, *Mente y Cerebro*, 1/32 (2008): 56-61.
- Sober, Elliott *Filosofía de la Biología*. Madrid: Alianza, 1996.
- Sokal, A. y Bricmond, J. *Imposturas Intelectuales*. Barcelona: Paidós, 2008.
- Stapp, H. “Minds and Values in the Quantum Universe”. *Information and the Nature of Reality. From Physics to Metaphysics*, Davies, P. y Gregersen, N.H. (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 104-120.
- Van Lommel, P. “Brain Death and Disorders of Consciousness”. Machado, C. and Shewmon, D.A. (eds.). *Advances in Experimental Medicine and Biology*. (2004): 550: 115-132.
- Consciencia Más Allá de la Vida*, Girona: Atalanta, 2012.
- Wagensberg, J. *Si la Naturaleza es la respuesta, ¿cuál era la pregunta?*. Barcelona: Tusquets, 2002.
- Ward, K. “God as the Ultimate Informational Principle”. *Information and the Nature of Reality. From Physics to Metaphysics*, Davies, P. y Gregersen, N.H. (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 282-300.
- Werbos, P.J. & Dolmatova, L. “The Backwards-Time Interpretation of Quantum Mechanics - Revisited with Experiment” (2000): 1-59. Recuperado de <http://arxiv.org/abs/quantph/0008036>.
- Wolf, F.A. “On the Quantum Physical Theory of Subjective Antedating” *Journal of Theoretical Biology* 136/1 (1989): 13-19.
- Yoon-Ho Kim, R. et al. “A Delayed Choice Quantum Eraser”, *PACS* 65/3 (1999): 1-4.
- Zubiri, Xavier *Sobre la Realidad*. Madrid: Alianza, 2001.

RECONOCIMIENTO RECÍPROCO Y PERSONA MORAL

Pablo Aguayo Westwood
Facultad de Derecho
Universidad de Chile

Abstract: I present a general approach to the debate between the "identity politics" and "politics of distribution" in order to argue that Rawls's conception of distributive justice goes beyond to allocative justice and it is enough to face the claims of recognition. Then I show that under Rawls's interpretation of distributive justice Fraser's point of view has no basis in so far as she confuses "allocative justice" with "distributive justice". Fraser not only limits Rawls's conception of primary goods to strictly economic factors, but also she does not grasp the moral perspective of the Rawlsian project. Finally I try to develop a liberal conception to face the demands of recognition. To get this aim, I will put more attention to the Rawls's notions about redress and self-respect.

Keywords: recognition, redistribution, allocative justice, distributive justice, principle of redress, self-esteem, self-respect.

§ 0. Introducción

En esta artículo presento una aproximación general al debate entre las demandas de reconocimiento y las políticas de distribución con la finalidad de defender la tesis según la cual la concepción rawlsiana de la justicia distributiva va más allá de los márgenes de la mera justicia asignativa y, a su vez, ofrece suficientes recursos argumentativos para enfrentar las demandas y luchas por el reconocimiento. Propondré que esta tesis no hace sino rescatar los aspectos morales de su programa filosófico, entendido como un proyecto de fundamentación moral de las prácticas sociales (Cf. Rawls 1958 169-170). Mi interpretación descansa en la idea según la cual los recursos económicos y la riqueza no agotan la concepción rawlsiana de los bienes primarios, que junto a la noción de la estructura básica de la sociedad, constituyen la base de su comprensión de la justicia distributiva (Cf. Kukathas & Petit 1990 63-68 y Rawls 2001 50-51) Defenderé que bajo la idea de una distribución equitativa de los bienes primarios es posible considerar otros bienes sociales aparte de los económicos (principalmente el autorespeto) e incluir las demandas por las que diferentes grupos y actores sociales luchan por su reconocimiento. La factibilidad con la cual mi interpretación de la filosofía moral de Rawls logra dar cuenta de estas demandas es algo que se verá en el transcurso de mi argumentación. Teniendo lo anterior a la vista, en mi lectura de Rawls tomarán fuerza las nociones de reconocimiento recíproco, las bases sociales del autorrespeto, así como también el sentido de la justicia (Cf. Rawls 1963) y el principio de compensación/reparación (Cf. Rawls 1968 62-68 y 1971 100-101).

Mi trabajo se estructura del siguiente modo: en primer lugar contextualizaré el debate entre liberales y comunitaristas bajo el eslogan "el individuo frente a la comunidad" para resaltar la crítica estándar al liberalismo por ser "ciego a las diferencias"¹ y al hecho de no considerar seriamente las demandas de

¹ Para autores como Taylor la idea de un liberalismo ciego a las diferencias no haría sino homogeneizar la diferencia. Para Taylor el liberalismo ciego a las diferencias "negates identity by forcing people into a homogeneous mold that is untrue to them" (Cf. 1992 43). Por mi parte creo que el punto gravitante es la falta de comprensión por parte de los críticos al liberalismo "ciego a la diferencia" respecto a que esta disposición, reflejada por ejemplo en la idea rawlsiana del velo de la

reconocimiento. Posteriormente mostraré que bajo uno de los pilares de la crítica al paradigma liberal distributivo, a saber, la comprensión de la justicia distributiva como “reparto de recursos económicos y riqueza” (Fraser/Honneth 2003 7, 10-11 y 50), subyace no solo una confusión entre las nociones de “allocative justice” y “distributive justice”², sino que sobre todo una falta de comprensión de su programa filosófico tomado en su conjunto. Finalmente, a partir de la identificación de dicha confusión propondré que mi interpretación de la filosofía moral de Rawls permite defender una concepción liberal del reconocimiento recíproco sobre la base de la noción de autorrespeto y el principio de compensación/reparación (principle of redress)

§ 1. Liberalismo, los individuos, la comunidad y las comunidades

El liberalismo de la indiferencia

Es una crítica generalizada por parte del comunitarismo señalar que la tradición del pensamiento liberal ha centrado –en demasía– su preocupación por los individuos por sobre la comunidad en la que habitan. Lo anterior habría llevado al liberalismo a un entendimiento de los individuos esencialmente como sujetos de derechos y con un estatus moral independiente de cualquier tipo de relación con su entorno social. Dicha preocupación podría considerarse a su vez como una demostración de la indiferencia, e incluso de la negación, por parte del liberalismo respecto de la importancia de la sociedad. No sería esta última la responsable de insuflar a cada sujeto su dignidad, sino que se esta se supondría como dada. La tesis básica defendida por el comunitarismo frente al modelo liberal de igualdad ciudadanía –entendida como iguales derechos individuales– es que este resulta insuficiente para dar tratamiento a las demandas de identidad e igualdad. El argumento central que se esgrime para defender dicha tesis sostiene que el liberalismo de los derechos tiende a favorecer a las mayorías y a proponer como imparcial una concepción de la vida buena³. Ahora bien, todo esto es una visión muy general y simplista del asunto. Como la mayoría de las aproximaciones dicotomías a los problemas filosóficos, la dicotomía liberalismo-comunitarismo esta condenada a oscurecer el problema. Ni individuos frente a la comunidad, ni alianza frente al contrato. El asunto es más profundo y complejo.

ignorancia, es una cuestión procedimental para la determinación de los principios de la justicia que regulan la estructura básica de la sociedad y no un mecanismo para la creación de políticas públicas o practicas sociales específicas.

² Esta diferencia es explicitada por Rawls en “Distributive Justice: Some Addenda” 1968 54-55; *A Theory of Justice*, 1971 88-89, 517 y en *Justice as Fairness: A Restatement*: §14 “The Problem of Distributive Justice” 2001 50-51. Es en esta última obra donde Rawls es más enfático respecto a las consecuencia que conlleva no entender esta distinción, al respecto señala: The problem of distributive justice in justice as fairness is always this: how are the institutions of the basic structure to be regulated as one unified scheme of institutions so that a fair, efficient, and productive system of social cooperation can be maintained over time, from one generation to the next? Contrast this with the very different problem of how a given bundle of commodities is to be distributed, or allocated, among various individuals whose particular needs, desires, and preferences are known to us, and who have not cooperated in any way to produce those commodities. This second problem is that of allocative justice (...) We reject the idea of allocative justice as incompatible with the fundamental idea by which justice as fairness is organized: the idea of society as a fair system of social cooperation over time” (2001 50)

³ Para una exposición de esta tesis véase Taylor 1992. Una discusión crítica de la misma se encuentra en Raz: *Ethics in the Public Domain* capítulo 8, “Multiculturalism: A Liberal Perspective” 1994; Barry: *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, parte primera sección tercera: “The Dynamics of Identity: Assimilation, Acculturation and Difference” 2001; Loobuyck “Liberal multiculturalism” 2005; Lægaard: “On the prospect for a liberal theory of recognition” 2006; Goodin: “Liberal multiculturalism, protective and polyglot” 2006 y Maciel: “The future of liberal multiculturalism” 2013.

Resulta innegable que la individualidad de cada uno de nosotros se expresa de manera tal que evidencia la influencia de las prácticas sociales en las cuales participamos. En este sentido, la preocupación del liberalismo por la libertad individual exige también el reconocimiento de que un aspecto importante de este ideal consiste tanto en nuestra participación y permanencia en grupos distintivos con sus propias creencias y prácticas, así como también en la capacidad de tales grupos para prosperar. Entendido de este modo, el *liberalismo de la indiferencia* –como podríamos denominar a aquella concepción esbozada al inicio– solo sería una primera y tosca aproximación para enfrentar la cuestión de la relación entre los individuos y las comunidades, así como las problemáticas que surgen de esta relación. Cuestiones como la identidad, la diversidad y la comprensión de las diferentes formas de vida buena necesitan que avancemos más allá de tratamientos maniqueos.

El liberalismo de la tolerancia

Una segunda forma de enfrentar el asunto partiría por aceptar que el liberalismo sí considera y otorga importancia tanto a la comunidad en su conjunto, como a las diferentes comunidades en las cuales el sujeto participa (en términos de Rawls, tanto a la unión social en su conjunto, como a las diferentes uniones sociales particulares). La razón de lo anterior se basa en que ellas permitirían el desarrollo pleno de los individuos. Ahora bien, y asumiendo la tesis del pluralismo razonable en conjunción con el hecho de que la prosperidad de los planes de vida de los sujetos descansa en la estabilidad de la sociedad, resulta fundamental propiciar ciertas prácticas que permitan la normal convivencia entre dichos grupos y uniones sociales. Dado lo anterior, esta manera de enfrentar el asunto no puede sino comprometerse con una defensa de la tolerancia.

En términos generales el argumento de la tolerancia vendría a permitir que los diferentes grupos –entre ellos los grupos minoritarios– se conduzcan de la manera que deseen en la medida en que no interfieran en el normal desarrollo de la sociedad. Bajo esta perspectiva, de larga tradición liberal, no podríamos sino aceptar “una pluralidad de concepciones contrapuestas, e incluso inconmensurables, sobre el significado, el valor y el propósito de la vida buena” (Rawls 1985 225). Importante resulta destacar que para la gran mayoría de los defensores de esta posición, la importancia de la tolerancia no se basa en el valor positivo de la diversidad, sino más bien en condiciones de imparcialidad. Como varios autores lo han mostrado, dicha imparcialidad valorativa tendría como base una abstinencia epistémica⁴. En otras palabras, dado nuestra incapacidad para determinar la verdad o falsedad de una doctrina comprensiva, se sigue como conclusión que debemos respetar y tolerar todas aquellas formas de vida que se presenten como razonables y que sean a su vez capaces de defenderse en el espacio público.

Si bien el liberalismo de la tolerancia constituye un paso respecto del liberalismo de la indiferencia, este aún conserva ciertos elementos que podrían mantener en pie las críticas del comunitarismo y del multiculturalismo, como por ejemplo el defendido por Taylor en “The Politics of Recognition”. Para el liberalismo de la tolerancia resulta problemático que el Estado destine fondos públicos para financiar el desarrollo de ciertas prácticas constitutivas de ciertos grupos, y esto a pesar de que al mismo tiempo las personas que participan de estos grupos financian con sus impuestos el manteniendo

⁴ Cf. Joseph Raz “Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence” 1990, especialmente en páginas 4-5 y Fabienne Peter “Epistemic Foundations of Political Liberalism” 2013, especialmente en páginas 606-610).

de la cultura general. Como lo ha expresado Larry Siedentop en *La Democracia en Europa* – particularmente en el capítulo 10 “Europa, la cristiandad y el islam”– existe cierto temor por parte de algunos “liberales” a que ciertas comunidades lleguen a dominar el espacio público e impongan su concepción de vida buena. En este sentido, la vieja y popular idea de la superioridad moral de la cultura secular y democrática europea –por sobre otras formas culturales– ha llevado a ciertas prácticas que son, al menos, discutibles⁵.

Como sabemos Taylor señaló claramente que esta forma de liberalismo lleva adelante una política basada en la idea de la dignidad igualitaria. Así, quienes adoptan que los derechos individuales siempre deben ocupar el primer lugar, y que junto a las provisiones de no discriminación deben tener preferencias sobre las metas colectivas, representan lo que he denominado el *liberalismo de la tolerancia*. En esta línea podríamos identificar autores que como Dworkin caracterizaron a la sociedades liberales como aquellas que no adoptaban ninguna opinión particular acerca de los fines de la vida que deberían llevar adelante los individuos que componen la sociedad⁶. Esta abstinencia respecto a los compromisos sustantivos por parte esta forma de liberalismo estaría compensada por un fuerte compromiso procesal⁷.

El liberalismo de la no discriminación

Una tercera aproximación al asunto estaría caracterizada por una forma de liberalismo que reconoce como una cuestión fundamental el derecho a no ser discriminado por el tipo de vida buena que yo considere como la más razonable. En principio esta forma de enfrentar el asunto avanza un paso respecto al liberalismo de la tolerancia. El punto es sutil y quizás no sea capaz de mostrarlo a partir de la distinción analítica que estoy ofreciendo. La cuestión no es solo el hecho de reconocer a otros la posibilidad de participar de la sociedad en la medida en que sus formas de vida no interfieran en la cultura general, sino que establece que los principios generales que guían las prácticas sociales no pueden fundarse en ninguna concepción particular de vida buena. En la medida en que se establece un derecho individual contra la discriminación, ninguna consideración de raza, religión, origen étnico, género o preferencias sexuales puede considerarse como gravitante o determinante. Bajo un estricto régimen de no discriminación, “los servicios públicos de un país, su educación y sus ámbitos económico y políticos ya no están reservados para la mayoría, sino que son comunes a todos sus miembros en cuanto individuos” (Raz 1995 173). Este forma de liberalismo es también, como se suele decir, ciego a las diferencias.

⁵ Véase por ejemplo Javier Marotte “Velo Islamico: La diferencia cultural como factor de identidad” en Revista de Ciencia política, N°17 “Cultura y Política” en <http://www.revcienciapolitica.com.ar/num17art8.php> . Una discusión sobre el velo islámico puede verse también en Fraser 2003 41-42.

⁶ Cf. Dworkin: “Liberalism” en *Public and Private Morality*, 1978

⁷ Para una interesante crítica a este punto véase Ricoeur: “¿Es posible una teoría puramente procesal de la justicia? A propósito de *Teoría de la justicia* de John Rawls” en *Lo Justo* (1997 69-95). Esta concepción procedimental del liberalismo es también analizada y criticada por Ricoeur en *Caminos del reconocimiento*, particularmente en su tercer estudio “El reconocimiento mutuo” (2006 197-308).

Una aproximación liberal a la cuestión de la diferencia

Finalmente podemos pensar en una cuarta forma de liberalismo. Una característica de esta concepción liberal se distancia del liberalismo de la no discriminación en tanto rechaza el sesgo individualista de este último (Cf. Raz 1994 174). Bajo esta perspectiva resulta necesario que una sociedad reconozca no solo la igualdad y valor de las diferentes formas de vida que los “individuos” puedan tener, sino que debe reconocer la igualdad de todas las comunidades culturales estables que existen en ella. Bajo la concepción liberal ya no tendría sentido hablar de mayorías versus minorías. La razón de lo anterior es que se concibe a la sociedad en su conjunto como conformada por estas diferentes comunidades.

Ahora bien, y más allá de las diferencias que es posible reconocer en estas “actitudes” liberales frente a la cuestión del reconocimiento, resulta inevitable no percatarse del orden lexicográfico que ellas suponen. Incluso en la concepción liberal del multiculturalismo defendida por Raz, en la cual se reconocen tanto el derecho como la importancia de las comunidades y grupos minoritarios a autodefinirse y autodeterminarse, este derecho está supeditado a que dichos grupos ofrezcan las condiciones necesarias para que los individuos puedan desarrollarse y llevar adelante su plan de vida, incluyendo las herramientas necesarias para reconocer la posibilidad de llevar una vida mejor bajo otro esquema o doctrina comprensiva.

§ 2. ¿Redistribución o reconocimiento?

Como sabemos, en las últimas décadas el desarrollo de la filosofía ha estado caracterizado por numerosos “giros”. Por ejemplo “El giro lingüístico”, “El giro hermenéutico”, “El giro pragmático”, entre otros. Siguiendo a Honneth, podemos sostener que uno de los últimos –pero no por ello menos importante– es el “giro teórico hacia el reconocimiento” (Fraser/Honneth 2003 111). Dicho giro estaría justificado por las consideraciones que ya establecí en la primera parte de este artículo, a saber, la incapacidad del modelo liberal de distribución para dar cabida a las demandas de reconocimiento por parte de un número no despreciable de actores sociales. La tesis de autores como Charles Taylor, Iris Marion Young, Axel Honneth y Nancy Fraser, entre otros, es que bajo el marco impuesto por la gramática de la justicia distributiva resulta imposible hacerse cargo de dichas demandas y reivindicaciones.

La cuestión de la gramática no es menor, de hecho el subtítulo de la obra de Honneth *La lucha por el reconocimiento* lleva como subtítulo “la gramática moral de los conflictos sociales”. Pero no podemos obviar que una parte gravitante de la gramática está constituida por la semántica, es decir, por el estudio del significado relevante de los términos que constituyen un lenguaje. En este sentido, quiero mostrar que parte del rechazo a la gramática de la justicia distributiva por parte de los defensores de las políticas de la identidad y el reconocimiento se debe a una falta de comprensión de nociones fundamentales como la de “justicia distributiva”, al menos el uso que Rawls le da en el contexto del liberalismo igualitarista⁸.

⁸ Otra cuestión que queda pendiente aquí es la apropiación de la noción de reconocimiento por parte de los comunitaristas y multiculturalista, respecto a esto último el error radicaría en una interesada reconstrucción genealógica de su significado, reconstrucción que no me es posible discutir aquí. Una interesante aproximación a la noción del reconocimiento se encuentra en Paul Ricoeur *Caminos del reconocimiento* (2006).

Como afirma Christian Barry en su entrada “Redistribution” en la *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* “el uso del concepto de redistribución ha tendido a oscurecer más que a clarificar la verdadera naturaleza del desacuerdo sustantivo acerca de la justicia distributiva” (Spring 2014⁹). Esta aseveración puede verse reflejada en el uso que hace Fraser de la noción de redistribución en su obra *Redistribution or Recognition?* En dicho libro Fraser sostiene que si bien existe una diferencia analítica entre los conceptos redistribución y reconocimiento, resulta necesario encontrar un marco común normativo para dar tratamiento a las demandas que bajo ellos encontramos. A dicho marco Fraser lo denomina “A two-dimensional conception of justice” (2003 34) . Para Fraser las cuestiones de reconocimiento deben tratarse bajo la lógica de la justicia y ser integradas comprensivamente bajo un modelo de status (status model recognition). Esta visión contrastaría con la tesis defendida por autores como Taylor y Honneth para quienes las cuestiones de reconocimiento se entienden bajo la lógica de la identidad y la autorrealización . Pero más allá del esfuerzo que podemos reconocer al trabajo de Fraser por tratar bajo un marco común las cuestiones de distribución y reconocimiento, resulta clara su confusión respecto al objetivo que tendría la justicia distributiva, al menos bajo la concepción rawlsiana que quiero defender aquí (Cf Fraser & Honneth 2003 34, nota 34). Fraser no solo trata las nociones de distribución y redistribución de manera intercambiable, sino que su comprensión de la noción de redistribución cae bajo los márgenes de la justicia asignativa (allocative justice). Para Fraser la dimensión distributiva de la justicia “corresponde a la estructura económica de la sociedad” (2003 50), la cual estaría encargada de la “asignación (allocation) de recursos económicos y de la riqueza” (2003 50)¹⁰.

Ahora bien, para Rawls la pregunta central de la justicia distributiva no es como asignar recursos o bienes, ni siquiera como distribuirlos, sino cómo organizar la estructura básica de la sociedad. Para Rawls el problema de la justicia distributiva dentro de los márgenes de su “justice as fairness” es siempre el mismo, a saber “cómo deben estar reguladas las instituciones de la estructura básica (...) para que un sistema social de cooperación equitativo, eficiente y productivo se pueda mantener a través del tiempo, de una generación a la siguiente?” (Rawls 2001 50). Lo anterior contrasta con el problema muy diferente de “cómo un conjunto determinado de productos debería ser distribuido o asignado entre varios individuos cuyas especiales necesidades, deseos y preferencias son conocidos por nosotros” (Rawls 2001 50). Este segundo problema es el de la justicia asignativa (allocative justice).

Rawls rechazó categóricamente identificar su concepción de la justicia distributiva con la idea de una justicia asignativa, incluso llegó a decir que la idea central de la justicia asignativa es “incompatible con la idea por medio de la cual la justicia como imparcialidad (justice as fairness) se organiza” (Cf. 2001 50-51). No puedo desarrollar esta cuestión aquí, pero en la distinción subyace la diferencia entre una concepción de la justicia procesal pura defendida por Rawls y una concepción de

⁹ Edward N. Zalta (ed.), en <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/redistribution>

¹⁰ Ya en “Rethinking Recognition” Fraser había sostenido que “Unlike the identity model, then, the status model understands social justice as encompassing two analytically distinct dimensions: a dimension of recognition, which concerns the effects of institutionalized meanings and norms on the relative standing of social actors; and **a dimension of distribution, which involves the allocation of disposable resources to social actors**” (2000 116, la negrilla es mía). Compárese esta cita con la ofrecida en la nota 2 donde muestro como Rawls especifica justo lo contrario.

la justicia procesal imperfecta que él asocia a la justicia asignativa y al utilitarismo¹¹. Para Rawls, entender la justicia distributiva como una cuestión meramente de asignación de recursos económicos implica abandonar la reflexión moral sobre las razones que tenemos para preferir una forma general de organización social o para defender una específica forma de estructura básica de la sociedad regulada por principios que determinarán posteriormente la justa distribución de los bienes sociales. Esta reflexión, encaminada a la determinación de las bases morales de la sociedad entendida como un sistema de prácticas, es el tema de la justicia distributiva rawlsiana. Previa a dicha reflexión no tenemos conocimiento de cuales han de ser estos principios y, por tanto, el ejercicio filosófico consiste en intentar determinarlos y justificarlos. Es un ejercicio del uso práctico de la razón, no de su uso técnico¹². En este sentido la concepción rawlsiana de la justicia distributiva camina bajo el esquema de una justicia procesal pura, es decir, bajo una concepción de la justicia en la cual “no hay criterio independiente para el resultado correcto (right): en su lugar hay un procedimiento correcto o imparcial (fair) de tal manera que el resultado es igualmente correcto o imparcial, cualquiera que este sea, siempre y cuando el procedimiento se haya seguido debidamente” (1971 86).

Visto desde esta perspectiva, son claros los problemas que aparecen al tratar de modo indistinto la dimensión redistributiva y distributiva de la justicia y confundir esta última con la idea de una justicia asignativa. Si pensamos las cuestiones de la justicia distributiva solo como cuestiones de asignación, resulta entonces evidente que bajo dicha comprensión se hace sumamente complejo tratar las demandas y reivindicaciones de reconocimiento. Visto así, es claro que estas demandas superan los márgenes de la mera asignación de recursos. Las cuestiones de identidad, dignidad y estatus no se resuelven con políticas redistributivas y, en este sentido, estoy de acuerdo con Fraser y Honneth en rechazar la visión economicista que “reduce el reconocimiento a un mero epifenómeno de la distribución” (Fraser & Honneth 2003 2), aunque dicho rechazo no implica en lo absoluto descartar la concepción rawlsiana de la justicia distributiva como un modo de hacerse cargo de la cuestión del reconocimiento.

¹¹ Esta es una distinción que Rawls introduce en “Distributive Justice: Some Addenda” (1968). Las características que definen tanto a la justicia procesal perfecta como a la imperfecta es que estas poseen un criterio independiente que asegura un resultado justo, un criterio definido antes del procedimiento que se debe seguir. La diferencia es que solo en la justicia procesal perfecta es posible idear un procedimiento que nos asegure el resultado deseado. Rawls rechazó categóricamente este procedimiento para la justificación de los principios de la justicia, base de su concepción de la justicia distributiva, dado que para él los principios no vienen sino del procedimiento a través del cual se ha llegado a ellos. Esta última concepción de la justicia Rawls la denominó justicia procesal pura. Para una discusión sobre el significado y las implicancias de la noción de justicia procesal en Rawls véase William Nelson “The Very Idea of Pure Procedural Justice” *Ethics*, 90/4 1980 502-511; y Martin Gustafsson “On Rawls’s Distinction between Perfect and Imperfect Procedural Justice” *Philosophy of the Social Sciences*, 34/ 2 2004 300-305. Para una crítica más continental véase Paul Ricoeur: “¿Es posible una teoría puramente procesal de la justicia? A propósito de *Teoría de la justicia* de John Rawls” en *Lo Justo* (1997 69-95).

¹² Entiendo aquí por técnico el sentido que Aristóteles le da en *Ética a Nicómaco* VI 4, 1140 a5-23, es decir, aplicado a la producción y no a la acción. Para Aristóteles, saber lo qué es bueno en sentido técnico no se corresponde con saber qué es bueno en sentido práctico. La razón de lo anterior es que el saber moral no está restringido a objetivos particulares, sino que afecta al vivir correctamente en general.

§ 3. Reconocimiento recíproco como base de una teoría de la justicia como equidad

En su Senior Thesis de 1942 titulada *A Brief Inquiry Into the Meaning of Sin and Faith* Rawls ofreció una distinción que podría considerarse fundamental tanto para el futuro desarrollo de su concepción moral de la persona, así como para las bases morales de su teoría de la justicia como equidad. Dicha distinción diferenciaba entre (i) las relaciones que establecen los objetos de la naturaleza entre sí (causal); las relaciones que nosotros establecemos con los objetos de la naturaleza (natural) y las relaciones que establecemos con otras personas (personal y comunitaria). Este último tipo de relación Rawls la caracterizó esencialmente por la existencia de un respeto mutuo y por el reconocimiento del otro como un tú (thou) (Rawls 2009 115). La identificación de los rasgos que caracterizaban la relación yo-tú implicaba aceptar una de las ideas centrales que fueron conformando la filosofía moral de Rawls, a saber, el reconocimiento del otro como un único e igual, con las mismas facultades y aspiraciones. Ahora bien, cuestiones tan relevantes para la arquitectónica de su filosofía moral como el hecho de un mutuo reconocimiento de los principios de la justicia que orientan las prácticas sociales, pasaba primero por este mutuo reconocimiento de la dignidad de los sujetos que participan en ellas. Dicho reconocimiento estaría posibilitado por nuestras competencias morales, dentro de las cuales el sentido de la justicia tendría un lugar fundamental¹³.

Pero esta idea del reconocimiento no fue solo importante en las primeras reflexiones de Rawls desarrolló sobre el tema de la moral. Como es posible observar en su artículo “Justice as Fairness” de 1957 Rawls también le atribuyó gran importancia a la idea del reconocimiento recíproco así como los sentimientos morales que posibilitaban la justificación de los principios de justicia. Ahora bien, desde sus primeras reflexiones Rawls puso sobre la mesa una doble vía de justificación para los principios de justicia. Esta doble vía de justificación reconoce, por una parte, a unos sujetos no preocupados por los intereses de los demás y centrados en lograr un acuerdo que no afecte sus beneficios y, por otra, a unos sujetos guiados por sentimientos morales que tienden al reconocimiento recíproco. Esta doble justificación es una idea que Rawls desarrolló en un trabajo no publicado denominado “The Two-fold Basis of Justice”¹⁴. En dicho artículo Rawls señaló que hay dos maneras mediante las cuales es posible argumentar a favor de que los principios de justicia sean aceptados. Explico a continuación dichas vías de justificación.

A la primera de estas maneras Rawls la denominó “The Conventional Basis”. El argumento esbozado para esta base sostenía que los principios de justicia son aquellos principios para el diseño de prácticas que las personas que se reúnen entre sí podrían acordar en la “situación de la justicia, a saber, con escasas moderada, conflictos de interés sobre los recursos disponibles, partes mutuamente autointeresadas y que actúan razonablemente. Lo anterior implica que dichos principios serían

¹³ En la misma línea de argumentación señalada arriba podemos encontrar las consideraciones que hicieron J. Cohen y T. Nagel en la Introducción de la edición de *A Brief Inquiry Into the Meaning of Sin and Faith*. Para ellos la idea rawlsiana presentada en 1942, según la cual la ética consiste fundamentalmente en garantizar las relaciones interpersonales, “guarda estrecha afinidad con una opinión posterior de Rawls, según la cual los principios de justicia no se fundamentan en el bien que debemos perseguir, sino sobre la cooperación en términos equitativos que debe existir entre personas libres e iguales” (2009 10-11).

¹⁴ Véase *Papers of John Rawls*. Box 9, Folder 1. Sin fecha de elaboración, probablemente entre 1954 y 1956 según las indicaciones de MacKenzie en 2012 15, nota 48.

aquellos que podrían ser aceptados por personas cuyos intereses son egoístas respecto a los intereses de otros¹⁵.

La segunda base en la cual podrían sustentarse los principios de justicia, y que es la que me interesa mostrar aquí al alero de nuestro análisis de la relevancia de la noción de reconocimiento recíproco, Rawls la denominó “The Natural Basis”. Según esta base, los principios de justicia reflejan los juicios de aquellas personas cuyo fin sería el de atender a todos los intereses de personas racionales por igual, a prestar la debida atención y a considerar a todos de modo equitativo (fair). Para Rawls cualquier persona que muestre sentimientos de empatía con los intereses de los demás, o que reconozca a los otros como personas morales, juzgaría que sus intereses (los de ellos) deben ser tratados por igual y que las diferencias serían permitidas sólo cuando estas propicien la ventaja recíproca de los intereses de cada uno. Para Rawls la base natural “simplemente invoca la idea que la moralidad, y en particular la justicia, está contenida/implícita (is imbedded in) en el acto de reconocimiento de las personas como personas: la justicia es el reconocimiento recíproco de las personas en cuanto personas” (“The Two-fold Basis of Justice”, p. 1).

Tomándose a las personas seriamente

Como acabamos de ver, Rawls también elaboró una concepción de la justicia según la cual esta se caracterizaría esencialmente por el reconocimiento recíproco de las personas en cuanto personas. Asumiendo los riesgos de caer en la supuesta falacia naturalista, podemos considerar que para Rawls una comprensión liberal democrática de la justicia “debe” comprometerse con un tratamiento recíproco de los intereses y expectativas de las personas en cuanto personas, pero ¿qué significa esto en la práctica?, ¿qué implicancias tendría la adopción de los principios de la justicia para el diseño de una sociedad sobre la base de un reconocimiento recíproco?

Como sabemos Rawls no está pensando en unos principios para el diseño o articulación de la sociedad tomada esta de modo general. Los principios de la justicia han de aplicarse en primera instancia a la “estructura básica de la sociedad” (Rawls 1968 61). Dicha estructura comprende la constitución política y las principales instituciones económicas y sociales que en su conjunto definen nada menos que “las libertad y derechos de las personas” (Rawls 1968 61) y, por tanto, afectan sus perspectivas/expectativas de vidas. En otras palabras, el cómo está dispuesta y regulada la estructura básica de la sociedad define lo que nos está permitido esperar aquí, en el más acá.

Lo anterior se encuentra en estrecha relación con una cuestión que Rawls había ya tratado en sus artículos anteriores (1958 y 1963), a saber, la idea de “tener una moralidad” (having a morality) y de disponer de “competencias morales” (moral powers). Para Rawls el reconocimiento recíproco, fundado en sentimientos morales tales como el sentido de la justicia, es un punto central en la fundamentación de una práctica equitativa y, por extensión, debería estar a la base de la justificación

¹⁵ Que en dicha sociedad las personas estén mutuamente autointeresadas implica que su lealtad a los principios y prácticas está fundado exclusivamente en la búsqueda de su propia ventaja. Que los individuos sean autointeresados no supone que sean egoístas racionales y que, por tanto, guíen todas sus reflexiones bajo un principio de utilidad. El autointerés significa aquí una razonable preocupación por obtener ventajas por el hecho de participar en una práctica. En la versión de “Justice as Fairness” de 1958 Rawls insiste en que las personas son autointeresadas “in certain situations and for certain purposes” (1958 175).

moral de los principios de justicia. No olvidemos que tener una moralidad posibilitaría “formas de conducta mediante las cuales los participantes en una práctica común pueden exhibir su reconocimiento a los demás como personas con intereses y capacidades similares” (Rawls 1958 181-182). Ahora bien, no solo el hecho de tener un sentido de la justicia está conectado con la base moral que Rawls busca para sus principios como garantes de la rectitud de los principios que determinan la distribución de los bienes sociales, sino que también nuestra capacidad moral que nos orienta en la búsqueda de nuestro propio bien¹⁶. Rawls considera que cada persona tiene una concepción de lo que es bueno para ella, concepción que de forma inevitable se encuentra imbricada con nuestras propias expectativas que surgen, no solo por el hecho de ser parte de la sociedad en su conjunto, sino que también son un efecto de nuestra participación en las diferentes asociaciones que conformamos.

Es el reconocimiento de estas competencias morales –el sentido de la justicia y la capacidad de definir y perseguir nuestro propio bien– el hecho que está a la base de la reflexión rawlsiana sobre la forma mediante la cual debemos organizar las instituciones de la sociedad para que estas consideren a las personas seriamente. Considerar a las personas seriamente sería considerarlas como personas morales libres e iguales¹⁷. Solo tratadas de esta manera podemos llegar a lo que Cohen pensó como “el ideal de una sociedad que trata a sus miembros como personas moralmente iguales, independientemente de las diferencias de clase y dotación natural, ideal que provee una sólida justificación para las libertades iguales de los ciudadanos” (J. Cohen 2002 99).

Frente a lo anterior, Rawls defenderá que la mejor forma de considerar a las personas como seres morales es por medio de la adopción de sus dos principios de la justicia como el mejor esquema para la justa distribución de los bienes sociales¹⁸. De hecho cuando Rawls procura formular una interpretación de los dos principios de justicia que trate a todos por igual como personas morales, insiste en que esta interpretación no debe ponderar la parte que le corresponde a cada uno en los beneficios de la cooperación social “conforme a elementos causales o accidentales, o en particular por la buena fortuna social o por su suerte en la lotería natural” (Rawls 1973 338). Con su interpretación de los principios de la justicia Rawls se propone atacar las desigualdades que surgen del propio diseño de la estructura básica de la sociedad, la cual favorecería a unos más que a otros. Los principios de la justicia se aplicarían entonces con la intención de remediar el hecho que dichas diferencias de entrada permitan que unos se vean beneficiados arbitrariamente.

Es aquí donde ya se atisba la respuesta a nuestra primera pregunta sobre las implicancias que tendría para la organización de la sociedad el establecimiento y adopción de los principios de la justicia¹⁹. Las

¹⁶ Rawls desarrollará este punto en el capítulo VIII de *A Theory of Justice*: “Goodness as Rationality”.

¹⁷ Al respecto J. Cohen en “For a Democratic Society” sostuvo: “But to appreciate what is required for others to show us respect (and thus required to support self-respect), it is important to understand how people regard one another, namely, **as free and equal moral persons who are free and equal by virtue of their possession of the two moral powers** (2002 109, la negrilla es mía).

¹⁸ Insisto aquí que la noción de bienes sociales no ha de circunscribirse a cuestiones económicas, sino que incluye poder participar de las instituciones que como sociedad encontramos valiosas, tales como formar una familia con quienes amamos, tener o adoptar hijos, poder participar de la institución del matrimonio cuando lo consideremos valioso más allá de nuestras orientaciones sexuales, participar bajo condiciones de imparcialidad a cargos laborales, determinar libremente nuestros objetivos de vida (autonomía) en lo que respecta por ejemplo a nuestras creencias políticas y religiosas, así como tener espacios y recursos suficientes para cultivarlas y, finalmente, el bien social del autorespeto.

¹⁹ Dicha respuesta se encuentra nuevamente al alero de una de las características de los propios sujetos morales, específicamente a la necesidad a modificar nuestras instituciones cuando estas no son justas. Permítanme una pequeña

instituciones de la sociedad deberían ser dispuestas al punto en que eviten en mayor medida las desigualdades arbitrarias producto de la distribución natural o social de ventajas competitivas.

§ 4. Una aproximación liberal del reconocimiento recíproco. A modo de conclusión

Al inicio de este artículo sostuve que la asignación de recursos económicos y riqueza no agotaban las exigencias distributivas de la concepción rawlsiana de la justicia social. Espero que a lo largo de mi exposición esta afirmación haya quedado meridianamente justificada. De hecho solo si aceptamos la veracidad de esta afirmación es que resulta comprensible intentar tratar las demandas de reconocimiento a partir de lo que he llamado la concepción rawlsiana del reconocimiento recíproco²⁰. En este sentido, esta concepción aspiraría a ser algo más que un liberalismo de la tolerancia o de la no discriminación, aspiraría a convertirse en una sólida concepción liberal para enfrentar la lucha por el reconocimiento y de las políticas de la diferencia. Para ello ofrezco a continuación dos argumentos que podrían apoyar esta concepción. Dichos argumentos están en un estadio germinal, por lo que reconozco su vulnerabilidad.

El principio de compensación/reparación (principle of redress)

Siguiendo Spiegelberg²¹, Rawls asume la tesis según la cual las desigualdades innecesarias requieren ser compensadas/reparadas. Ahora bien, dado que las desigualdades de nacimiento y dotes naturales son innecesarias, entonces dichas desigualdades deben ser compensadas de algún modo. La idea central de este argumento es mostrar la razonabilidad —y la necesidad moral— de compensar/rectificar/reparar las diferencias que son fruto de la parcialidad de las contingencias en la dirección de una “equitativa igualdad de oportunidades” (Rawls 1969 57). Por ejemplo para Fraser es claro que las injusticias de género deben ser reparadas. En el segundo apartado del primer capítulo de *Redistribution or Recognition?* titulado “Exploited classes, despised sexualities, and two-dimensional categories” sostiene que cuando las diferencias de género aparecen como enraizadas en la estructura económica de la sociedad, dichas injusticias “claman por una reparación redistributiva (redistributive redress)” (2003 20). Ahora bien si la injusticia aparece como una especie de falta de reconocimiento

digresión al respecto para volver a un tema propio de “The Sense of Justice” En dicho artículo (principalmente en el apartado V sobre “The third part of the psychological construction” (1963 291) Rawls argumenta que nosotros desarrollamos un deseo de apoyar y respaldar las instituciones justas una vez que (a) reconocemos que nosotros y nuestros seres queridos se ven beneficiados por estas instituciones y (b) estas instituciones son públicamente reconocidas como justas. Esta motivación moral se manifiesta por el propio deseo de cumplir con nuestros deberes y obligaciones y hacer nuestra parte al interior de las instituciones. Por otra parte esta motivación nos llevaría a modificar nuestras instituciones cuando estas no son justas. Una vez adquirido el sentido de la justicia en el tercer estadio, un rasgo fundamental que caracteriza su fuerza motivacional es que este no depende de ningún vínculo particular, ya sea de amistad o simpatía. En los anteriores estadios del desarrollo el respeto y apoyo de las normas estaba determinado por el vínculo específico entre el sujeto y su familia o grupo. A diferencia de ello, en el tercer estadio la motivación que lleva a respetar los principios morales públicos es completamente independiente de vínculo alguno. De esta forma, el sentido de la justicia aparece como un sentimiento moral que depende de principios (principle-dependent) y no de objetos (object-dependent).

²⁰ Estas demandas representarían las exigencias de los grupos minoritarios, tanto étnicos como raciales, así como las subculturas gays y lesbianas. Como es sabido Honneth critica a Fraser la omisión de varios grupos que no logran salir a la esfera pública y que también son dignos de las demandas de reconocimiento. Honneth cita la obra de P. Bourdieu *The Weight of the World* como una fuente para ver las formas de sufrimiento social causadas por el capitalismo y que están “más allá del umbral perceptual de la esfera de las políticas públicas” (2003 118).

²¹ Véase Herbert Spiegelberg “A Defense of Human Equality” *Philosophical Review* 53, 1944 101-124.

(misrecognition), entonces dicha injusticia “clama una reparación (redress) a través del reconocimiento” (2003 20). En ambos casos, sostiene Fraser, la reparación de la injusticia exige cambiar tanto la estructura económica como el orden de estatus de la sociedad. En palabras de Rawls exigiría una deliberación sobre los principios que guían la estructura básica de la sociedad. Dicha estructura debería garantizar una justa distribución de los bienes sociales entendidos más allá de los márgenes economicistas que hemos mostrado son la base de algunas críticas al proyecto liberal igualitarista en general, y a Rawls en particular²². El principio de la compensación orientaría dicha distribución de los bienes sociales teniendo como horizonte nivelar los medios que permitan a los sujetos satisfacer las condiciones para llevar adelante su plan de vida, lo que implicaría darles acceso a las condiciones para alcanzar los bienes que ellos razonablemente estimen necesarios, tanto materiales como inmateriales²³.

De este modo, la justicia distributiva cumple su objetivo no cuando asigna recursos económicos, sino cuando orienta la distribución de bienes sociales que permiten, por ejemplo, garantizar las bases sociales de la autoestima y el autorrespeto, ambos bienes para los cuales la idea de reconocimiento recíproco es central.

Bases sociales del autorespeto

Una de las cuestiones centrales que subyacen bajo las demandas de reconocimiento es la necesidad de tratar a la personas con igual respeto y consideración de modo que se genere en cada uno de nosotros el suficiente autorespeto y autoestima para que podamos llevar adelante el plan de vida que consideramos mejor. Como sostuvo Robin Dillon en *Dignity, Character and Self-Respect*:

“El autorespeto es innegablemente algo de gran valor. Tal vez aquellos que lo han perdido conocen esto mejor: perder el respeto hacia uno mismo y luego luchar para recuperarlo, que te roben tu dignidad y luego tratar de vivir sin ella, tener que luchar para mantener el sentido de tu propio valor en un mundo que te lo niega (...) vivir de este modo es ser dolorosamente conscientes de que un fuerte y seguro sentimiento de autorespeto es vital para nuestra capacidad para vivir una vida satisfactoria, significativa y floreciente” (1995 1)

Es esta relevancia del autorespeto lo que llevó a Rawls a sostener que este era “quizás el más importante bien primario” (1971 369 y 440). Pero ¿qué entiende Rawls por autorespeto²⁴? Rawls caracterizó el autorespeto como teniendo dos aspectos. En primer lugar, implica el sentido que una persona tiene de su propio valor, es decir, su segura convicción de que su concepción del bien, su plan de vida, vale la pena llevarlo a cabo. En segundo lugar, el autorespeto implica la confianza necesaria en que mis habilidades son suficientes para llevar adelante el plan de vida que me he propuesto y, además, que su logro es realmente valioso. Es tal la importancia que el autorespeto tiene en la

²² Cf. Fraser/Honneth 2003 99-100 nota 34.

²³ Es posible ver aquí que el principio de compensación está relacionada más bien con la noción de una equitativa igualdad de oportunidad y no con una igualdad de posiciones. Esta última garantizaría no solo la posibilidad de acceder a los bienes sociales, sino que pondría a los sujetos en una posición tal donde dichos bienes estarían desde ya a su alcance. Véase Dubet, *Les Places et les Chances. Repenser la justice sociale* 2010.

²⁴ No entraré aquí en la discusión sobre la confusión que Rawls tendría entre Self-respect y Self-esteem. Parte de esta discusión ha sido recogida por R. Dillon en *Dignity, Character and Self-Respect*. Puede verse también en Sachs: “How to Distinguish Self-Respect from Self-Esteem” 1981; Massey: “Is Self-Respect a Moral or a Psychological Concept” 1983 y Yanal: “Self-Esteem” 1987.

configuración de las bases morales de la teoría de la justicia de Rawls que incluso llega a decir que sin él “nada parece valioso de llevarse a cabo, o si algunas cosas tienen valor para nosotros, carecemos de la voluntad necesaria para luchar por ellas. Todo deseo y actividad se convierte en algo vacío y vano y nos hundimos en la apatía y el cinismo” (1971 440). De hecho Rawls consideró que el autorespeto podría funcionar como un índice para determinar el nivel de equidad y justicia de un sistema de prácticas sociales.

En síntesis, la propuesta de Rawls no dista mucho del modelo de estatus propuesto por Fraser, según el cual el objetivo no es valorizar las identidades de los grupos, sino más bien en superar la subordinación (overcoming subordination) por medio de la desinstitucionalización de patrones de valoración cultural que impiden la paridad en la participación y reemplazarlos por patrones que fomentan la paridad. Lo que quiero señalar aquí es que la idea de “patrones institucionalizados de valor cultural” no dista mucho de la noción rawlsiana de “estructura básica de la sociedad”, en la medida en que esta última también permite observar la justicia de las sociedades y valorar la equidad de los principios que guían la distribución de los bienes primarios, así como la paridad de la participación en las instituciones sociales, nociones también centrales en la propuesta de Fraser (Cf. Fraser 2000 115 y 2001 32).

Bibliografía

- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009.
- Barry, B. *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Harvard: Harvard University Press, 2001.
- Cohen, J. “For a Democratic Society”, *The Cambridge Companion to Rawls*, Freeman, S. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Corbí, J. *Morality, Self-Knowledge and Human Suffering. An Essay on the Loss of Confidence in the World*. New York: Routledge, 2012.
- Eyal, N. “‘Perhaps the most important primary good’: self-respect and Rawls’s principles of justice”, *Politics Philosophy Economics* 4/2 (2005):195–219.
- Fraser, N. “Rethinking Recognition”, *New Left Review* 3 (2000): 108-120.
- _____. “Recognition Without Ethics? “Theory, Culture & Society” 18/2-3 (2001): 21–42.
- Fraser, N. y Honneth, A. *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange*. London/NewYork: Verso, 2003.
- Kukathas Ch. & Petit, P., *Rawls: A Theory of Justice and Its Critics*. Stanford: Stanford University Press, 1990.
- Lægaard, S. “On the Prospects for a Liberal Theory of Recognition”, *Res Publica* 11/4 (2005): 325-348.
- Laitinen A. “Social Bases of Self-esteem: Rawls, Honneth and Beyond” *Nordicum-Mediterraneum* 7/2(2012)
- Massey, S. “Is Self-Respect a Moral or a Psychological Concept?” *Ethics* 93/2 (1983): 246-261
- Mulhall S. y Swift A. *Liberals & Communitarians*. Oxford: Blackwell, 1992.
- Peter, Fabienne “Epistemic Foundations of Political Liberalism”, *Journal of Moral Philosophy* 10/5 (2013): 598-620.
- Rawls, J. “Two Concepts of Rules”, *Philosophical Review* 64/1 (1955):3-32.
- _____. “Justice as Fairness”, *Journal of Philosophy* 54/22 (1957): 653-662.

- _____. "Justice as Fairness", *Philosophical Review*, 67/2 (1958): 164-194.
- _____. "The Sense of Justice", *Philosophical Review* 72/3 (1963): 281-305.
- _____. "Distributive Justice", *Philosophy, Politics, and Society*, 58, Laslett P. y Runciman, W. G. Oxford: Basil Blackwell, 1967.
- _____. "Distributive Justice: Some Addenda", *Natural Law Forum* 13 (1968): 51-71.
- _____. *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1971.
- _____. "Justice as Fairness: Political not Metaphysical" *Philosophy & Public Affairs* 14/3 (1985): 223-251.
- _____. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2001.
- _____. *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin & Faith (with "On My Religion")*, Nagel, Th (ed.), Harvard: Harvard University Press, 2009.
- Raz J. "Facing diversity: The case of epistemic abstinence", *Philosophy and Public Affairs* 19/1 (1990): 3-46.
- _____. *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics*. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- Ricoeur, P. *Lo justo*. Santiago de Chile: Editorial Jurídica de Chile, 1995.
- _____. *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. Madrid: Trotta, 2005
- De Ruggiero, G. *Historia del Liberalismo Europeo*. Madrid: Pegaso, 1944.
- Sachs David (1981) "How to Distinguish Self-Respect from Self-Esteem", *Philosophy & Public Affairs* 10/4 (1981): 346-360.
- Sefton, S. "Distributive and Redistributive Policy", *The Oxford Handbook Of Public Policy*, Moran, M y Rein, M. (ed.). Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Siedentop, S. *Democracy in Europe*. New York: Columbia University Press, 2001.
- Spiegelberg, H. "A Defense of Human Equality", *Philosophical Review* 53 (1944): 101-124.
- Taylor. Ch. *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- _____. *Philosophical Arguments*. Harvard: Harvard University Press, 2005.

UNA TEORIA DE LA VERIFACCIÓ SENSE VERIFACTORS

Pablo Rychter
Universitat de València

Abstract: Truthmaking without truthmakers (TWT, for short) is the thesis that although every true proposition is made true by reality, there need not be particular entities (like facts, states of affairs, or tropes) that make these propositions true. The first substantial part of this paper (section 2) is devoted to developing a particular version of TWT and at the same time defending TWT in general from arguments against it that have been advanced by orthodox truthmaker theorists. In the second part of the paper (section 3) I argue that talk about truthmakers within the theory can be understood as metaphoric and as conveying valuable information about something other than the supposed truthmakers: about truthmaking. The aim of this paper is therefore twofold: on the one hand, I intend to present a view on truthmaking, a version of TWT, that I find most plausible in the light of the arguments for and against truthmaker theory. On the other hand, I argue that friends of TWT have good reason to adopt a figuralist approach to truthmaker theory, rather than rejecting it outright.

Keywords: truth, truthmaker, truthmaking, states of affairs

Introducció

La tesi que pot haver-hi verifacció sense verifactors (*VSV*, per abreujar) és familiar. És la tesi, presentada per diversos crítics de la teoria dels verifactors, que malgrat que tota proposició vertadera és feta veritat per la realitat, no cal que hi hagi entitats particulars (com ara fets, estats de coses o trops) que la facin veritat. La primera part substancial d'aquest treball (secció 2) està dedicada a desenvolupar una versió particular de *VSV* i al mateix temps defensar la *VSV* en general dels arguments en contra que han estat presentats pels partidaris de la teoria dels verifactors. Però la meua defensa de *VSV* serà concessiva i conciliadora: concediré una bona part de les premisses que motiven la introducció dels verifactors, tot mostrant com aquestes motivacions són compatibles amb la versió particular de la *VSV* que descriu. Així, al final de la secció 2, hauré esbossat una imatge de com podem tenir verifacció sense verifactors. Tanmateix, crec que podem anar encara més enllà i sostenir la *teoria dels verifactors* sense verifactors. Així doncs, en la segona part de l'article (secció 3) argumente que la parla sobre verifactors dins d'aquesta teoria pot ser entesa com a metàfora i com a aportadora d'informació valuosa sobre quelcom diferent dels suposats verifactors: sobre la *verifacció*. Això és el que anomeno una 'posició figuralista' sobre la teoria dels verifactors, una posició que pot ser adoptada amb profit pels partidaris de la *VSV*. Per tant, l'objectiu d'aquest treball és doble: d'una banda, presentar el punt de vista sobre la verifacció, una versió de la *VSV*, que em sembla més plausible a la llum dels arguments a favor i en contra de la teoria dels verifactors. D'altra banda, argumentar que els partidaris de la *VSV* tenen bones raons per a adoptar una posició figuralista sobre la teoria dels verifactors, en comptes de rebutjar-la de pla.

1. Verifacció sense verifactors

La teoria dels verifactors es basa en el següent principi:

(VERIFACTOR) Necessàriament, per a qualsevol proposició p , si p és vertadera, llavors existeix una entitat e en virtut de la qual p és vertadera.

La motivació bàsica darrere de (VERIFACTOR) és la seva capacitat per a capturar la intuïció que la veritat està fonamentada en la realitat o, en altres paraules, la intuïció que les proposicions vertaderes ho són en virtut de com és el món.¹

(VERIFACTOR) es pot considerar com una definició de 'verifactor': una entitat e és un verifactor de p si i només si p és veritat en virtut de e . Ara bé, què cal perquè p sigui veritat en virtut de e ? La majoria dels teòrics dels verifactors estan d'acord que almenys una part del que cal és que la veritat de p sigui una conseqüència necessària de l'existència de e . És a dir, que necessàriament, si e existeix, p sigui veritat. Aquesta part del que cal perquè p sigui veritat en virtut de e és capturada per la següent tesi:

(NECESSITAT DE LA VERIFACCIÓ) Si e és un verifactor de p , e requereix la veritat de p .²

(NECESSITAT DE LA VERIFACCIÓ) té algunes conseqüències ontològiques interessants. Tot i que permet que els individus ordinaris i concrets siguin verifactors d'algunes veritats (Obama, per exemple, és un verifactor de <Obama existeix>),³ també implica que els verifactors de la majoria de les veritats contingents no poden ser individus d'aquest tipus. La proposició <Obama és llest>, per exemple, no és feta veritat per Obama: atès que Obama és llest només contingentment, la seva existència no requereix la veritat de la proposició en qüestió. Per tant, per tal de fonamentar la veritat de <Obama és llest>, la majoria dels teòrics dels verifactors apel·len o bé a l'estat de coses [Obama és llest] o al trop consistent en la llestesa d'Obama. Sota alguns supòsits comuns,⁴ aquestes entitats sí que requereixen la veritat de <Obama és llest>, tal com ho demana (NECESSITAT DE LA VERIFACCIÓ). Per tant, els teòrics dels verifactors solen admetre en la seva ontologia o bé estats de coses o bé trops.

Aquest és el punt en què alguns crítics de la teoria dels verifactors comencen a mostrar-se incrèduls: a menys que tinguem raons independents per a creure en els trops o en els estats de coses, l'adopció de (VERIFACTOR) comporta un preu ontològic molt alt. I aquest és un preu, diuen els crítics, que no val la pena pagar, ja que els beneficis de l'adopció (VERIFACTOR) es poden aconseguir per un principi més feble que és ontològicament innocu. Com s'ha assenyalat anteriorment, la motivació bàsica darrere (VERIFACTOR) és que captura la intuïció que la veritat es fonamenta en la realitat o, en altres paraules,

¹ Alguns teòrics, els *maximalistes sobre els verifactors*, creuen que (VERIFACTOR) és correcte tal com s'ha enunciat: qualsevol proposició verdadera té un verifactor. Altres restringeixen l'abast del principi a les veritats contingents o a les veritats no analítiques o a les veritats "positives". Per simplicitat, pressuposaré el maximalisme sobre els verifactors, però aquest supòsit no és necessari per als meus arguments.

² Encara que tots coincideixen que requerir la veritat de p és una condició necessària per ser un verifactor de p , hi ha un consens emergent que això no és també una condició *suficient*. No està clar, però, què més cal per a ser un verifactor de p . Alguns teòrics dels verifactors opten per prendre 'en virtut de' com un primitiu no analitzable (vegeu Rodríguez-Pereyra 2006 957-982). Altres busquen omplir el buit entre implicació i verificació imposant restriccions addicionals que una entitat ha de complir per a ser un verifactor d'una veritat determinada: ser el *tema* de la proposició que fa veritat, ser una *entitat fonamental* o tenir una essència tal que la proposició en qüestió sigui verdadera. (Vegeu Merricks 2007, Schaffer 2008, Cameron 2008). Armstrong diu que els verifactors han de ser "rellevants" per les proposicions que fan veritat. (Vegeu Armstrong, 2004 11). En aquest treball pressuposaré, com tots aquests autors, que la implicació no és suficient per la verificació, però seré neutral sobre les raons de per què no ho és.

³ Segueixo la convenció d'usar '< >' com un dispositiu per a anomenar proposicions. El nom '<o>' anomena la proposició que l'oració 'o' expressa normalment. També faig servir com a noms o variables de proposicions ' p ', ' q ', i els compostos veritatívofuncionals com ara ' $p \& q$ '. Finalment, fagi servir els signes '[']' per anomenar estats de coses o fets: '[la neu és blanca]' fa referència al estat de coses o fet que la neu és blanca.

⁴ Els supòsits comuns són que els estats de coses tenen els seus components essencialment i que cada trop està necessàriament unit a la cosa a la qual és inherent.

que les proposicions vertaderes ho són en virtut de com és el món. Però aquesta motivació és igualment capturada, o això diuen els crítics, per un principi com el següent:

(VERIFACCIÓ) Les proposicions vertaderes ho són en virtut de quines coses existeixen i com aquestes coses són.⁵

A diferència de (VERIFACTOR), (VERIFACCIÓ) no requereix l'existència dels trops o estats de coses. La proposició que Obama és llest, per exemple, és veritat perquè Obama existeix i és llest. Així doncs, la intuïció que la veritat es basa en la realitat recomana l'adopció de (VERIFACCIÓ) i no de (VERIFACTOR). Podem dir que aquells que accepten (VERIFACCIÓ) però no (VERIFACTOR) creuen en la possibilitat de *verificació sense verifactors* (posició que, per abreviar, anomenem *VSV*).^{6 7} Jo simpatitzo amb la *VSV* i comparteixo la impressió que els teòrics dels verifactors estan massa disposats a incórrer en nous compromisos ontològics sense una bona raó per a fer-ho, amb la conseqüència que la teoria resultant és injustificada. Però també crec que aquesta teoria injustificada bé pot ser molt il·luminadora, i que seria un error si els teòrics de la *VSV* li donessin l'esquena. El que crec que aquests teòrics haurien de fer és adoptar el que jo anomeno una 'posició figuralista' sobre la teoria dels verifactors.⁸ Desenvoluparé aquest suggeriment en la secció 3. Abans d'això, en la secció 2, vull donar suport a la *VSV* mostrant que efectivament captura les intuïcions que motiven (VERIFACTOR) i que, per tant, és una veritable alternativa a la teoria dels verifactors.

2. *VSV* proporcional i relacional. Com resistir els arguments a favor dels verifactors

En aquesta secció faig un esbós d'una versió específica de la *VSV*, segons la qual la verificació té una naturalesa relacional i es dona proporcionalment, en un sentit que s'especifica a continuació. Arribaré a aquest punt de vista mitjançant la consideració de dos arguments en contra de la *VSV* en general. Tots dos arguments pretenen demostrar que la *VSV* és una posició inestable, és a dir, que la idea que la veritat està fonamentada en la realitat, idea acceptada pels partidaris de la *VSV*, implica un compromís amb verifactors.⁹ Mostraré com podem resistir-nos a acceptar la conclusió d'aquests arguments, fins i

⁵ Noteu que no cal entendre (VERIFACCIÓ) com un mer principi de sobrevenença. La qüestió de com entendre 'en virtut de' en (VERIFACTOR) sorgeix d'igual manera respecte a (VERIFACCIÓ).

⁶ Entre els partidaris de la *VSV* trobem David Lewis, Julian Dodd, Josep Melià i Jennifer Hornsby. (Vegeu Lewis 1992, Dodd 2002, Melià 2005, Hornsby 2005).

⁷ En aquest punt, he d'explicar algunes decisions terminològiques. En primer lloc, amb 'verifactors' i 'entitats verifacores' em refereixo a la classe d'entitats que els teòrics dels verifactors solen postular per tal de satisfer les demandes de (VERIFACTOR): estats de coses, trops, etc. És en aquest sentit que els teòrics de la *VSV* dubten (o neguen) que hi hagi verifactors. No dubten ni neguen que hi hagi entitats involucrades en la verificació —és a dir, entitats que contribueixen a fer veritat diverses proposicions. Però aquestes entitats són simplement coses ordinàries, com ara Obama, amb les quals ja estem compromesos per raons independents. En segon lloc, tal com faré servir els termes, un teòric de la *VSV* no és un teòric dels verifactors. Em reservo el terme 'teòric dels verifactors' per a referir-me a qui adopta (VERIFACTOR) o una restricció d'aquest principi en alguna de les línies esmentades en la nota 1. Finalment, per tal de facilitar l'exposició, de vegades parlaré com si la *VSV* implicés que no hi ha verifactors. Però, de fet, el tret característic de la *VSV* és l'afirmació que la creença en els verifactors no està justificada. Un teòric de la *VSV* és, doncs, algú que no està convençut de l'existència dels verifactors. En altres paraules, un teòric de la *VSV* és algú que diu que la veritat està fonamentada en la realitat i nega que (VERIFACTOR) se segueixi d'això.

⁸ Prenc el nom 'figuralisme' de l'obra de Yablo, amb la qual la meua proposta està en deute. (Vegeu Yablo 2001).

⁹ Els dos arguments es corresponen aproximadament amb els oferts per Rodríguez-Pereyra' en Beebe & J. Dodd (eds.), *Truthmakers*.

tot si concedim la major part de les seves premisses i motivacions. El resultat de tot això serà la versió particular de la *VSV* que afavoreixo.

El primer argument en contra de *VSV* es basa en una premissa que anomeno 'intuïció de la proporcionalitat'. Es tracta de la tesi que diferents parts de la realitat estan involucrades en la verificació de diferents veritats fonamentals. És a dir, suposant que <la neu és blanca> i <el cel és blau> són veritats fonamentals, aquesta tesi ens diu que diferents coses, diferents porcions de la realitat, estan involucrades en l'explicació de la seva veritat. (Com a mínim, la neu estarà involucrada en l'explicació de per què <la neu és blanca> és veritat, però no en l'explicació de per què <el cel és blau> ho és). La idea general darrere de la intuïció de la proporcionalitat és que la realitat fonamenta la veritat de les dues proposicions, però ho fa en virtut de tenir diferents "porcions" o "parts", cadascuna responsable de la veritat d'una proposició.¹⁰ Ara bé, com és prou clar, un teòric dels verifactors pot acomodar perfectament aquesta idea: les diferents "parts" de la realitat que fan veritat les diferents proposicions són simplement diversos estats de coses. Què passa amb la *VSV*? Bé, un partidari de la *VSV* que vulgui donar acollida a la intuïció de la proporcionalitat pot dir que el que fonamenta la veritat de <la neu és blanca> és simplement la neu, i que el que fonamenta la veritat de <el cel és blau> és simplement el cel. D'aquesta manera sí que tenim diferents "parts de la realitat" involucrades en la verificació de diferents veritats bàsiques, però aquestes parts no són més que coses ordinàries, com ara la neu i el cel. Però el problema amb aquest punt de vista, o almenys així continua l'argument, és que no pot distingir entre els fonaments de la veritat de <la neu és blanca> i els de <la neu és freda>. Segons el punt de vista en qüestió, ambdues proposicions són veritat en virtut del mateix: la neu. Per tal d'evitar aquesta conclusió, necessitem més "porcions de realitat" que simplement les coses ordinàries com ara la neu i el cel. El que necessitem, és temptador de dir, són les *maneres particulars* en què la neu és. Però aquestes maneres són estats de coses encoberts, i el resultat d'acceptar-les és equivalent a la teoria dels verifactors estàndard. Com conclou Rodríguez-Pereyra, és difícil de veure "com es pot sostenir que les proposicions que la rosa és vermella i que la rosa és lleugera són veritat en virtut de diferents característiques de la realitat sense reificar aquestes característiques i per tant introduir verifactors".¹¹

En la meua opinió, aquest primer argument en contra de la *VSV* pot ser rebutjat de diferents maneres. En primer lloc, un partidari de la *VSV* podria negar la intuïció de la proporcionalitat. És a dir, bé podria dir que és la realitat *com a totalitat* el que fonamenta la veritat de les proposicions vertaderes. Al capdavall, la simple idea que la veritat es basa en la realitat no sembla implicar que la veritat s'hi fonamenta proporcionalment.¹² Però crec que la intuïció de la proporcionalitat és independentment plausible i que, per tant, seria bo que els partidaris de la *VSV* trobessin la manera d'acomodar-la. Així que estic interessat en una segona resposta a l'argument, una resposta apta per a un partidari de la *VSV*

¹⁰ La intuïció de proporcionalitat és el que es troba darrere la insistència d'Armstrong a trobar verifactors 'mínims i rellevants' (Armstrong 2004 11). És també una conseqüència de l'opinió que els verifactors són el *tema* de les proposicions que fan veritat, com sosté Merricks en *Truth and Ontology*, desenvolupant un suggeriment de D. Lewis. Però no tots els teòrics dels verifactors se senten motivats per la intuïció de proporcionalitat, com ho demostra el cas de J. Schaffer (2010).

¹¹ Rodríguez-Pereyra, 2005, p. 25.

¹² Encara que alguns pensen que sí ho implica. Per exemple, Rodríguez-Pereyra escriu: "la idea que la veritat està determinada per la realitat és la idea que diferents veritats són determinades per diferents parts de la realitat, o per diferents trets de la realitat, i per tant diferents veritats sobre la mateixa matèria es determinen per diferents característiques de la matèria en qüestió" (Rodríguez-Pereyra 2005 23). Crec que el rebuig de la intuïció de la proporcionalitat és compatible amb la idea que la veritat està determinada per la realitat en un sentit acceptable de 'determinat', però no ho argumentaré aquí, ja que de totes maneres sóc favorable a la intuïció de la proporcionalitat.

que estigui disposat a concedir la premissa que la veritat es fonamenta de forma proporcional i, per tant, a identificar els diferents trets de la realitat que intervenen en la verifacció de diferents veritats fonamentals, sense per això introduir estats de coses o trops. Veiem, doncs, com una posició concreta en aquest àmbit, la qual anomeno 'VSV proporcional i relacional' (VSV-PR, per abreviar), pot resistir l'argument en contra de la VSV que acabem de considerar.

El teòric de la VSV-PR aconsegueix trobar les parts pertinents de la realitat mitjançant la introducció de propietats i relacions en la seva ontologia. Donada aquesta ontologia, aquest teòric pot simplement dir el següent: existeix la neu, existeix la propietat de la blancor i la neu té aquesta propietat. La neu i la blancor són els trets de la realitat que fan veritat que la neu és blanca. I són altres trets de la realitat els que fan veritat que la neu és freda. Per descomptat, la mera existència de la neu i de la blancor no és per si mateixa suficient: <la neu és blanca> és veritat no només perquè la realitat conté la neu i la blancor, sinó a més perquè aquestes dues coses es relacionen d'una manera particular: la blancor és exemplificada per la neu. Però, per estrany que pugui semblar, el fet que la neu exemplifiqui la blancor no implica automàticament que existeixi el fet que la neu és blanca. De manera més general, per a cada proposició vertadera p , el teòric de la VSV-PR pot estar segur que hi haurà objectes, propietats i relacions (és a dir, trets de la realitat) tals que p serà veritat perquè els objectes en qüestió exemplificaran les propietats i relacions en qüestió.

Abans de treure una lliçó més positiva de l'argument considerat, m'agradaria posar l'accent en el compromís metafísic d'aquesta resposta donada pel teòric de la VSV-PR. La resposta va més enllà de simplement afirmar que <la neu és blanca> és veritat perquè la neu és blanca. El teòric de la VSV-PR també està dient que hi ha coses particulars (com ara la neu i la blancor) que són responsables de la veritat de la proposició. A més, de cap manera està compromès amb la idea que per a cada oració vertadera de la forma ' x és F ', les coses responsables de la veritat de la proposició expressada són el referent de ' x ' i la propietat expressada per ' F '. Aquest seria el cas, diria aquest teòric de la VSV-PR, només si ' x és F ' expressa una veritat fonamental. És a dir, el teòric de la VSV-PR pot adoptar el punt de vista, comú entre els teòrics dels verifactors, que només les entitats fonamentals estan involucrades en la verifacció: que només un repertori ontològic relativament escàs és responsable de la veritat d'una abundant varietat de proposicions. Podem veure, doncs, que la VSV-PR és una posició metafísica robusta sobre la verifacció, que no pot ser confosa amb una teoria deflacionista de la veritat.

Però tornem ara a l'argument basat en la intuïció de proporcionalitat, perquè fins i tot si l'argument pot ser resistit en la forma explicada, crec que també ens ajuda a apreciar un fet important. Encara que al final el teòric de la VSV-PR pot donar acollida a la idea que <la neu és blanca> i <la neu és freda> són veritat en virtut de diferents trets de la realitat, sens dubte és difícil *parlar* d'aquests trets i de les formes en què es relacionen sense introduir estats de coses. Les nominalitzacions 'el fet que la neu és blanca/freda' o 'l'ésser blanc/fred de la neu' gairebé se'ns imposen quan tractem de definir i parlar sobre les diferents característiques de la realitat que fan veritat <la neu és blanca> i < la neu és freda >. Sembla que tenim, per dir-ho d'alguna manera, una tendència natural a posar en termes de *coses* (com estats de coses) la informació rellevant sobre quins individus exemplifiquen quines propietats. En conseqüència, encara que el treball de la verifacció no sigui fet pels estats de coses, parlar com si ho fos pot ser útil i expeditiu. Tornaré a aquest tema en la secció 3.

Considerem ara el segon argument en contra de la VSV. Aquest argument es basa en la premissa que la fonamentació [*grounding*] és una relació —més específicament, una relació entre proposicions

vertaderes i característiques de la realitat. Però com que una relació necessita *relata*, diu l'argument, ha d'existir, per a qualsevol proposició vertadera p , alguna cosa que fa que p sigui veritat: un verifactor de p .

Aquest argument també pot ser rebutjat de diferents maneres. Igual que amb el primer argument, un teòric de la *VSV* pot negar la premissa principal: en aquest cas, que la fonamentació sigui una relació. El teòric de la *VSV* podria dir que els fets sobre la fonamentació només es poden expressar adequadament en termes d'un operador oracional primitiu, no definible en termes d'una relació.¹³ Segons aquesta posició, la idea que la veritat es fonamenta en la realitat està prou assegurada per afirmacions com la següent: “Que la neu és blanca és veritat perquè la neu és blanca”, on 'perquè' és un operador oracional el significat del qual no pot ser explicat en termes d'una relació entre proposicions i fets. Anomeno aquesta posició 'VSV no relacional' (*VSV-NR*, per abreviar). Tornaré a aquest punt de vista en la secció 3. Però ara, igual que amb el primer argument, m'agradaria explorar una resposta més concessiva que atorga la premissa de l'argument, una premissa que, de nou, em sembla plausible. Vegem-ho: el teòric de la *VSV-PR* pot perfectament acceptar la premissa que la fonamentació és una relació. Només ha d'afegir-hi que no cal que sigui una relació *binària*, sinó que pot ser una relació de múltiples posicions entre proposicions i diverses característiques de la realitat.¹⁴

Considerem de nou la proposició que la neu és blanca. El teòric de la *VSV-PR* pot identificar la relació de fonamentació amb una relació ternària G que es dona entre la proposició <la neu és blanca>, la neu i la propietat de ser blanca. En termes més generals, es pot identificar la fonamentació amb una relació que es dona entre una proposició p , un objecte x i una propietat F si i només si x és F i p és veritat perquè x és F . És quan G es dona entre p , x i F que és apropiat dir que p és veritat perquè x és F , o que x i F són les característiques de la realitat que fan veritat p . El teòric de la *VSV-PR* no necessita dir res més sobre relació G . Tot el que li cal és que hi hagi algun correlat ontològic de la seva afirmació que <la neu és blanca> és veritat perquè la neu és blanca. I el que succeeix en el nivell ontològic és que G es dona entre la neu, la blancor i la proposició que la neu és blanca. Trobo adient, però, fer un parell de comentaris d'aclariment. En primer lloc, igual que el teòric de la *VSV-PR* nega que si x és F , llavors existeix l'estat de coses [x és F], també negarà que si G es dona entre p , x i F , llavors existeix l'estat de coses [p] és veritat en virtut que x és F . En segon lloc, igual que la veritat de < x és F > no està implicada per la mera existència de x i F , tampoc no ho està per la mera existència de x , F i G . Això no pot ser sorprenent, ja que la motivació central de la *VSV* és precisament que les proposicions vertaderes ho són no pas per la mera existència de les coses, sinó més aviat per les coses que existeixen i per com aquestes són. La introducció de la relació G no està destinada a assegurar la idea que les veritats són implicades per l'existència de coses (la qual cosa seria per a assegurar l'existència de verifactors), sinó més aviat que la verificació és de naturalesa relacional: que si p és veritat, ho és perquè una particular relació es dona entre p i diversos trets de la realitat.

En resum, el segon argument en contra de la *VSV* també pot ser rebutjat pel teòric de la *VSV-PR*. Per a ell, la verificació no sols és proporcional sinó també relacional. No obstant això, igual que amb el primer argument, crec que també aquí hi ha una lliçó positiva a extreure: el teòric de la *VSV-PR* pot veure el teòric dels verifactors quelcom que ofereix una descripció imperfecta d'uns fets reals que ara estem en condicions d'identificar. De fet, el teòric de la *VSV-PR* podria donar el següent diagnòstic de

¹³ Així és com entenc la proposta de Melià 2005, en les pàg. 78-79.

¹⁴ Vegeu Dodd 2007, pàg. 383-40. Dodd pren aquesta ruta inspirant-se en la teoria del judici com a relació múltiple, oferta per Russell.

la situació:

Si és veritat que la neu és blanca, llavors G es dona entre la proposició <la neu és blanca>, la neu i la blancor. Això es descriu adequadament en els següents termes: '<la neu és blanca> és veritat perquè la neu és blanca'. Ara bé, el teòric dels verifactors ofereix una descripció alternativa i estrictament falsa: '<la neu és blanca> és vertadera en virtut del estat de coses [la neu és blanca]. Aquesta descripció és falsa perquè no hi ha tal estat de coses. Els estats de coses no existeixen.

Però el teòric de la *VSV-PR* ha de reconèixer que, tot i equivocada, la descripció donada pel teòric dels verifactors està, per així dir-ho, *ben encaminada*, d'una manera que qualsevol falsedat no ho estaria. Malgrat la seva falsedat, és una descripció recognoscible dels fets que el teòric de la *VSV-PR* accepta: que G es dona entre els *relata* pertinents. Això ens porta a la següent reflexió: en lloc de rebutjar completament la parla sobre verifactors, el teòric de la *VSV-PR* bé pot prendre-la com una manera alternativa, no literal, de descriure els fets sobre la verifacció. Aquest és el suggeriment en què es basa la posició figuralista que presentaré en la següent secció.

3 . La teoria dels verifactors sense verifactors: la posició figuralista

La meua tesi central en aquesta segona part del treball és que la teoria dels verifactors és *pertinent* per als teòrics de la *VSV* i que, per tant, aquests podrien beneficiar-se de l'adopció del que anomeno la 'posició figuralista' sobre la teoria dels verifactors. L'adopció d'aquesta posició implica prendre el discurs sobre estats de coses en boca del teòric dels verifactors com una mera figura retòrica, una metàfora. En la parla metafòrica solem transmetre informació sobre el món pressuposant proposicions que no creiem o sobre les quals som indiferents. El meu suggeriment és que el teòric de la *VSV* podria beneficiar-se de tractar la teoria dels verifactors de la mateixa manera, com a quelcom que transmet informació sobre un determinat aspecte del món (sobre la verifacció) per mitjà de pressuposicions que ell no creu que siguin veritat (proposicions suposadament sobre verifactors).

La recomanació de tractar la teoria dels verifactors com una metàfora té sentit només si, així entesa, la teoria encara transmet informació valuosa. Per tant, la meua tasca immediata és mostrar que una part del contingut de la teoria és realment independent de la suposició que hi ha verifactors. A aquest efecte, considerem els tres principis següents, els quals són candidats a pertànyer a la teoria dels verifactors (per aquesta raó, m'hi referiré amb l'expressió 'principis candidats'):

1. *Principi d'implicació*: si e fa veritat p , e també fa veritat qualsevol proposició implicada per p .
2. *Tesi de la disjunció*: si e fa veritat pvq , e fa veritat p o e fa veritat q .
3. *Tesi de la conjunció*: si e fa veritat $p\&q$, e fa veritat p i e fa veritat q .

En primer lloc, vull fer èmfasi en la importància dels principis d'aquest tipus per a la teoria dels verifactors. Sembla que el desenvolupament d'aquesta teoria ha de consistir precisament a descobrir si aquests principis, i altres de la mateixa espècie, són correctes o no. És a dir, cal esperar que la versió final de la teoria dels verifactors estigui constituïda per les generalitzacions correctes sobre com els verifactors es relacionen amb les veritats. De fet, una gran part del debat contemporani al voltant dels verifactors se centra precisament en aquests principis candidats. Fet aquest comentari, el meu punt principal sobre els principis candidats és el següent: tot i que pressuposen que hi ha verifactors, i encara que la discussió contemporània al seu voltant pressuposa la veritat literal de (VERIFACTOR),

trobo que els principis són informatius i la discussió aclaridora, fins i tot si resulta que les seves pressuposicions són falses, és a dir, fins i tot si no hi ha verifactors i, per tant, (VERIFACTOR) és fals. En altres paraules, sembla que almenys una part de la informació transmesa pels principis candidats és independent de si hi ha o no verifactors. Aquesta informació és sobre la *verificació* i no sobre *verifactors*; està expressada en termes de verifactors, però potser no cal que ho sigui. Si és així, aquesta informació i els principis pels quals es transmet són importants també per a qui creu en la verificació sense verifactors.

Considerem ara la tesi de la conjunció. Presa literalment, aquesta tesi ens diu que l'entitat *e* que fa veritat $p \& q$ també fa veritat *p*. Per descomptat, això suposa que hi ha verifactors. Però sembla que el missatge principal del principi podria ser alliberat d'aquesta pressuposició. I sembla que aquest missatge és pertinent i té interès fins i tot per a qui no creu en els verifactors, però sí en la verificació. Fins i tot aquesta persona pot interessar-se per si el següent patró d'inferència és generalment correcte:

si
 $p \& q$ és veritat perquè '*x* és *F*'
 llavors
p és veritat perquè '*x* és *F*'

Aquesta qüestió és perfectament legítima, i sembla que respondre-la implicaria algun tipus de progrés: s'incrementaria el nostre coneixement sobre com la veritat es fonamenta en la realitat. I sembla també que és precisament aquesta qüestió la que està en joc en la discussió sobre si la tesi de la conjunció és vertadera.

Crec que podem treure dues conclusions. En primer lloc, els teòrics de la *VSV* han de reconèixer la pertinència de la teoria dels verifactors. La discussió sobre la veritat de la tesi de la conjunció és pertinent i informativa per a ells, fins i tot si s'expressa en termes que ells rebutgen. (De la mateixa manera que la discussió sobre si el nombre de planetes és 8 o 9 és rellevant i informativa també per als nominalistes, fins i tot si s'expressa en termes que ells rebutgen). Però en segon lloc, els teòrics dels verifactors han d'admetre que els verifactors són superflus per a moltes de les afirmacions que la teoria fa. L'existència dels verifactors és, per descomptat, una pressuposició dels principis candidats (i les altres generalitzacions que constituïrien la major part de la teoria), però la informació principalment transmesa per aquests principis sembla que és independent de la pressuposició.

Ara bé, és la posició figuralista sobre la teoria dels verifactors *ineludible* per als teòrics de la *VSV*? No poden ells, en canvi, parafrasejar els principis de la teoria dels verifactors en termes no metafòrics i alhora no compromesos amb verifactors? Crec que la resposta a aquesta pregunta depèn de quins siguin els punts de vista més particulars de cada teòric de la *VSV*. Considerem primer el de la *VSV* no relacional (*VSV-NR*). Crec que un teòric de la *VSV-NR* tindria problemes per aconseguir el grau de generalitat que els principis candidats pretenen assolir. Mitjançant la quantificació sobre estats de coses, els principis candidats aconsegueixen parlar de *qualsevol* possible fonamentació de la veritat d'una proposició. I, intuïtivament, això va més enllà del que podem expressar amb el nostre llenguatge sense quantificar, d'una forma o altra, sobre possibles fonamentacions de la veritat. Si es tracta de donar una parafrasi de la tesi de la conjunció, per exemple, el punt més proper a què un *VSV-NR* pot arribar és un esquema com el següent:

Per a qualssevol proposicions p i q , i oracions o del nostre llenguatge: si $p \& q$ és veritat perquè o , llavors p és veritat perquè o .

Però sembla que pot haver-hi fonamentacions de veritat que cap oració del nostre llenguatge no podria expressar. Si és així, sembla que els teòrics de la *VSV-NR* tenen una raó especialment bona per a adoptar la teoria dels verifactors en l'esperit figuralista. No només és el cas que la teoria es refereixi a un aspecte del món que els interessa, la verifacció. A més, sembla que és una forma útil d'accedir a aquest aspecte del món, que d'altra manera romandria inaccessible per a ells.

Què passa amb la *VSV-PR*? En aquest cas, sembla que la quantificació sobre propietats i relacions pot oferir els mateixos fruits que la quantificació sobre estats de coses. El teòric de la *VSV-PR* pot intentar parafrasejar la tesi de la conjunció en els següents termes:

Per a qualssevol proposicions p , q , objectes $x_1 \dots x_n$, i propietats i relacions $F_1 \dots F_n$, si $G(p \& q, F_1, \dots, F_n, x_1, \dots, x_n)$, llavors $G(p, F_1, \dots, F_n, x_1, \dots, x_n)$

Tenint en compte que els teòrics de la *VSV-PR* estan en condicions d'oferir aquest tipus de paràfrasi lliure de tot compromís amb verifactors, podria semblar que bé podrien donar l'esquena a la teoria dels verifactors o considerar-la simplement com una variant notacional de la seva teoria oficial de la verifacció. En la meua opinió, això seria un error. Cal notar dos fets: en primer lloc, tot i que aquestes paràfrasis estiguin disponibles, encara és el cas que la teoria dels verifactors tal com es discuteix en l'actualitat és pertinent per als teòrics de la *VSV-PR*: si adopten la posició figuralista, els teòrics de la *VSV-PR* poden aprendre sobre verifacció mitjançant la consideració dels debats sobre la teoria dels verifactors. Però en segon lloc, també pot ser una bona idea per als teòrics de la *VSV-PR* abandonar les seves inhibicions i, deixant de banda les paràfrasis, fer servir el discurs sobre verifactors. La raó és que, igual que passa amb altres metàfores, la parla sobre verifactors pot superar les seves paràfrasis pel que fa al potencial per a suggerir connexions significatives. És a dir, la parla sobre verifactors pot ser un bon instrument per a fer-nos una idea de com funciona la verifacció, i per a ajudar-nos a descobrir les generalitzacions correctes sobre aquesta. Així que fins i tot si la parla sobre verifactors no porta en si mateixa un augment del potencial expressiu del llenguatge, sí que pot aportar una nova i més útil manera d'expressar les veritats sobre la verifacció. Recordeu, per exemple, les dificultats que hem trobat anteriorment en el nostre intent de descriure, des de la perspectiva de la *VSV-PR*, les diferents formes en què la realitat fa veritat <la neu és blanca> i <la neu és freda>. Com ja hem notat, aquest és un cas en què, encara que finalment podem arreglar-nos sense estats de coses, parlar com si n'hi hagués sembla útil. De manera més general, representar-nos la verifacció en termes de verifactors pot tenir un valor heurístic superior: per a un teòric de la *VSV-PR* que estigui interessat en l'avaluació de principis complexos sobre la verifacció pot ser útil representar-se les coses en termes de verifactors.¹⁵

Fem ara un resum de la nostra resposta a la pregunta de si la posició figuralista és ineludible per als teòrics de la *VSV*: si bé la posició figuralista està oberta a tots els teòrics de la *VSV*, són només els teòrics de la *VSV-NR* els qui estan obligats a fer-ho, si volen igualar el nivell de generalitat aparentment aconseguit per la parla sobre verifactors. En el cas dels teòrics de la *VSV-PR*, és una qüestió oberta quant poden beneficiar-se de la posició figuralista i, per tant, no podem concloure que

¹⁵ De la mateixa manera que la parla sobre mons possibles podria ser una eina útil per a avaluar principis modals complexos, encara que aquesta parla fos completament parafrasejable en termes dels operadors modals. Per a una discussió d'aquest punt, vegeu la secció XIII de Yablo 2000.

estiguin obligats a adoptar-la. On ens deixa això? Si, com jo, vostè és un teòric de la *VSV-PR*, pot prendre la discussió d'aquesta secció com una invitació a explorar els beneficis del figuralisme. Si, per contra, vostè simpatitza amb la *VSV-NR*, l'ha de prendre ja sigui com un argument a favor de l'adopció del figuralisme o, si troba problemàtic el figuralisme, com una invitació a acompanyar-me en l'adopció de la *VSV-PR*.

4. Conclusió

Atès que no tenim bones raons per a pensar que la verificació requereixi verifactors, hem d'adoptar la tesi coneguda com a *verificació sense verifactors (VSV)*. Com hem vist en la secció 2, els teòrics dels verifactors han argumentat en contra de la *VSV* prenent com a premisses alguns punts de vista molt intuïtius: que la verificació es dona proporcionalment i que té una naturalesa relacional. Tot i que està oberta als partidaris de la *VSV* la possibilitat de rebutjar aquestes premisses i adoptar punts de vista com la *VSV* no relacional (*VSV-NR*), he argumentat que la *VSV* es pot defensar fins i tot concedint-les. El resultat és la *VSV-PR*, una posició segons la qual la verificació és proporcional i relacional. Aquest ha estat el resultat final de la secció 2.

En la secció 3, he argumentat que, tot i que els teòrics de la *VSV* tenen bones raons per a dubtar que la teoria dels verifactors sigui correcta, cometrien un error si la rebutgessin com una visió completament equivocada de la qual res no es pot aprendre. Seria millor per a ells adoptar la teoria, tot prenent la parla sobre verifactors com una figura retòrica. És a dir, adoptar la posició figuralista sobre la teoria. He suggerit que els diferents tipus de teòrics de la *VSV* poden beneficiar-se d'adoptar la posició figuralista, però hem vist que els teòrics de la *VSV-NR* tenen una raó especialment bona per a fer-ho. Si, al contrari del que he estat pressuposant, l'adopció del figuralisme té costos ocults, podem prendre aquest últim resultat com una raó contra la *VSV-NR* i a favor de la idea que un teòric *VSV* ha d'adoptar una posició propera a la *VSV-PR*.¹⁶

Referències:

- Armstrong, D. M. *Truth and Truthmakers*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Cameron, R. P. "Comments on Merrick's Truth and Ontology", *Philosophical Books* 49/4 (2008): 292–301.
- Dodd, J. "Is Truth Supervenient on Being?", *Proceedings of the Aristotelian Society* 102 (2002): 69–86.
- Dodd, J. "Negative truths and truthmaker principles", *Synthese* 156/2 (2007): 383–401.
- Hornsby, J. "Truthmaking without Truthmaker Entities". *Truthmakers: The Contemporary Debate*, Beebe, H. i Dodd, J. (eds.). Oxford: Oxford UP, 2005.
- Lewis, D. "Critical Notice of D. M. Armstrong, *A Combinatorial Theory of Possibility*", *Australasian Journal of Philosophy* 70 (1992): 211–24.
- Lewis, D. "Truthmaking and Difference-Making", *Nous* 35 (2001): 602–15.
- Melia, J. "Truthmaking without Truthmakers". *Truthmakers: The Contemporary Debate*, Beebe, H. i

¹⁶ Vull agrair a les següents persones els comentaris a versions prèvies d'aquest treball: Ben Caplan, Dan López de Sa, Peter Milne, Joan Pagès, Gonzalo Rodríguez-Pereyra, Sven Rosenkranz, els participants en el PERSP Metaphysics Seminar (Barcelona), el Seminari Phronesis (València) i el públic present en les meves xarrades a Tenerife, Viña del Mar, Barcelona, Milà, Seattle i Stirling. Una versió prèvia i en anglès d'aquest treball ha estat acceptada per a la seva publicació *Ratio*. La investigació conduent a aquest treball va ser parcialment finançada pels projectes d'investigació FFI2010-15717 i CSD2009 - 00056 (Pla Nacional d'I+D).

Dodd, J. (eds.). Oxford: Oxford UP, 2005.

Merricks, T. *Truth and Ontology*. Oxford: Oxford University Press, 2007

Rodriguez-Pereyra, G. "Why Truthmakers". *Truthmakers: The Contemporary Debate*, Beebe, H. i
Dodd, J. (eds.). Oxford: Oxford UP, 2005.

Rodriguez-Pereyra, G. "Truthmaking, Entailment, and the Conjunction Thesis" *Mind* 115 (2006), 460.

Schaffer, J. "Truth and Fundamentality: On Merrick's *Truth and Ontology*", *Philosophical Books*
49/4 (2008): 302–316.

Schaffer, J. "The least discerning and most promiscuous truthmaker". *Philosophical Quarterly* 60
(2010): 307-324.

Yablo, S. "Apriority and Existence". *New Essays on the A Priori*, Boghossian, P. i Peacocke, C. (eds.).
Oxford: Oxford UP, 2000.

Yablo, S. "Go Figure: a Path through Fictionalism" *Midwest Studies in Philosophy* 25/1 (2001): 72–
102.

CONSIDERACIONES HISTORIOGRÁFICAS PARA UNA HISTORIA DE LA ONTOLOGÍA¹

Paulo Vélez León
Universidad de Salamanca
Universidad Autónoma de Madrid

Abstract: A history of ontology that pretends to be an integral and well-balanced account of its development, must considerer the historiographical and philosophical aspects of its sources, as well as the relation with its socio-cultural context, and necessarily, the relation with the same aspects of Metaphysics, as both histories are inextricably related, without necessarily being the same. In this work, it is intended, in a minimal way, to outline such considerations, trough a brief historiographic revision of the distinctive facts and notions that can configure a solid ground for the constitution of the history of ontology and the interpretation of its significance and nature.

Keywords: Toledo School, Gundisalvo, Lorhard, Hartmann, Philosophia Prima, Metaphysica Generalis.

§1. INTRODUCCIÓN

Como se sabe, la «metafísica» desde siempre es un tema polémico y espinoso, y al interior de ella, la cuestión relativa a su naturaleza y objeto una de las incógnitas que más apasiona y perturba a los filósofos de todas las épocas. De manera casi unánime se concuerda que este «problema de investigación» da inicio con Aristóteles, sin embargo este acuerdo se termina en el momento de interpretar los resultados de sus investigaciones; *exempli gratia*, los filósofos medievales ya nos dan dos versiones diferentes sobre esta materia. Unas veces caracterizan a la «metafísica» como la «ciencia» que indaga sobre las primeras causas —léase Dios o el motor inmóvil—, en otras, como la ciencia del ser en cuanto ser; en tanto que, desde una perspectiva contemporánea se cree que estas caracterizaciones identifican a una y la misma disciplina. Entre los siglos XVII y XVIII las caracterizaciones se diversificaron, lo que invariablemente implicó que el alcance de la «metafísica» se «amplíe», así de las investigaciones centradas sólo en la existencia y naturaleza de Dios se amplificó el radio a las indagaciones sobre la distinción mente cuerpo, la inmortalidad del alma, la libertad de la voluntad, entre otras.

Historiadores y filósofos como Aubenque, Gilson, Heimsoeth, Bochensky, Tugendhat, Moore o Hintikka han observado, que en este periodo las críticas iban dirigidas a las concepciones racionalistas y aristotélicas, aquellas se enfocaban en que lo que en realidad buscaban estas era trascender los límites del conocimiento, no obstante Kant argüía que puede haber un tipo de legítimo «conocimiento

¹ Estoy agradecido por los comentarios recibidos a una versión previa de este escrito por parte de diversas audiencias en Madrid, Valencia, Porto Alegre y Salamanca, en especial de M^a del Carmen Paredes, Luciano Espinoza, Reynner Franco, Francisco Baciero y Jorge Roaro. Este trabajo se ha beneficiado de una ayuda del Programa de Formación de Personal Investigador. E-mail: paulo.velez@usal.es - paulo.velez@uam.es

metafísico». El propósito de Kant, como lo han hecho notar Hartmann, Guyer, Parsons, Friedman o Caimi, entre otros, es delimitar las estructuras generales que actúan en nuestro pensamiento sobre el mundo, de allí que muchos filósofos contemporáneos insistan que la «metafísica» tiene como objetivo la caracterización de nuestro «esquema conceptual» o «marco conceptual», esto es describir la estructura de nuestro pensamiento acerca del/este mundo. Precisamente en el primer cuarto del siglo XX, varios filósofos apoyados en este paraguas, consideraron que las preguntas o investigaciones que no están contenidas en esta caracterización o bien son ininteligibles o bien son comprensibles pero inútiles o bien son preguntas triviales que merecen igual respuestas. Más recientemente, en una actitud menos hostil, el interés ha virado hacia la idea de «fundamento», esto es en lugar de tratar de establecer lo que existe establecer los motivos o qué motivó ello.

Ahora bien casi todas estas caracterizaciones están asentadas en un presupuesto: —todo filósofo— considera y da por supuesto que nosotros entendemos —implícitamente— lo que quiere decir con el término «metafísica» u «ontología», pero esto no parece claro, puesto que cuando intentamos «interpretar» sus argumentos y teorías se visibilizan «vacíos» que debilitan la comprensión y la fuerza del argumento o tesis propuestas. En nuestra naturaleza está el querer superar lo dado, pero a veces la incompreensión o poco conocimiento de algo nos induce a practicar un cierto tipo de *populismo filosófico*, que a la postre es contraproducente, de allí que no me parece adecuado ni fructífero intentar caracterizar una nueva naturaleza de la «ciencia» en cuestión, si antes no hemos entendido bien su naturaleza y desarrollo histórico. En este sentido, no es el propósito de este trabajo hacer un abordaje en profundidad de esta cuestión, sino una revisión histórica sumarisima de las principales concepciones de la noción de «metafísica» y «ontología» y su objeto de estudio, dentro de —si se quiere— una lectura «apegada» al acontecer histórico de estas nociones, a fin de alcanzar, en una primera aproximación a ésta cuestión, una idea general de lo que puede significar tanto la noción como el término de «metafísica» y «ontología», y ver como ver como sus significados o nociones influenciaron, en especial de ésta última.

§2. UNA CONSIDERACIÓN METODOLÓGICA

No es mi función ni tarea, por ahora, ocuparme de la historia concreta de la metafísica u ontología, esto es el quehacer del historiador de la filosofía; mi labor se centrará en tomar como objeto integral y concreto esa historia, tratar de describirla e interpretarla. Pero «interpretar la historia no significa deformarla, sino tratar de advertir su “sentido”»; puesto que como manifiesta Schnuerrer, en palabras de Millán Puelles (2012 159yss): «hay un esbozo de interpretación en todo ensayo de aproximarse a la historia».

Advertir el «sentido», entre varias otras cosas, significa asumir que las observaciones, metodología, y teorías, dependen directamente a las que esté vinculado el historiador o filósofo; o como gusta decir Millán Puelles (2012 163-4), de: su erudición histórica, síntesis histórica y filosofía de la historia. De allí, que dada nuestras limitaciones —relativas a una trayectoria y experiencia filosófica—, no es mi propósito hacer la historia de la ontología o el interpretar su trayectoria, sino algo mucho más elemental, esto es, hacer un análisis «descriptivo-interpretativo» de la historia de sus nociones y términos, y su influencia en su historia², desde una cierta perspectiva filosófica, que posiblemente, de

² Véanse, por ejemplo, las consideraciones sobre esta problemática contenidas en: Rorty, Schneewind, Skinner (eds.), *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía* (Barcelona, 1990), especialmente MacIntyre, «La relación de

cómo consecuencia, a largo plazo: comprender la naturaleza, objeto y conocimiento de la historia de la ontología y la ontología misma.

El conocimiento de este conocer histórico, no significa en modo alguno que vamos a crear entes u objetos, puesto que, como señala Hartmann (1957 15): «el conocimiento no es creación, producción o alumbramiento de un objeto,..., sino una aprehensión de algo que existe aún antes de todo conocimiento y es independiente de éste». Esto, por una parte significa que, lo único que podemos hacer es aprehender y mostrar aquella existencia que se manifiesta a nuestros sentidos y/o intelecto; y por otra parte, que aquello que aprehendemos y mostramos, es solamente lo que nos ha sido posible mostrar y/o aprender, pues siempre hay una parte o algo que permanece oculto, que se esconde de nosotros. Y esto es así, debido a que, el trato con el objeto, no es otra cosa que un «conocimiento como tendencia», es decir una aproximación a la imagen³, expresión o representación del objeto, y en cuanto ello, una aproximación «al pleno contenido del objeto». Por ende, nuestro conocimiento del objeto, solo es aproximativo (Hartmann 1957 112), ya que al menos, en él hay una parte que es:

- a. — conocida (*objectum*),
- b. — otra que se pretende conocer (*objiciendum*),
- c. — otra que es desconocida (*transobjetivo*); y
- d. — una que es incognoscible (*irracional* o *transinteligible*).

Visto así, la comprensión del conocer histórico, es un proceso de aprehensión, que solo puede mostrarnos lo conocido, aquello que pretendemos conocer, pero también aquello que nos es desconocido, y sobre todo que nos permite tomar consciencia de que siempre hay algo incognoscible, en este sentido, bien se puede afirmar que, conocer lo histórico es conocer lo cognoscible de la historia, es decir: o bien conocer la manera de ser o bien el tipo de determinación, ya de sus leyes estructurales o de sus formas categoriales; dicho de otra forma; conocer lo histórico es o bien conocer la realidad del acontecer histórico —objeto de la historia científica [*Geschichte*]—, o bien aquella ciencia cuyo objeto es la historia real [*Historie*] (Millán Puelles 2012 165).

Entonces, cabe preguntarse: ¿Cómo abordar la historia del término «ontología»? y por extensión el de «metafísica», y aún más, ¿Cómo se relacionan entre si la historia del término y la historia de la ontología y la ontología misma? Independientemente de si optamos por la *Geschichte* o la *Historie*, Bochensky (1977 11-12) sugiere que el tratamiento de una cuestión como ésta, en cualquiera de ellas, tiene al menos tres vías: la histórica, la sistemática, y la meta-teórica.

Si contemplamos los contenidos de la disciplina, sus categorías, leyes, reglas, su construcción y estructura estamos ante un *tratamiento sistemático*; en tanto que, si examinamos la disciplina en tanto fue concebida, sus pensadores, y los hechos e impactos de sostener tal o cual posición, es decir sus hechos empíricos, estamos ante un *tratamiento histórico*; y si por el contrario nos referimos a las opiniones (interpretaciones) sobre la disciplina, ya desde un abordaje histórico o sistemático o histórico-sistemático, esto es la filosofía de la metafísica, filosofía de la lógica, la filosofía de la

la filosofía con su pasado», pp. 49-68; también: Gadamer, *Acotaciones hermenéuticas* (Madrid, 2002), de modo particular la sección II «Aportaciones a la historia universal del pensamiento», pp. 91-180; y Heller, *Una filosofía de la historia en fragmentos* (Barcelona, 1999).

³ Téngase presente que: «la imagen del objeto en el sujeto se concibe en este caso como “efecto” del objeto, y el efecto es, por consiguiente, de esencia diferente a la causa» (Hartmann 1957 381).

historia, nos encontramos ante un *tratamiento meta-teórico*. Aquí «la cuestión no es como se justifican los enunciados [de las dos cuestiones]...ni cuál es su valor de verdad, sino más bien de que tratan» (Bochensky 1977 11-15).

Podríamos señalar varias posibilidades más de aproximación a la cuestión, no obstante, por principio de economía, entre lo expuesto por Millán Puelles y Bochensky, optamos por una aproximación intermedia, que recogiendo las virtudes y bondades de cada planteamiento, nos permite una aproximación a la *ontología*, en una doble dimensión, en cuanto área de investigación y en cuanto término.

§3. ORIGEN Y NACIMIENTO DE LA ONTOLOGÍA

§3.1. Consideraciones historiográficas sobre el nacimiento de la metafísica

En cuanto área, la *ontología*, nos permite indagar sobre su naturaleza, y en cuanto término sus orígenes y relaciones contextuales con otras disciplinas. Todo parece indicar que el nacimiento —en *sensu lato*— de la ontología está en la filosofía griega arcaica, en donde su principal precursor es Aristóteles; éste en su *Metafísica*, no sólo trata de establecer una relación directa, coherente, interoperable y «precisa» entre la ciencia, el nombre de la ciencia y el objeto de estudio al efecto, sino que dispone una indagación que intenta plantear una ciencia —materialmente adecuada y formalmente correcta— que estudie τὸ ὄν ἢ ὄν. Para llevar a cabo esta tarea, Aristóteles, realiza una estrategia de focalización, que consiste en la difusión de τὸ ὄν en sus categorías, lo cual le permite al estagirita, la posibilidad de formular una ciencia [ἐπιστήμη] que ha de estudiar τὸ ὄν ἢ ὄν al tiempo que soporte la difusión de τὸ ὄν en las «diferentes categorías o géneros supremos» de τὸ ὄν (cf. Vélez León 2013b). Con base en este particular, Aristóteles (*Met.*, A. 981b27-29), distingue claramente la ἐπιστήμη σοφία de cualquier otro tipo de conocimiento, aquel fundamentalmente es una investigación «sobre las primeras causas (πρῶτα αἰτία) y sobre los principios (ἀρχαί)». Con este proyecto en mente, Aristóteles, puede caracterizar varias formas relacionables entre sí de la ἐπιστήμη σοφία:

- (a) — Ciencia buscada/ que se busca,
- (b) — Filosofía primera,
- (c) — Ciencia divina,
- (d) — Ciencia primera. Entendida como ciencia [(suprema) (cimientos) (fundamentos)] de la arquitectura de la sabiduría.

Las interpretaciones sobre este punto, permiten diferenciar una postura de carácter ontológico y otra de carácter teológico. No obstante, se ha de tener en consideración que una lectura sólo de carácter filosófico o teológico puede llevarnos a un error de método en la interpretación, pues como dice Buenaventura: «La filosofía es camino hacia otros saberes, pero quien se obstina en quedarse en la filosofía cae irremediabilmente en la obscuridad»⁴, de esta manera, como previamente, he señalado, en otro lugar (cf. Vélez León 2013a), han de tenerse en consideración adicionalmente tres observaciones relativas: (1) al lenguaje e idioma, (2) a las traducciones, y (3) al contexto socio-

⁴ San Buenaventura, *Collationes de septem donis Spiritus Sancti [=De donis]*, col. 4, n. 12. «Philosophica scientia via est ad alias scientias; sed qui ibi vult stare cadit in tenebras».

cultural; aquellas referidas a las nociones de τὸ ὄν, εἶμι y εἶναι —como manifesté recientemente (cf. Vélez León 2013b) —, plausiblemente inclinarían la balanza a favor de una lectura ontológica de la *Metafísica* de Aristóteles, que contribuiría al esclarecimiento de la confusión que hay entre la misión de la disciplina con la justificación acerca del establecimiento de existencia de su propio objeto.

Si bien estas primeras observaciones, nos indican ya un camino, la indagación debe extenderse al surgimiento histórico de la noción de *metaphysica* en el siglo XII y al de ontología en el siglo XVII, es decir al probable comienzo histórico de estas nociones, al momento en el cual tenemos una confianza razonable sobre la «constelación de acontecimientos dados» para la constitución del «conocimiento histórico» de la historia de nuestra ciencia [ἐπιστήμη] (cf. Ricoeur 2004 181). Así, tenemos que, historiadores y comentaristas como Pérez Fernández, Vegas, Flashar, Lafrance, o Moraux, manifiestan que es un hecho que «a lo largo de toda la tradición griega antigua y medieval, hasta el siglo XIII al menos, no aparece nunca usado el término latino-griego μεταφυσικη», y de que «tampoco se empleó a lo largo de toda la tradición latina antigua ni medieval, hasta el siglo XII lo más temprano, el término greco-latino "*Metaphysica*"», es decir, «la forma latina *Metaphysica* (en singular femenino) nace, [...], antes que la forma griega μεταφυσικη»⁵, que fue construido a base de las locuciones griegas relativas.

Al respecto, cabe decir que, «la forma latina (singular femenina y declinable) enlaza con el elemento griego a través de la trascripción del mismo elemento griego *Metaphysica* (plural neutro, indeclinable)». En lo que se refiere a su noción, ciertamente la versión árabe tiene su parte en la gestación del mismo, empero, al igual que la contribución hispano-cristiana, aquella depende de un contexto socio-cultural que proporciona los elementos para la configuración y estructuración de la noción de «*metaphysica*». Entre los que cabe mencionar:

- (a) — *El ambiente socio-cultural ibérico medieval (siglos XII y XIII)*, el cual, era propicio para la tolerancia, diálogo y curiosidad intelectual e intercambio científico activo y vigoroso, que estaba asentado en una genuina búsqueda/apertura intelectual tanto de árabes, como de judíos y cristianos ibéricos. Es en este ambiente, donde, la Escuela de Toledo⁶, se erige como centro

⁵ Véanse, Fidora & Werner, *Dominicus Gundissalinus, Über die Einteilung der Philosophie*, pp. 40 y ss; Vegas, «La aportación de la Escuela de traductores de Toledo a la reconstitución de la metafísica en el siglo XII», pp. 35 y ss.; y, Pérez Fernández, «Datos histórico-filológicos sobre la denominación y noción primitivas de la *metafísica*», (1977). La contribución de Isacio Pérez Fernández a ésta área es pionera y fundamental, su revisión completa y exhaustiva de los *Commentaria in Aristotelem Graeca* [CAG], editado por H. Diels entre 1882–1909 [traducidos en gran parte al inglés como *Ancient Commentators on Aristotle* bajo la edición de Richard Sorabji entre 1987-2012], entre otros textos, le permiten afirmar que la forma latina *Metaphysica* aparece antes que el término latino-griego μεταφυσικη, el cual sólo aparece hasta el siglo XII, antes sólo existen términos y locuciones relativas o aproximativas con construcciones y funciones que claramente tienen otros fines, pero definitivamente no existía el término μεταφυσικη tal como lo conocemos y se ha usado hasta ahora. De primera fuente he podido contrastar las afirmaciones de Pérez Fernández en CAG a este respecto, lo que sin duda nos obliga a revisar y reformular las construcciones mitológicas del origen y nacimiento de la *metafísica* hasta ahora comúnmente aceptadas y divulgadas. En un trabajo futuro, que ahora me encuentro sistematizando, espero presentar esta reconstrucción.

⁶ Generalmente autores franceses, ingleses, alemanes, italianos e inclusive españoles, por razones más que conocidas y evidentes, una y otra vez se empeñan en limitar la contribución toledana a traducciones del árabe al latín, lo cierto es que, como hemos asentado esta contribución es genuinamente filosófica, al punto que modificaron «el desarrollo de la filosofía occidental». Saade (1974 352yss) y, en especial, Elamrani-Jamal (1994 31), en la línea habitual de restringir estas contribuciones, e.g., señalan que: «la historia de la Universidad de París en el siglo XIII es sin duda indisociable de la historia de las traducciones del Corpus de la ciencia árabe». Por esta razón, considero que si bien el nombre de «Escuela de Traductores de Toledo» es preciso en cuanto a señalar una de las actividades que se realizan en Toledo, no ayuda en absoluto

de recuperación y transmisión del «saber científico y filosófico» griego y árabe. Aquí, en Toledo, se configura una producción científica y filosófica original de notable influencia⁷ en el mapa académico e intelectual de Europa⁸, que siglos después, de manera directa o indirecta, aún se dejaría y deja sentir en la ciencia y filosofía europea⁹.

- (b) — *Las políticas reales en torno al idioma* o idiomas en que se divulgaba el conocimiento, así como las referidas a la proyección de la Corona respecto de su entorno y del mundo, que no sólo condicionaron *qué* se traducía sino también *cómo*, *cuando* [era pertinente y relevante], *por qué* y *para qué* se traducía. Así, por ejemplo, tenemos que si bien el intercambio científico era genuino entre filósofos y científicos de la época, éste también estaba marcado por la estrategia política entre emires, califas y reyes para mantener el equilibrio de poder [entre Castilla (Hispania) y el Al-Ándalus]; lo cual influyó no sólo en las técnicas de traducción sino también en la política idiomática¹⁰. Ahora bien, ha de notarse que Castilla [Hispania], en este momento (s.XII y s.XIII), se encuentra apuntalando, expandiendo y consolidando la Corona, para ello recurre a varias estrategias —que se remontan a la Reina T—, como por ejemplo, impulsar el castellano en la propia Castilla [Hispania] y a su vez

a la comprensión real de lo que se hacía allí. Tal vez sea mucho más adecuado dejar en desuso esta denominación francesa, acuñada por Jourdain y consolidada por Rose, que tiene una clara intencionalidad y volver a la de «Escuela de Toledo», mucho más propia, reconocible en la literatura medieval y moderna, y sobre todo libre de prejuicios para comprender sus limitaciones, errores e inexactitudes —que aún persisten en nuestra tradición filosófica—, pero sobre todo sus reales aportaciones a los grandes temas científicos y filosóficos, ya reconocidas en su tiempo y lamentablemente denostadas e ignoradas por el nuestro.

⁷ Con gran acierto, Bonilla y San Martín (1908 385), afirma que estos filósofos vinculados a la Escuela de Toledo: «¡Todos eran filósofos, no porque hubiesen hallado la Verdad, sino porque la buscaban honrada y ardientemente, con perseverancia y con fe!».

⁸ Ejemplos de esta influencia se dejan sentir en el nacimiento de Oxford, en la reestructuración de las enseñanzas en París o en la determinación de los nuevos debates intelectuales y desarrollos científicos de Bath, Cluny, Chartres, Reims, Orleans, Bolonia, Florencia...

⁹ Sobre la importancia e influencia de la Escuela de Toledo, así como sobre la constitución de su propia ciencia y filosofía, de la abundante bibliografía disponible, para formarse una idea inicial, se puede consultar: Aston (ed.), *The History of the University of Oxford* (Oxford, 1984); Bonilla y San Martín, *Historia de la filosofía española* (Madrid, 1908); Brague, *En medio de la edad media* (Madrid 2013); Burnett, *The Introduction of Arabic Learning into England* (London, 1997); Canals Vidal, *Historia de la filosofía medieval* (Barcelona, 1992); Dronke, *A History of Twelfth-Century Western Philosophy* (Cambridge, 1988); Fernández Parrilla y Hernando de Larramendi (eds.), *Pensamiento y circulación de las ideas en el Mediterráneo* (Toledo, 1997); Foz, *El traductor, la iglesia y el rey* (Barcelona, 2000); Gougenheim, *Aristóteles y el Islam* (Madrid, 2009); Garand, «Une collection personnelle de Saint Odilon de Cluny et ses compléments» (1979); Haskins, *El renacimiento del siglo XII* (Barcelona, 2013); Iogna-Prat, «Influences spirituelles et culturelles du monde wisigothique: Saint-Germain d'Auxerre dans la seconde moitié du IXe siècle» (1992); Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles* (Alicante, 2003); Le Goff, *Los intelectuales en la Edad Media* (Barcelona, 2008); León Florido, *Historia del pensamiento clásico y medieval* (Madrid, 2012); León Florido, *Las filosofías de la edad media* (Madrid, 2010); Lindberg, *Los inicios de la ciencia occidental* (Barcelona, 2002); López Álvarez (ed.), *La Escuela de Traductores de Toledo* (Toledo, 1996); Reynolds y Wilson, *Copistas y filólogos* (Madrid, 2013); Santoyo, *La traducción en la península medieval ibérica (siglos III-XV)* (León, 2009); Vegas González, *La Escuela de traductores de Toledo en la historia del pensamiento* (Toledo, 1998).

¹⁰ Sobre los orígenes del castellano, así como sobre las políticas idiomáticas y de traducción, puede consultarse: Cano (coord.), *Historia de la lengua española* (Barcelona 2008); Cano, *El español a través de los tiempos* (Madrid, 2008); Lapesa, *Historia de la lengua española* (Madrid, 2005); Menéndez Pidal, *El idioma español en sus primeros tiempos* (Buenos Aires, 1945); Menéndez Pidal, *Historia de la lengua española* (Madrid, 2008); Menéndez Pidal, *Orígenes del español* (Madrid, 1972); Penny, *Gramática histórica del español* (Barcelona, 2014); Tagliavini, *Los orígenes de las lenguas neolatinas* (México, 1993).

entre los demas reinos [hispanias]¹¹, lo que trae consigo que las traducciones empleen una técnica novedosa para difundir el conocimiento —tanto en lengua vulgar como culta—, la cual consistía dependiendo de los casos, en verter el árabe al castellano¹² y si se requería, inmediatamente, al latín; cuando era este último caso, el castellano sólo era lengua

¹¹ El término y noción de «Hispania» merece una cuidada atención en su uso y contextualidad, para no cometer ciertos desatinos que nacen de una vocación didáctica. Veamos esto. Las tierras en las que ahora se asienta la actual España coinciden en parte con los territorios de lo que a lo largo de la historia fue Hispania, a veces incluía lo que ahora es Portugal y en momentos parte de Francia e Italia, por ello traducir «Hispania» por «España» indiscriminadamente, de manera acrítica y sistemática, introduce demasiadas confusiones y distorsiones. Sucede igual cosa, cuando se traduce «Al Ándalus» por España, o peor aún, por Andalucía. Desde que se tiene noticia del término «Hispania», por lo menos en el siglo V con Hidacio, y más claramente en el siglo VI, con el *Chronicon* (c.567) de Juan de Biclaro, hasta el bien entrado el siglo XV, el término «Hispania» hace referencia a distintas realidades geográficas, culturales, sociales y religiosas. Los romanos lo hacen para referirse al Reino de los Godos, que es una provincia romana, pero también para referirse a los otros reinos que la conforman. Isodoro de Sevilla, en su *Historia de regibus Gothorum, Vandalorum et Suevorum* (c.619-24), ya nos habla de «Hispania» e «Hispanias», aún antes de que existiera León, Castilla, Navarra, Portugal y Aragón; para Isidoro los habitantes de estos territorios, tenían un concepto de *Hispania* claro, no sólo que era su tierra, su patria, su nación, sino que sobretodo eran *hispanos*. A pesar de haber esta distinción, es claro que, entre la población e inclusive entre los mismos cronistas, no hay un uso sistemático de estos nombres. El *Chronicon Albeldense* (c.881), con ser más concreto tampoco escapa de esta equivocidad. Esto va a cambiar para fines del siglo XII, y quizás con más propiedad en el siglo XIII, en donde el término «Hispania» ya es sinónimo de Castilla e «Hispanias» de los *demas reinos*, dicho de otro modo, del conjunto de los reinos hispanos de la península, como así se puede constatar en la *Primera crónica general de España* (c.1274) o *General Estoria* de Alfonso X o también en la *Historia Pinnatensis de Aragonum Regibus* (c.1305) de Pedro IV de Aragón, llamada también *Crónica de San Juan de la Peña*, en la cual se indica claramente la existencia tanto de «Ispania [España]» como de «duodecim Reges Ispaniæ [XII reyes de España]». La noción de *Hispania*, en este momento, no hace sólo referencia a la vinculación de Castilla y León, sino a su integración. No obstante, entre el siglo XIII y XV, Aragón reclama para sí la categoría de Hispana, al tiempo que busca distanciarse de los otros reinos, por lo que es frecuente que en los textos aragoneses o latinos provenientes de la Corona de Aragón que el término «Hispania» sea sinónimo de ésta, así lo podemos ver en la *Crónica de los reyes de Navarra* (c.1454) de Carlos Príncipe de Viana o en *Llibre dels feits del rei en Jacme* (c.1343) de Jaime I de Aragón (1208-76). En ocasiones, en las crónicas aragonesas, debido a temas de orden burocrático o normativo, se confunde en el término «Hispania» o «España» o «Espanya» los territorios peninsulares cristianos con los islámicos, o con todos los dominios del rey de Aragón como si fuesen la totalidad de Hispania. Por otra parte, cabe tener en cuenta que el término «Ál Andalus» se usa, en la literatura árabe, para referirse a Hispania. En todo caso todas estas crónicas hablan de reyes en Hispania (*Rex in Hispania/Ispania*), y no reyes hispanos (*rex hispanorum*). Como puede colegirse el uso del término «Hispania» hasta este momento ha de contextualizarse y no verterlo sin más por «España». Esto sucede básicamente, por cuanto la noción de *Hispania* ha sido estudiada más políticamente que histórico-geográficamente, de allí el uso inadecuado de «Hispania» por «España». Esta ambigüedad, puede darse por terminada desde fines del siglo XV, aunque quizás sea más preciso fijarlo cuando Carlos I une en su persona las Coronas de Castilla y Aragón (inicios del siglo XVI) y reina en todos los reinos de España (*regnum totius Hyspanie*), al menos así lo podemos inferir de la *Chronica regum Aragonum et comitum Barchinone et populationis Hispanie* (1495-1519) de Esteban Rollan. Es de esta manera, que recién y a partir del siglo XVI, con toda legitimidad, el uso del término y noción de «Hispania» es para referirse de manera real e integra al conjunto de los reinos y territorios españoles de la península (cristiana, musulmana y demás). En definitiva, según hemos podido mostrar, —y siguiendo el temprano ejemplo de la *Chronicon Albeldense*: «*Spania prius ab Ibero amne Iberia nuncupata, postea ab Ispalo Spania cognominata est. Ipsa est uere Esperia ab Espero stella occidentali dicta*»—, se puede decir que el término «España» obedece a una evolución histórica del término y circunstancias de «*Hispania*», pero no son sinónimos, de modo que su uso en estos contextos debe ser matizado, debiendo hacer notar a que refiere exactamente y no traducirlo simplemente por «España» como suele acostumbrarse en la literatura de consulta.

¹² Recuerdesé que, en lo relativo a la península, de acuerdo con Ayala Martínez (2010 135), «la diversidad cultural fue motivo frecuente de pugnas internas, pero también fue para... una gran riqueza cultural. Mientras en Europa sólo hablaban una lengua culta, en España había tres lenguas cultas»; no obstante, como manifiesta Lomba Fuentes (1997 54), en el caso de la filosofía, los «filósofos —y científicos— judíos, hasta el siglo XII, son arabo-parlantes», escriben en el «árabe culto de su entorno», dado que el hebreo, hasta esa época «no supo o no quiso crear un lenguaje técnico-filosófico autónomo, adaptado a la abstracción metafísica o al rigor del discurso lógico»; por lo cual, el hebreo hasta el siglo XII, por lo «que respecta a la filosofía, depende totalmente del árabe».

vehicular¹³, es decir un traductor leía en voz alta el texto árabe en castellano y otro traductor lo escribía en latín, lo cual dio lugar a dos hechos:

- 1ro. — Qué las obras eran conocidas primero en castellano antes que en latín, y
- 2do. — Qué varios términos latinos no sólo que estaban pasados por el castellano sino que están traducidos [o creados, a partir] del castellano, lo que implica, que la ciencia y la filosofía latina de la época está mediada no sólo por el árabe sino también por el castellano, —hecho poco reconocido y valorado adecuadamente—.

- (c) — *El legado árabe en la géstación de la noción de «Metaphysica»*, que en modo alguno ha de entenderse como una transmisión pasiva del conocimiento hacia Hispania, sino dinámica, esto es, es cierto que el islam conservó —gracias a los cristianos siríacos, árabes o arabizados—, una gran parte del saber griego, esto es indiscutible, pero éste no fue el único canal por el que Occidente (re)descubrió dicho saber, ya que como sostiene Gouguenheim (2009 165) «la helenización de la Europa medieval fue obra de los europeos¹⁴... (quienes) de manera creciente (se vieron impregnados) por el saber griego y (...) una dinámica voluntaria de progreso intelectual».

Para el siglo XIII, la ciencia y filosofía producida en Toledo se había difundido ya para los círculos universitarios más destacados, e.g., Oxford, París, entre otros, en los cuales se «compartía la opinión de que sí se estaba a favor o en contra de Aristóteles, se estaba entonces a favor o en contra de Avicena, considerado como su discípulo más fiel» (Vegas González 2000 125), lo que en el fondo no era otra cosa que dialogar y argüir con o en contra de las enseñanzas transmitidas en y por la Escuela de Toledo, la cual, a través de sus miembros más destacados, como se verá más adelante determinará el vocabulario, terminología e inclusive ciertas nociones filosóficas y científicas, usadas en la época y que, en algunos casos, perviven hasta hoy. Evidentemente, sin todas las características asentadas, y otras de índole histórico-filológico, es imposible entender adecuada y correctamente, el nacimiento, significado y naturaleza de la metafísica —como es notorio en los muchos análisis y comentarios contemporáneos acrílicos, ahistóricos y carentes de sentido hacia ella—.

§3.2. Gundisalvo y el nacimiento de la metafísica

¹³ Sobre las técnicas de traducción empleadas en la Escuela de Toledo, consúltese: Foz, *El traductor, la iglesia y el rey* (Barcelona, 2000); León Florido, *Historia del pensamiento clásico y medieval* (Madrid, 2012); Bonilla y San Martín, *Historia de la filosofía española* (Madrid, 1908); Santoyo, *La traducción en la península medieval ibérica (siglos III-XV)* (León, 2009); Vegas González, *La Escuela de traductores de Toledo en la historia del pensamiento* (Toledo, 1998); Vernet, *Lo que Europa debe al Islam de España* (Barcelona, 2013).

¹⁴ Por europeos ha de entenderse no sólo los europeos cristianos, sino también musulmanes y judíos. No se ha de perder de vista, que el legado científico y filosófico árabe, en gran medida, es también andalusí, es decir hispano árabe (cristiano, judío y musulmán), por lo que, el diálogo se circunscribe al mundo europeo que incluye a estas tres culturas y no a otros mundos culturales y religiosos extra europeos. Ciertamente los textos árabes antiguos circulan por el norte de África pero el cultivo y transmisión del saber se da en el Al Ándalus y no fuera de él. Y como se ha visto, esta filosofía andalusí, en árabe, posteriormente, entra en contacto con la filosofía castellana, la cual como hemos señalado llega a su culmen en Toledo, momento en el cual, llega a su esplendor lo que se conoce como *filosofía ibérica medioeval*.

Como apuntamos más arriba, todo parece indicar que la forma latina *Metaphysica* (en singular femenino) nace antes que la forma griega *μεταφυσική*, en Hispania [léase Castilla], con el arcediano de Segovia, Domingo Gundisalvo¹⁵, quien, en su tratado *De divisione philosophiae* (c.1150) utiliza la palabra «metafísica» por primera vez como *denominación* de una ciencia bien definida, ya que antes de Gundisalvo no existía este término en forma de singular, sino tan sólo en forma de plural como nombre para un conjunto de libros aristotélicos, lo cual no quiere decir que sus problemas específicos no se hayan tratado antes, lo eran, pero «bajo el título de ciencia divina» (Fidora 2009 27) o «filosofía natural» (Soto-Bruna 2009 17; 1999 19-95). Gundisalvo, en su *De divisione philosophiae* (38), dice:

«Por qué [esta ciencia] tiene este nombre. Esta ciencia es llamada de muchos modos. Así, es llamada «ciencia divina (*scientia divina*)» debido a su parte más noble (*a digniori parte*), puesto que concierne a Dios, en tanto Él existe, y demuestra que Él existe. Es llamada «filosofía primera (*philosophia prima*)», pues es la ciencia de la causa primera del ser. Es también llamada «la causa de las causas, (*causa causarum*)», puesto que concierne a Dios, que es la causa de todo. Es también llamada «metafísica (*metaphysica*)», es decir, "después de la física", puesto que concierne a aquello que está después de la naturaleza. Se entiende, sin embargo, en este caso, la naturaleza de la virtud, que es el principio del movimiento y de reposo: de hecho, es el origen de la virtud y de todos los accidentes que provienen de la materia corporal. Por tanto, para estas, la ciencia que se dice que es «después de la naturaleza (*post naturam*)», es posterior no (sólo) en cuanto de las cosas en sí mismas, sino en cuanto a nosotros, que percibimos primero lo que es, y sabemos de sus disposiciones, su naturaleza; es por esto que merece ser llamada ciencia en sí misma, es decir, se puede decir que es la ciencia de lo que es antes de la naturaleza, y por ende, de aquello que se pregunta por la esencia de ello y por medio de la ciencia, que es antes que la naturaleza».

Es importante señalar, que si bien, para Gundisalvo «la metafísica trata de Dios», inclusive prueba o demuestra «su existencia, Dios es, justamente por este motivo, no el objeto propio de la metafísica». Puesto que el objeto u objetos de una «ciencia no pueden ser demostrado por esa misma ciencia»; de este modo, para Gundisalvo, la metafísica trata de Dios, pero no del Dios de Abram o de la palabra revelada —en tanto objeto de la teología— sino del Dios de los filósofos como causa de *lo que es*. Este punto es importante destacar, ya que Gundisalvo respecto de los árabes (al-Fārābī, Averroes,...), e inclusive del mismo Tomás de Aquino, Duns Escoto y la propia Edad Moderna, des-teologiza la

¹⁵ Honnefelder (1996 167) sostiene que con Tomás, Duns Escoto, y Gundisalvo se inaugura el «segundo comienzo de la metafísica», es, sin embargo, con Gundisalvo con quien reaparece no solo la metafísica sino también las «otras áreas de la filosofía aristotélica, que a la postre resulta determinante para los siglos siguientes» (Fidora 2009 240). En este sentido, se ha tener a la vista que la obra traductora, y especialmente la filosófica, de Gundisalvo influyó notable y ampliamente en la cultura filosófica del medioevo —y aún, en la actual interpretación de la filosofía aristotélica—, así, e.g., su «*De divisione philosophiae* fué casi reproducido al pie de la letra por Miguel Escoto en su *Divisione Philosophiae*, y en parte por Vicente de Beauvais en su *Speculum Doctrinale*, é inspiró á Alberto Magno y a Roberto Kilwardby (*De ortu divisione philosophiae*). [...] en cuanto al *De immortalitate animae*, a parte de la influencia que probablemente ejerció en Helinando de Frigidimonte, en J. de la Rochelle y aun en Alberto Magno y en San Buenaventura, fue plagiado por Guillermo de Auvernia (m.1249) en su homónima obra *De immortalitate animae*» (Bonilla y San Martín 1908 359). Y por su puesto, no hay la menor duda, que el conjunto de la obra [filosófica y traducida] de Gundisalvo ejerció una notable influencia en los comentarios, interpretaciones, vocabulario terminología, y filosofía de Tomás. El dominico, arzobispo de Canterbury y cardenal, Roberto Kilwardby, fue «el más influyente divulgador del pensamiento Gundisalvo, cuyo pensamiento por esta vía llegó hasta» el Doctor Angélico, dominico también, que sin duda conoció y uso las obras del arcediano para sus propios propósitos. Entonces cabe preguntarse, aunque resulte obvio: ¿Cuál es sino el Aristóteles de Tomás? Pues ni más ni menos que, en gran medida, para lo bueno y lo no tanto, aunque no sólo, el del arcediano.

metafísica, es decir en el comienzo mismo de la metafísica, la teología no juega un papel fundacional aunque esté presente en ésta, se encuentra, por decirlo de alguna forma, desagregada de la metafísica, fundamentalmente porque, en criterio de Honnefelder (1996 185): «el desarrollo de la recepción del programa aristotélico conduce de una interpretación teológica a una interpretación ontológica, de la filosofía primera como sabiduría a la filosofía primera como ciencia». Es en este contexto, que Gundisalvo, a lo largo de *De divisione philosophiae* «relaciona los diferentes aspectos de la “ciencia buscada” por el estagirita, a saber, la ontología y la teología filosófica» (cf. Fidora & Werner 2007 40), en un sistema que se resumirá más tarde, de manera sistemática por el teólogo franciscano Francis de Marchia (1290-1344), bajo los términos *metaphysica generalis* y *specialis*¹⁶.

Roberto Kilwardby será quien difunda la obra de Gundisalvo, la influencia de su pensamiento será tal que, tanto la filosofía de los siglos XII y XIII, así como la tradición posterior, serán deudoras no sólo de su vocabulario y terminología, de su teoría y división de las ciencias, sino fundamentalmente de ésta noción de metafísica —que en algunos casos hasta hoy determina los debates y polémicas sobre su significado y naturaleza—, y no de una presunta «genuina» y «auténtica» aristotélica¹⁷. Es innegable que la obra de Aristóteles influyó en Gundisalvo, pero también lo hicieron otras teorías de la época, tales como sus fuentes arábigo-judías y neoplatónicas, que eran las propias de su era, que él

¹⁶ Para un análisis más exhaustivo de este punto, véase, Vegas, «La aportación de la Escuela de traductores de Toledo a la reconstitución de la metafísica en el siglo XII», pp. 35-67. No se ha de perder de vista, que la división de la metafísica planteada por la modernidad, especialmente por Wolff tiene su asiento en la obra del teólogo franciscano Francis de Marchia (1290-1344), y la de este sobre Gundisalvo. De Marchia introduce por primera vez una disociación del *primum cognitum* del intelecto humano proveniente de los temas de la metafísica, de acuerdo con esto la metafísica no es más una ciencia en el sentido de una *scientia transcendens*, como su predecesores del siglo XIII reclamaban, sino que son dos vías: ontología y teología. Así, Marchia, sobre la base de una revisión de la doctrina de los transcendentales introduce, esta división sistemática de *metaphysica general* y *especial*, lo que como se sabe fue un desarrollo significativo para la subsecuente historia de la metafísica.

¹⁷ Fidora (2009 241-42) siguiendo a Honnefelder, afirma que: «Las concepciones actuales de la metafísica y su crítica no pueden ser discutidas adecuadamente sobre la sola base de las fuentes aristotélicas, sino que es menester recortarlas sobre el horizonte de la reflexión medieval que se inicia con Gundisalvo y de sus fuentes arábigo-judías y neoplatónicas. Lo mismo puede afirmarse de las problemáticas actuales de la teoría del conocimiento y de las ciencias. En efecto, quien quisiera discutir problemas como los del objeto, del método, de la axiomática y de la subordinación y diferenciación interna de las ciencias partiendo sólo de Aristóteles, pronto se toparía con los límites de tal intento. Estos conceptos cruciales también para los debates actuales en torno de la teoría del conocimiento y de las ciencias, no pueden ser abordados satisfactoriamente sólo desde Aristóteles. Más aún, frecuentemente los problemas que se vinculan con estos conceptos no son, en efecto, de proveniencia aristotélica, y su significación se despliega tan sólo en el verdadero horizonte de su génesis, el de las reflexiones filosóficas de la Edad Media; así ocurre, por ejemplo, con la discusión acerca de la axiomática en sentido estricto, que en Aristóteles no figura en absoluto. De esta manera, el segundo comienzo de la filosofía aristotélica con Gundisalvo es un punto de referencia esencial también para las controversias sistemáticas de la actualidad, y éstas en gran medida sólo pueden dirimirse a la luz de la recepción medieval de Aristóteles. Pues la actual teoría del conocimiento y de las ciencias, y aún la filosofía toda, incluso cuando se percibe así misma como genuinamente aristotélica, no se empalma inmediatamente con Aristóteles, sino que construye sus argumentos partiendo de la innegable distancia histórica que de él nos separa. Pero junto con esta distancia se introducen indefectiblemente en toda interpretación, ya sea de manera consciente o inconsciente, los receptores medievales de Aristóteles con sus interpretaciones elaboradas en discusión con la filosofía arábigo-judía y con el neoplatonismo. Tampoco el aristotelismo alemán del siglo XVII, en particular Christian Wolff, y ni siquiera los muy justificados empeños histórico-críticos de los siglos XIX y XX por recuperar el Aristóteles “auténtico”, se encuentran exentos de esa apreciación. Por otra parte, allí donde sin embargo se absolutiza el intento de una purificación de la filosofía aristotélica desde una perspectiva estrictamente filológico, se cortan las líneas de comunicación con importantes fuentes y tradiciones del pensamiento actual, corriendo el riesgo de embalsamar un Aristóteles cuyo interés para la discusión actual, en definitiva dista de compararse con el de aquel Aristóteles que arrastra el pretendido lastre de las discusiones de la Edad Media y de otras épocas... Ahora bien este proceso de recepción productiva de Gundisalvo representa un paso esencial, que sencillamente no podemos desandar sin renegar de nuestra propia perspectiva sobre la obra de Aristóteles».

conocía y manejaba, y nos ha sido transmitido de diversas formas hasta el presente. Precisamente por este conocimiento y uso de la fuentes medioevales, especialmente árabes, Gundisalvo, la Escuela de Toledo y demás de los siglos XII y XIII, se convierten genuina y legítimamente en la «vía que lleva de regreso a Aristóteles y a su teoría del conocimiento y de las ciencias», la cual, con razonable certeza¹⁸, se puede decir, «provee el fundamento epistemológico para la revolución intelectual del siglo XIII, y no sólo para ella» (Fidora 2009 243).

Como hemos señalado, el ambiente del siglo XIII, ciertamente, era propicio para «el paso de una concepción platónica de la ciencia a otra de orientación aristotélica», pero es indudable, que es Gundisalvo, quien da forma a todos estos elementos y propone una concepción nueva, que permite «el surgimiento de la metafísica como ciencia», lo cual por una parte significa «un quiebre con la propia tradición», constituyéndose esto ya en «un elemento esencial del siglo XIII», que madurará «allende los pirineos» en el siglo XIV y tendrá un desarrollo continuo (Fidora 2009 240); y por otra parte, ya en términos contemporáneos, determinar nuestra visión sobre lo que consideramos metafísica.

§3.3. Consideraciones historiográficas sobre el nacimiento de la ontología

En esta vía de indagación, en un segundo momento, en nuestro trabajo nos hemos referimos al momento del nacimiento del término que refiere a una disciplina denominada *ontología*. No está totalmente claro, todavía, el surgimiento del término «ontología», pero se puede afirmar con bastante seguridad que Jacob Lorhard, en su texto, dividido en un volumen de ocho libros, *Ogdoas Scholastica, continens Diagraphen Typicam atrium: Grammatices (Latinae, Graeca), Logices, Rhetorices, Astronomices, Ethices, Physices, Metaphysices, seu Ontologia*¹⁹, de 1606; es quien lo utiliza por primera vez, certificando así formalmente su bautismo. Lorhard identifica la metafísica como ontología, al tiempo que realiza una exposición escolar y sistemática acerca del tratamiento de las cuestiones principales de la ontología y su terminología, que en gran medida es deudora de la «ontología aristotélica», aunque mediada por la influencia de la tradición proveniente de Petrus Ramus (1515-72), y sobre todo, de la *Metaphysicae systema methodium* (1604) de Clemens Timpler, quien a su vez intenta polemizar con Fonseca, Pereira y Suárez, que eran los indiscutibles referentes académicos en las recién fundadas universidades protestantes. Las *Disputationes metaphysicae* (1597) de Suárez, quien se inscribe en el contexto de la Escuela de Salamanca, era el texto que fijaba el

¹⁸ Otfried Höffe (2003 204), con gran acierto, observa que las tentativas dirigidas a una «fiel comprensión de la obra aristotélica no deben hacer olvidar» (Fidora 2009 242) que «el diálogo filosófico no tiene como propósito el rescate o apología de una obra, sino más bien lograr un mejor entendimiento de la naturaleza y del hombre. Consecuentemente, no se trata tanto de redescubrir a Aristóteles cuanto de ser capaz de avanzar en el pensamiento mediante su recepción productiva. Por tanto, la cuestión sobre si Aristóteles todavía tiene el potencial para la innovación hoy en día se decide no solamente por su obra, sino también por la capacidad de sus lectores para la innovación».

¹⁹ Los trabajos de Øhrstrøm, Uckelman, y Schärfe arrojan interesante información sobre el contexto del nacimiento de la ontología. Además resulta muy útil la traducción de Uckelman del Libro VIII «Diagraph of Metaphysic or Ontology» de *Ogdoas Scholastica* de Jacob Lorhard. Véanse: Lorhard, «Diagraph of metaphysic or ontology», (2008); Øhrstrøm, Andersen & Schärfe, «What Has Happened to Ontology», (2005); Øhrstrøm, Schärfe & Uckelman, «Jacob Lorhard's Ontology: A 17th Century Hypertext on the Reality and Temporality of the World of Intelligibles», (2008); Øhrstrøm; Uckelman & Schärfe, «Historical and Conceptual Foundation of Diagrammatical Ontology», (2007); Lamanna & Devaux, «Rise and Early History of the Term Ontology», (2009); Lamanna & Esposito, «Dalla metafísica all'ontologia. Storia di una trasformazione editoriale», (2011); Lamanna, «Sulla prima occorrenza del termine "ontologia". Una nota bibliografica», (2006); *La nascita dell'ontologia. L'opera metafisica di Rudolph Göckel (1547-1628)*, (2008); «Wann wurde der Begriff "Ontologie" zum ersten Mal verwendet», (2011).

método de instrucción de la metafísica, no sólo en los estudios, escuelas y universidades católicas sino también en las protestantes.

Lorhard, siguiendo a Timpler, intenta desprenderse de Suárez —que sitúa el objeto de la metafísica en el «el ente, en cuanto ente real» (DM 1.1.26)—, e intenta poner el foco en lo inteligible, *παν νοητον*; así, en los «Diagramas de Metafísica u Ontología», que es el libro octavo de su *Ogdoas Scholastica*, dice que «la metafísica es un arte contemplativo que trata de todo lo inteligible (*ἐπιστήμη*), en la medida en que es inteligible por el hombre a través de la luz natural de la razón sin ningún concepto de la materia» (cp.1, diagrama 1). Es así, que divide la metafísica en «Universal» y «Particular». A la metafísica universal la identifica con la ontología, y la define como: «El conocimiento de lo inteligible por el cual eso es inteligible». La ontología de Lorhard es, por tanto, una descripción del mundo de los inteligibles, es decir, los elementos, conceptos u objetos que sean comprensibles o concebibles desde una perspectiva humana. El énfasis en la inteligibilidad del mundo es esencial en la ontología de Lorhard. Este énfasis es el que determina el objeto de su metafísica, u ontología, que se corresponde con la idea de que nosotros en la formulación de la ontología estamos concentrando el conocimiento por medio del cual podemos concebir o entender el mundo (cp.1, diagrama 1). De este modo, la ontología es vista como una descripción de los fundamentos mismos de la actividad científica como tal.

En 1613, Rudolf Göekel, vuelve a utilizar el término ontología, en su texto *Lexicum philosophicum quo tanquam clave philosophiae frentes aperiuntur, informatum ópera et estudio Rodolphi Goclenii*, en el cual hay un tratamiento leve del problema mismo y su distinción

§3.4. Progresos de la ontología y crisis de la metafísica

Wolff en su *Philosophia Prima Sive Ontologia, Methodo Scientifica Pertractata, Qua Omnis Cognitionis Humanae Principia Continentur* (1730), influenciado por Leibniz, Descartes, Spinoza, la escolástica de Tomás y Suarez, en esta línea, dirá que «[la] filosofía primera no podía menos de ser como una continuación de la que le había precedido», puesto que, «nunca hay que apartarse del sentido atribuido a los términos en la lengua de todos los días», aunque «al tratarse de nociones para las que no ofrece términos el lenguaje común, por necesidad hay que inventar algunos nuevos; pero una vez que estos han sido puestos en circulación, hay que atenerse a ellos». Sin embargo, esto para Wolff no significaba necesariamente hacer una nueva terminología, puesto que «los términos introducidos por los escolásticos en la Ontología son claros, sino todos, la mayor parte al menos, aunque ellos lo hayan definido mal», por tanto, de lo que se trata es de definir con mayor precisión y rigor dichos términos. Así, Wolff, entiende que *ontología* es como la *πρώτη φιλοσοφία* que esbozo Aristóteles, y aunque precise la distinción entre *Metaphysica Specialis* y *Metaphysica Generalis*, claramente se puede establecer que la *Metaphysica Generalis* u Ontología tiene como «quehacer la deducción de proposiciones partiendo de conceptos definidos y de axiomas, que valgan para todos los objetos inteligibles en general», de modo que «la metafísica se convierte en un... axiomatismo formalmente ontológico, en una» ciencia «de principios», es decir, en una ciencia «puramente formal y abstracta de los primeros conceptos y principios» (cf. Coreth 1964 26) del τὸ ὄν.

En este contexto, nos es posible observar el desarrollo de la metafísica y ontología que va desde Wolff a Kant, al tiempo que advertir sus progresos y también sus crisis. Kant, por una parte, asienta

definitivamente —en cierto sentido por la influencia de cierta filosofía medioeval que llega hasta él—, la noción de «metafísica (de $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}$, trans, y $\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\alpha$)»²⁰ que marcará la tradición filosófica posterior, y por otra parte, en su indagación por la naturaleza y posibilidad de la metafísica, Kant, dirá de esta que incluye por necesidad constitutiva «momentos teóricos y momentos prácticos»; no obstante, estos momentos prácticos, son fundamentos que no tiene una intención práctica. Así en tanto sistema, para Kant, la metafísica no deja nada fuera de sí: «integra...razón práctica y razón teórica en un sistema universal» que busca la transcendencia. Con lo cual, «la razón práctica ha alcanzado aquí, en la medida en que ello le puede ser dado, el mundo inteligible». Por tanto, para Kant, «dado el carácter reflexivo de ésta metafísica, el conocimiento teórico puede extraer de ella,... un corolario...: que con su esfuerzo por conocer lo trascendente, la razón termina conociéndose —en sentido estricto— así misma» (Caimi 1989 184).

No obstante, el encaminamiento tanto de la metafísica como de la ontología por parte de Kant, las críticas a estas son cada vez más fuertes, desde Cano hasta Carnap, pasando por Leibnitz, Hume, Hobbes y Heidegger, hacen de éstas tambalear a momentos no sólo sus fundamentos sino su propia existencia. Carnap, el más fuerte crítico, va contra cualquier tipo metafísica especulativa que en lugar de ser una expresión de una actitud emotiva ante la vida, no sea otra cosa que un «delirio metafísico» que sobrepase dichos alcances y límites. A este tipo de metafísica la califica de sin sentido, dejándola en toda forma sin contenido. Este ataque a la metafísica especulativa [idealista, realista, y axiológica], en el fondo, en mi criterio, es una recuperación de la metafísica y ontología propiamente dichas, que no será lo suficientemente entendido lo cual dará lugar a ciertos equívocos que aun hoy padecemos y sufrimos.

§4. PERSPECTIVAS CONTEMPORÁNEAS

Las interpretaciones sobre la imposibilidad de la metafísica, habían empezado con presuntas lecturas de pasajes de Kant, así el positivismo de Comte llega a proclamar que «"el mundo verdadero" es el correlato de la ciencia positiva consumada idealmente: la totalidad de los hechos experimentados metódicamente mediante observaciones, experimento, inducción y deducción, y expresados en el juicio científico del lenguaje simbólico». Muchos movimientos, a partir de esta declaración y lo expresado presuntamente por Carnap, empiezan una cruzada de ataque frontal a cualquier forma de «irracionalidad», —léase «metafísica [especulativa]»—. No obstante, de manera aislada y paralela, Bolzano emprende una revisión crítica de los sistemas de Kant y Hegel, lo cual le lleva afirmar la tesis de que las cosas existen independientemente de las personas, al tiempo que manifiesta que es posible volver a la ontología. Estos planteamientos darán lugar al surgimiento de nuevos movimientos —Fenomenológico, Analítico, Austro-Polaco, y Continental— que se convertirán en las nuevas corrientes ontológicas del siglo XX.

En síntesis, se puede decir que estos son los antecedentes de la ontología contemporánea. Ésta, sobre la base de lo dicho, y a pesar de las interminables arengas anti-metafísicas o anti-ontológicas —que tienen asidero en un desconocimiento de su historia y naturaleza—, ha iniciado una nueva serie de estudios que tienen por objetivo estudiar la naturaleza de la metafísica y de la ontología, no sólo desde

²⁰ Véase, *Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y de Wolff*. Puede consultarse o bien la edición de Felix Duque. Madrid: Tecnos, 2011; o bien, la edición de Mario Caimi. Buenos Aires: FCE, 2012. Las *Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern* (Leipzig 1894), editadas por Max Heinze, son de especial atención respecto de este tema.

una perspectiva sistemática, sino también histórica y problemática. En esta línea, filósofos como Chalmers, Mulligan, Smith, Ferraris, van Inwagen, Lowe, Loux han podido determinar que el progreso de los procesos ontológicos y del análisis ontológico, ha permitido que se den varios acontecimientos:

- 1ro. — la ruptura o alejamiento de la ontología actual respecto de sus fundamentos y tradición;
- 2do. — una desorientación de sus distintos niveles en cuanto sus alcances, límites y horizontes sin precedentes; y,
- 3ro. — la posibilidad cierta de reorientar su sentido.

Estos debates, con una certeza razonable, en opinión de los filósofos mentados, nos proporcionan la confianza de que el debate y problema ontológico, y sus consecuencias, no se reducen a lo meramente lingüístico; lo que, ha traído como consecuencia de que el interés de un número creciente de filósofos contemporáneos esté centrado en la idea de «fundamento», esto es en lugar de tratar de establecer únicamente lo que existe también establecer los motivos o qué motivó ello.

§5. CONSIDERACIONES FINALES

Este creciente interés de la filosofía contemporánea por resurgir las clásicas preguntas ontológicas «lo que hay», «lo que existe», «lo que es», nos ha llevado, como era de esperarse, por nuevos e insólitos caminos, que en una gran proporción, se traducen a día de hoy en y como una proliferación de «ontologías» y de interminables batallas para determinar qué tipo de «entidades» estudian sus respectivos «dominios», que a su vez se consideran autónomos e independientes entre sí. Este particular escenario nos ha llevado a preguntarnos si ¿Este tipo de debates «ontológicos» son genuinos? ¿Se pueden resolver? ¿Son tan absurdos que no vale detenerse en ellos?

Quienes argumentan a favor o en contra dentro de este debate, en el fondo dicen lo mismo, no contribuyen realmente a la indagación sobre la naturaleza de la ontología, puesto que asumen compromisos y presupuestos, sin que estos estén lo suficientemente dilucidados o al menos justificados adecuadamente; estos, quieren adentrarnos en un planteamiento problemático antes que en los contenidos problemáticos de lo cognoscible. Como bien sostenía, en su momento, Hartmann (1989 12-13), los planteamientos cambian de época a época, de autor a autor; están condicionados histórica e individualmente; *exempli gratia*, «hay problemas que son planteados en un determinado tiempo histórico y que absolutamente no pudieron ser planteados antes, aun cuando los fenómenos que constituyen su contenido hayan existido siempre. El surgir de las preguntas está ligados a determinadas condiciones, a un cierto enfoque, a un particular estado del saber».

La realidad, el mundo, el hombre son enigmáticos. Nuestra actitud natural, es tratar de desocultar, descifrar, penetrar, interpretar los enigmas; no se puede rechazarlos sin más, siempre vuelven bajo nuevos ropajes; inexorablemente cuando privilegiamos la teoría antes que el *factum*, o la certidumbre del constructo a la búsqueda de la ἀλήθεια, o la satisfacción del sistema a el asombro ante lo cognoscible, ante el enigma, entonces operan tres momentos que oscurecen las cosas (Hartmann 1989 11-12):

1. — La impaciencia natural de descubrir a toda costa soluciones.

2. — La creencia instintiva de que los problemas que no se pueden resolver son filosóficamente infructuosos.
3. — La confusión entre contenidos problemáticas y actitudes problemáticas, y el desconocimiento del sentido objetivo de preguntas irrecusables.

Generalmente perdemos esto de vista, estas consideraciones, y en el análisis, confundimos lo ontológico, lo epistémico y lo lógico como si fueran una sola cosa, es decir confundimos *lo que es el factum* con los conceptos, categorías y axiomas que usamos sobre aquel. Es muy sencillo caer en alguno de los tres momentos anotados, y fácilmente, confundir lo ontológico con lo epistémico y lógico, y por tanto caer en los “ismos” y similares, por ello, si se quiere no sólo criticar sino superar los problemas filosóficos —que es lo deseable— es imprescindible la paciencia, la tolerancia, la cautela, el penetrar lento y llano, «más modesto pero más seguro, de la investigación pura» (Hartmann 1989 15).

§6. BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles, *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de T. Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2008.
- Ayala Martínez, J. M. «Actualidad de la tradición hipana medieval de filosofía». *Actualidad de la tradición filosófica*, Murillo, I. (ed.). Colmenar Viejo (Madrid): Ediciones Diálogo Filosófico, 2010. 135-143
- Bochenski, J. M. «Lógica y ontología», *Cuadernos Teorema* 12 (1977): 9-50
- Bonilla y San Martín, A. *Historia de la filosofía española. Desde los tiempos primitivos hasta el siglo XII*. Madrid: L.G de Victoriano Suárez, 1908.
- Caimi, M. *La metafísica de Kant. Reconstrucción de la argumentación del escrito de Kant «Los progresos de la metafísica desde la época de Leibniz y Wolff»*. Buenos Aires: Ed. EUDEBA, 1989
- Coreth, E. *Metafísica: Una fundamentación metódico sistemática*. Trad. por R. de Areitio. Barcelona: Ariel, 1964
- Dominicus Gundisalvis, *De divisione philosophiae*. Herausgegeben und Philosophiegeschichtlich Untersucht nebst einer Geschichte der Philosophischen Einleitung bis zum ende der Scholastik. Ludwig Baur (ed.). Band IV. Heft 2-3. Munster: DuV der Aschendorffschen Buchhandlung, 1903
- Fidora, A. *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia árabe-aristotélica*. Trad. por L. Langbehn. Navarra: EUNSA, 2009.
- Fidora, A. y Werner, D. *Dominicus Gundissalinus, Ueber die Einteilung der Philosophie*. Introduction, Latin Text and German Translation, M. Lutz-Bachmann, A. Fidora & A. Niederberger. Freiburg i. Br.: Herder Verlag, 2007
- Gouguenheim, S. *Aristóteles y el Islam. Las raíces griegas de la Europa cristiana*. Trad. por A. Escartín. Madrid: Gredos, 2009.
- Hartmann, N. *Autoexposición sistemática*. Trad. por B. Navarro. Madrid: Tecnos, 1989.
- Hartmann, N. *Metafísica del conocimiento*. Trad. por J. Rovira Armengol. 2vols. Buenos Aires: Losada, 1957.
- Höffe, O. *Aristotle*. Trad. por Christine Salazar. Albany, NY: SUNY Press, 2003.
- Honnefelder, L. «Der zweite Anfrag der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbergründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert». *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungen un Paradigmen*, Beckmann, P., et al. (ed.). Hamburg, 1996, 165-186
- Lomba Martínez, J. *La raíz semítica de lo europeo: Islam y judaísmo medievales*. Madrid: Akal, 1997.

- Millán Puelles, A. «Ontología de la existencia histórica (1955)». *Obras Completas I*. Madrid: Ediciones Rialp, 2012. 159-252
- Ricoeur, P. *La memoria, la historia y el olvido*. Trad. por A. Neira. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Soto-Bruna, M^a. J. «Presentación». *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia árabe-aristotélica*. Fidora, A. Pamplona: EUNSA, 2009.
- Soto-Bruna, M^a. J. y Alonso del Real, C. *De processioni mundi*. Estudio y edición crítica del tratado de D. Gundisalvo. Pamplona: EUNSA, 1999.
- Vegas González, S. «La transmisión de la filosofía en el medievo cristiano: El prólogo de Avendeuth», *Revista Española de Filosofía Medieval* 7 (2000): 115-125
- Vélez León, P. «Conjeturas sobre las nociones aristotélicas de “ciencia”, “género” y “entidad”, para una lectura ontológica de la *Metafísica*». *Ciência e Metafísica. Anais da Semana Acadêmica de Filosofia — PUCRS* 11 (2013b): 12 págs.
- Vélez León, P. «Significado de la metafísica: Breve exposición preparatoria sobre la contribución hispano medioeval —árabe-latina— en la configuración de la noción de metaphysica». *II Seminario Internacional de Investigación «Scholastica salmanticensis»*. Universidad de Salamanca. Abril 2013a. Ponencia.

NEUROÉTICA Y DELIBERACIÓN

Pedro Jesús Pérez Zafrilla
Universitat de València

Abstract: In this work we aim to approach the deliberative model derived from the Social intuitionism's neuro-ethical proposal of Jonathan Haidt. Firstly, we will analyze some core points of this neuro-psychological theory. Then, we will submit to review its deliberative proposal. Concretely, we'll focus on the two illusions of moral deliberation which, according to Haidt, drive moral deliberation. Finally, we'll analyze the lacks that this model could have. To achieve this aim it will be useful to confront Haidt's thesis with the theories developed by the authors of deliberative democracy such as Habermas, Rawls, Gutmann and Thompson, Cortina or Bohman.

Keywords: Neuroethics, Social Intuitionism, moral emotions, disagreement, deliberation.

1. Introducción:

Uno de los filones de la neuroética lo constituye el estudio del juicio moral. En sus trabajos iniciales los neurocientíficos analizaban el modo como los sujetos formaban sus juicios de forma privada. Para ello recurrían al estudio mediante neuroimágenes de la respuesta que los sujetos daban a dilemas como, por ejemplo, el conocido *trolley dilemma*.¹ Sin embargo, pronto surgió también la preocupación por los procesos deliberativos interpersonales. En este ámbito los estudios de neuropolítica dirigidos al marketing electoral son los ejemplos más conocidos.²

Pero más allá de estos trabajos aplicados, hay un autor, Jonathan Haidt, quien, con su teoría del intuicionismo social, ha esbozado una sugerente propuesta con la que pretende explicar el funcionamiento de los procesos de deliberación moral.³ Esta circunstancia nos plantea la pregunta de si desde la neuroética puede elaborarse propiamente una teoría deliberativa (no centrada en el neuromarketing político) y si en concreto el modelo presentado por Haidt sería aceptable como tal.

Por ese motivo en este trabajo pretendemos abordar el modelo deliberativo del intuicionismo social. En primer lugar analizaremos algunos puntos centrales de esta teoría neuropsicológica. Después someteremos a crítica su propuesta deliberativa. En concreto, nos centraremos en las dos ilusiones que, según Haidt, rigen la deliberación moral. Finalmente analizaremos las carencias que pueda plantear este modelo. Para ello nos será útil confrontar las tesis de Haidt con las propuestas desarrolladas por los autores de la democracia deliberativa como Habermas, Rawls, Gutmann y Thompson, Cortina o Bohman.

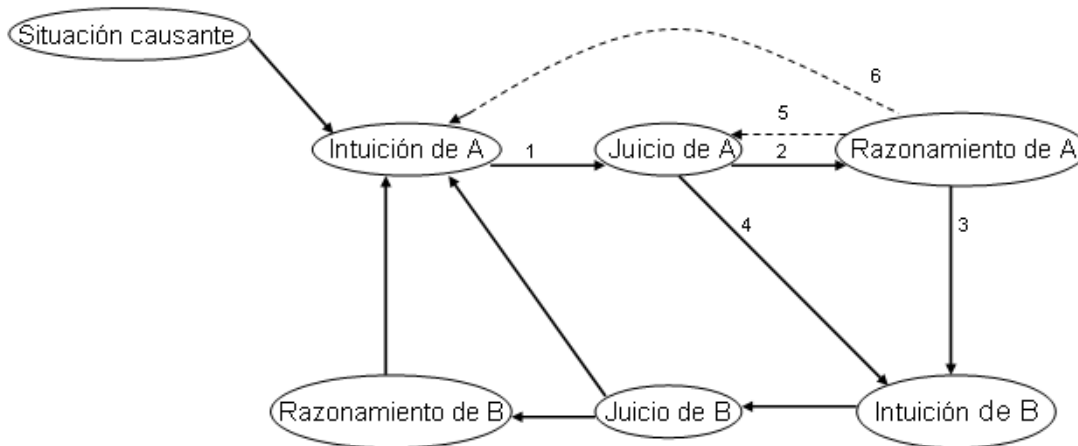
2. El intuicionismo social:

La concepción que Haidt tiene del proceso deliberativo es deudora en gran medida del modo en que este autor entiende que tiene lugar la formación del juicio moral en el sujeto. En este sentido, para una adecuada comprensión de su propuesta debemos comenzar señalando dos puntos centrales del intuicionismo social: el origen intuitivo del juicio moral y la naturaleza sesgada de la reflexión.

¹ Este dilema, heredero de la casuística medieval sobre la doctrina del doble efecto, fue elaborado por Philipa Foot (1967). Asimismo, será Joshua Greene, junto con sus colaboradores (Greene et al. 2001), quien aborde más profundamente este dilema desde el ámbito científico (neuropsicología).

² Entre los autores que han abordado este tema sobresale Mark Lakoff (2002, 2007 y 2008).

³ No obstante, Haidt (2012) también se ha dedicado al neuromarketing político.



Cuatro procesos principales:

- 1) Juicio intuitivo
- 2) Razonamiento *post hoc*
- 3) Persuasión razonada
- 4) Persuasión social

Dos procesos usados raramente:

- 5) Juicio razonado
- 6) Reflexión privada

Por lo que respecta al primer punto, Haidt señala el origen intuitivo de la mayoría de nuestros juicios morales. Las intuiciones son evaluaciones automáticas e inconscientes de agrado *vs.* desagrado/ bueno *vs.* malo hacia un objeto, en función de su incidencia no sólo sobre nuestro bienestar personal, sino también en función de sus efectos para la supervivencia del grupo al que se pertenece (Haidt 2012 219). Las intuiciones no son meras reacciones viscerales, sino que constituyen procesos cognitivos, como lo es también el razonamiento consciente (Haidt 2012 44; Haidt 2001 815). Haidt, con su concepto de “intuición” pretende reivindicar esa dimensión cognitiva de las emociones señalada por otros neurocientíficos en la actualidad (Damasio 1996 204-207). Las emociones captan una información de la realidad que es transmitida y queda plasmada en nuestro cerebro, como subraya Damasio con su tesis del marcador somático.⁴ Su función es establecer de forma inmediata la respuesta apropiada a ese estímulo. La intuición llega a nuestra consciencia en la forma de una valencia emocional de aprobación o rechazo acompañada de un juicio moral (Proceso 1).

Pero no sólo eso. La intuición imprime también en el sujeto una actitud. Este es un concepto sobre el que volveremos después al abordar la deliberación, por lo que no nos extenderemos ahora en su estudio. Simplemente diremos que, aunque Haidt no define este concepto, bien podemos afirmar que su sentido sería similar al dado al mismo por Charles Stevenson: es decir, una disposición psicológica de carácter afectivo que nos sitúa a favor o en contra del objeto (Stevenson 1949 587).⁵ Este es el sentido en que Haidt señala que “las posiciones morales siempre tienen un componente afectivo” (Haidt 2001 819).

⁴ Este concepto es tomado por Haidt como uno de los pilares de su propuesta.

⁵ De hecho, como defenderé, el intuicionismo social representa una teoría emotivista del significado. Agradezco al Profesor Pablo Aguayo sus comentarios sobre el emotivismo moral de Stevenson.

Ahora bien, la influencia de la intuición se extenderá también de una forma determinante a la facultad del razonamiento (proceso 2) y la argumentación (proceso 3).⁶ Apoyándose en investigaciones científicas anteriores, Haidt señala que las personas, cuando reflexionan, lejos de evaluar la realidad de forma neutral, lo hacen generalmente desde una posición predeterminada (Ziva 1990 482). Tal posición vendrá establecida por los deseos, creencias y preferencias del sujeto relativas al resultado que el sujeto espera obtener de dicha evaluación y que guiarán todo el proceso sin que el sujeto tenga consciencia de ello. Dicho de otro modo, la reflexión, en lugar de ser una actividad alejada de la influencia de las pasiones, está dirigida por nuestros deseos y actitudes de tal forma que las conclusiones de aquélla serán acordes con éstos.

Esta naturaleza sesgada del razonamiento subyace de un modo clave a la propuesta intuicionista social de Haidt hasta el punto de constituir, en mi opinión, una de las claves hermenéuticas fundamentales de su teoría. Efectivamente, como se puede apreciar en el esquema del intuicionismo social, el motor de la valoración moral se encuentra en la intuición (proceso 1), de tal forma que ya desde el comienzo todo razonamiento (proceso 2) queda sujeto a una actitud hacia el objeto, adoptada de modo irreflexivo (Haidt 2001 823). Esto explica que la reflexión parta ya sesgada por esa actitud positiva o negativa hacia su objeto. No tiene como finalidad crear un juicio a la luz de las evidencias, sino que constituye un proceso *post hoc* dirigido a confirmar la impresión inicial que se tiene de ese objeto desconsiderando las evidencias contrarias a la misma (Mercier y Sperber 2011).

No obstante, para Haidt, siguiendo aquí las tesis de Kunda (1990 481), la reflexión no es siempre sesgada. Podrá funcionar de un modo objetivo en aquellos casos en que el entorno o la situación planteada no generen en nosotros unas determinadas respuestas afectivas de aprobación o rechazo o cuando el esfuerzo cognitivo de la reflexión pueda contrarrestar dichas influencias (proceso 5). Esto ocurre, por ejemplo, al reflexionar sobre dilemas morales complejos como el de Heinz o cuando los filósofos elaboran sus teorías contraintuitivas (Haidt 2001 820; Haidt y Bjorklund 2008 193). Sin embargo, para Haidt (2003 198) estas son circunstancias muy escasas, pues en la vida real las influencias y heurísticas que conducen a la parcialidad están casi siempre presentes (proceso 4).

Esta defensa del origen intuitivo de los juicios morales ha sido rebatida por diversos autores racionalistas, con mayor o menor éxito. Para unos, la reflexión posee un mayor poder causal sobre el juicio moral que el atribuido por Haidt. Aceptan que los juicios pueden ser provocados en cierta medida por intuiciones (por ejemplo en la condena a violaciones de tabúes), pero al mismo tiempo tratan de mostrar cómo la reflexión desempeña un papel más activo en la producción de los mismos que el atribuido por Haidt, ya sea amortiguando, modificando o incluso sustituyendo la influencia que las intuiciones tienen sobre nuestra consciencia. Así, muchos de nuestros juicios morales no provendrían de intuiciones, sino de la reflexión. Por ejemplo, no tenemos intuiciones fuertes en referencia al dinero que debemos aportar para obras de caridad, la moralidad de la investigación con células madre, etc... Por lo tanto, para los críticos de Haidt (Fine 2006; Pizarro y Bloom 2003; Saltzstein y Kasachkoff 2004; Clarke 2008) la reflexión se torna un elemento esencial del juicio moral, y, por ende, los juicios morales tendrían un carácter racional, frente a lo mantenido por Haidt.

Así también, la racionalidad tampoco debe ser entendida en un sentido estratégico, como aquel comportamiento que facilita la supervivencia (Cortina 2010 143). Constituye un error pensar que el deseo de supervivencia nos ha acostumbrado a estar de acuerdo con nuestros amigos y familiares, como afirma Haidt (2001 821). En realidad nuestro comportamiento se orienta sobre el valor de la

⁶ A lo largo del trabajo distinguiremos entre estos dos conceptos. Con el razonamiento aludimos a la evaluación consciente que los sujetos hacen de las evidencias para tomar una postura sobre un asunto. Lo llamaremos también reflexión. Por argumentación nos referimos al proceso dialógico.

confianza. Sobre él se tejen las relaciones humanas de cualquier tipo: político, económico, familiar o social. Es necesaria la confianza en los demás como modo de poder instaurar cualquier nexo de unión entre los hombres (Cortina 2004 47). Pero la confianza no debe interpretarse como un instrumento estratégico, sino que posee un carácter propiamente moral. Se articula en términos del reconocimiento mutuo y la reciprocidad que los sujetos reconocen al iniciar cualquier relación con otra persona (Cortina 2004 21).

Pero la confianza nos ayuda también a rebatir ese supuesto carácter sesgado del razonamiento. En realidad podemos afirmar que los sesgos que padece el razonamiento moral hacia la parcialidad son poseedores de una plena racionalidad. Pensemos en la heurística de coincidir en el juicio con amigos y familiares (resultado del proceso 4). Sucede que no damos a todo el mundo la misma credibilidad porque no depositamos por igual la confianza en todo el mundo. Esto es lo que se conoce como “vigilancia epistémica” (Sperber *et al* 2010). El amor y la amistad son los ámbitos donde la confianza se muestra de un modo más evidente. Sentir amor o amistad por alguien lleva a depositar en esa otra persona una confianza especial que no se tiene con un desconocido. Por ello, compartir la evaluación que un amigo hace respecto de otra persona, lejos de ser muestra de una falta de objetividad en la reflexión, representa un comportamiento del todo natural, aun cuando dicha coincidencia venga determinada por el sentimiento de confianza que depositamos en él. Lo irracional sería desconsiderar su juicio y atender al de un desconocido por el hecho de serlo (Jacobson 2012 305).

Esto nos debe llevar a concluir que la reflexión no puede reducirse ni a un proceso introspectivo consciente alejado de toda emoción ni tampoco a un mero cálculo intuitivo de la reacción más útil para la supervivencia. Con Cortina (2007 195) podemos decir que la reflexión humana sobre lo justo conjuga el ejercicio del juicio consciente con el marco de sentido que nos abren tanto los valores como las emociones morales.

3. El proceso deliberativo en el intuicionismo social:

El enfoque de Haidt sobre la deliberación pretende ser meramente descriptivo y se asienta sobre los procesos psicológicos abordados en la sección anterior: el origen afectivo de la valoración moral y la naturaleza sesgada de la reflexión. Junto a ellos encontramos otros dos procesos: la creencia en el origen reflexivo de los juicios y la expectativa de convencimiento racional en el debate. Éstos se tratan, según Haidt, de dos ilusiones que articulan la deliberación dentro del intuicionismo social. Pero también ambos procesos dotarán a la propuesta deliberativa del intuicionismo social de una carga normativa evidente que no hace sino reproducir un esquema emotivista similar al modelo presentado por Charles Stevenson.

Retomamos aquí el concepto de actitud. Haidt emplea en escasas ocasiones ese término y lo hace de manera residual. De hecho, sería erróneo pensar que constituye un elemento clave en su teoría, como son los de juicio, razonamiento o intuición. Sin embargo, este concepto representa en mi opinión el elemento esencial del planteamiento de Haidt acerca de la deliberación. No en vano, cuando habla (Haidt 2001 819) de la actitud lo hace para señalar que el objetivo de la deliberación es provocar, mediante argumentos, el cambio de la actitud de un sujeto sobre un tema en cuestión (proceso 3). Cambiando su actitud se logrará cambiar su posicionamiento.

En este sentido, nos encontramos con que el posicionamiento que el sujeto adopta en un debate sobre un tema político o moral viene dado por la actitud, un componente afectivo sobre el que el sujeto carece de control alguno. Esta es una idea clave dentro del intuicionismo social que determinará el proceso deliberativo. Según Haidt, cuando alguien participa en un debate no lo hace para formarse una opinión sobre el tema a la luz de la reflexión sobre los argumentos allí expuestos. Muy al contrario, en el debate las personas parten con una opinión prefijada, o al menos parten de un cierto

posicionamiento. Esto en principio no sería un problema, pues los sujetos son conscientes de la opinión que tienen del tema antes de debatir sobre el mismo. El problema surge ante el hecho de que, según Haidt, los sujetos no son conscientes de que su posicionamiento es fruto de una intuición. Esto viciará todo el proceso deliberativo, convirtiéndolo en un intercambio de razones *post hoc*.

Esta tesis llevará a Haidt (2001 823) a rechazar el modelo tradicional de la deliberación, señalando cómo está sometido a dos ilusiones. De acuerdo a la primera, en el debate cada interlocutor se cree orientado por un criterio de justicia a partir del cual se forma sus juicios e intenta articular unos argumentos que considera razonables para convencer a su adversario acerca de la corrección de la posición propia. La segunda ilusión se basa en la creencia de que el adversario, igualmente motivado, evaluará los argumentos, aceptará que son mejores que los suyos y cambiará de opinión.

Para Haidt (2001 46) la prueba de que estas dos creencias son meras ilusiones se encuentra en el hecho de los sentimientos de frustración y recelo y los pensamientos de desconfianza hacia el interlocutor que tienen las personas al ver que sus argumentos no logran convencer al adversario. A menudo sucede que los argumentos no son capaces de convencer al oponente a pesar de que cada uno considera sus argumentos como los correctos a la luz de las evidencias. Esta situación proviene, según Haidt, del error de creer en el intercambio de razones, a la luz de un criterio de justicia, como modo en que se lleva a cabo el cambio de opinión en el debate. Pues, como se ve, la confrontación de evidencias no produce un cambio de opinión. En consecuencia, se deberá concluir que el razonamiento no surge a partir de una reflexión y una evaluación de las evidencias presentadas por los interlocutores (primera ilusión), ni está dirigido al convencimiento racional (segunda ilusión). Por el contrario, el razonamiento consiste en una elaboración sesgada y una exposición de razones *post hoc* acordes con la actitud previa sobre el asunto. Así, donde los sujetos creían encontrar una pugna entre criterios de justicia diversos sobre la base de argumentos con el objetivo de tomar la decisión más adecuada, en realidad existe una oposición de actitudes sobre el asunto.

Por ese motivo entiende Haidt que es inútil dirigir la argumentación a rebatir las razones que presenta el adversario. Los argumentos se reducirán a una sucesión de razones *post hoc* dirigidas a hacer triunfar la propia posición y no al logro de la mejor decisión (como creen los racionalistas), pues en el fragor del debate las razones del oponente ni siquiera son evaluadas (no digamos ya de un modo objetivo), al asentar cada uno su posición sobre una actitud irreflexiva. La opinión del contrario no es vista como algo que puede ayudar al logro del bien común, sino algo a refutar.⁷ Pero rebatir los argumentos que consideramos erróneos no conseguirá sino polarizar más la posición del adversario, al comprobar éste a su vez que sus argumentos no convencen al primero (Haidt y Bjorklund 2008 191; Cfr. Mercier y Sperber 2011 72). El resultado será lo que habitualmente se denomina diálogo de sordos. Cada uno expone las razones que considera adecuadas pero nadie consigue convencer a su oponente, haciéndose imposible encontrar puntos en común entre las partes.

No obstante, Haidt defenderá que el proceso deliberativo puede tener éxito y que es posible lograr que nuestro interlocutor cambie de opinión. Para que esto sea posible se debe empezar por reconocer un aspecto clave que articula el modelo deliberativo del intuicionismo social: la deliberación no se dirige al reconocimiento del mejor argumento, sino a la transformación de la actitud del interlocutor para que adopte otra similar a la propia (Haidt 2012 48). De esta manera el proceso deliberativo consistirá en un mecanismo de persuasión emocional a través de los procesos 3, 1 y 2, dirigido a lograr que el interlocutor se una a nuestro parecer, creando en el oponente las intuiciones adecuadas. Para lograr ese fin los recursos más efectivos serán las metáforas, la evocación de imágenes y otros elementos retóricos. Dichos recursos crearán en el interlocutor una nueva intuición gracias a la cual el

⁷ Esto se produce por la actitud negativa que se tiene hacia el parecer del interlocutor.

interlocutor podrá percibir, o en términos empleados por los neurocientíficos, enmarcar, el problema de un modo distinto que suscite en el sujeto una nueva actitud, similar a la del hablante. Es de esta manera como el interlocutor cambiará de opinión (Haidt 2001 819; Haidt 2004 287; Haidt 2012 47; Haidt y Bjorklund 2008 192)⁸

Son precisamente esas imágenes y metáforas lo que Haidt entiende por “argumentos”, pudiendo así haber varios argumentos dentro de una sola oración (Haidt y Bjorklund 2008 191). Por su parte, los argumentos racionales tendrán un efecto sobre el interlocutor en función de los efectos emocionales que las razones causen sobre éste y no por lo convincentes que resulten. Porque, como señalamos antes, carece de sentido tratar de convencer. Sólo cabe persuadir creando nuevos marcos desde los que afrontar el debate. Dicho de otro modo, las razones en la deliberación no se dirigen a la cabeza, sino al corazón (Paxton y Greene 2010 3; Saltzstein y Kasachkoff 2004 278).⁹ La deliberación se reduce así en el intuicionismo social a una técnica sobre cómo lograr persuadir, en lugar de ser un procedimiento mediante el que poder llegar a acuerdos racionales.¹⁰

Ahora bien, no hemos de olvidar aquí otro factor. Todo lo dicho se asienta en el carácter social del juicio moral; esto es, que el juicio que los sujetos adoptan en el debate viene generado por la influencia en ellos del entorno social. Pero si ello es así, tal vez podría darse otro contexto diferente que propiciara la aparición del juicio moral no a partir de una intuición sino desde la reflexión privada (proceso 6). Ello se podría conseguir, por ejemplo, a través del fomento de la lectura, mediante una más intensa formación escolar o con la creación de instituciones deliberativas, claves para desarrollar un pensamiento más crítico (Clarke 2008 813). Aunque esta situación no se da en la actualidad, pues aún la deliberación produce de modo general en los sujetos intuiciones fuertes que dificultan el convencimiento, tal vez en un futuro podría alcanzarse. En este escenario hipotético la reflexión privada adquiriría un mayor protagonismo frente a la intuición al formar la posición de los sujetos. En consecuencia, la deliberación adquiriría también un carácter más crítico. Los argumentos del oponente podrían ser evaluados de forma consciente y se produciría un genuino proceso de convencimiento mediante el intercambio de argumentos y no una simple persuasión.

Esta circunstancia mostraría que para el intuicionismo social la relación entre la razón y la intuición es dinámica. Donde las circunstancias permiten, o incluso fomentan, una forma de reflexión no sesgada sobre las razones del oponente, la influencia de la intuición es menor, y con ella el poder persuasivo de las razones a favor de procesos de convencimiento genuinos. De ahí que el modelo intuicionista social pretenda la integración del razonamiento, la intuición, las emociones y el contexto social (Haidt 2001 828). Porque todos estos son variables que desempeñan un papel en el modo en que se desarrolla la deliberación (aunque la variable independiente sea siempre el contexto social).

Sin embargo, esta pretendida integración de razón, intuición y contexto social como elementos constitutivos de la deliberación no resulta aceptable, ya que dejaría a la ésta al albur del contexto social del momento, en función de qué intuiciones son fomentadas por cada sociedad. En la actualidad la deliberación está dirigida a la persuasión pero tal vez en un futuro el cultivo de las emociones

⁸ La tesis de que la deliberación debe centrarse en enmarcar el asunto a tratar de un modo favorable al hablante mediante la persuasión emocional es desarrollada sobre todo por Lakoff y su teoría de los marcos morales.

⁹ Hemos de señalar aquí que en esta apuesta por entender la deliberación como un proceso de persuasión emocional Haidt se reconoce heredero del emotivismo moral de Stevenson. Lo hace en su último libro *The righteous mind*, (p.44, n.36). No en vano, lo que determina el desacuerdo moral en el intuicionismo social es el desacuerdo en la actitud entre los sujetos. Del mismo modo, el acuerdo sólo puede venir a través de la influencia emocional que los argumentos causan en el oponente. Con ello aparece también la tesis emotivista del “uso dinámico del lenguaje”.

¹⁰ Este hecho hace problemático el nombre que Haidt asigna al proceso 3 como “persuasión razonada” cuando lo que en realidad produce el cambio de opinión en el interlocutor no es la evaluación reflexiva de los argumentos sino la efectividad emocional de las metáforas. Sería más clarificador denominarle “persuasión retórica”, por ejemplo.

permita el convencimiento a través de la reflexión. Pero si este fuera el caso, de esta forma quedaría invalidada toda concepción normativa de la deliberación, ya que toda forma de deliberación estaría sujeta al modelo social de la época, siendo imposible la creación autónoma de nuevas virtudes por los individuos.

En este punto la pregunta que surge es la siguiente: ¿Tenemos que resignarnos entonces a creer, con Haidt, que ahora sólo es efectiva la persuasión en el proceso deliberativo y que para lograr un verdadero proceso de convencimiento hay que esperar un cambio social? O dicho de otro modo, ¿el devenir histórico ha llevado a las personas a creer erróneamente que cuando deliberan se guían por un criterio de justicia?

4. Las ilusiones de la deliberación moral:

El modo de responder a estas preguntas debe pasar por desmontar esas dos ilusiones en las que el autor cree que se basa el mundo moral y, en concreto, la deliberación. Comencemos por la primera de ellas:

El enfoque metodológico de Haidt, como el de otros neuropsicólogos como Greene, reduce el juicio moral al resultado de una concatenación de procesos psicológicos conscientes unos, inconscientes los otros, que avoca a las personas a vivir encerradas en lo que Cortina (2011 107) denomina la “esquizofrenia moral”. Esto es, la existencia de una desconexión entre los juicios morales (provenientes de la intuición) y las razones que consideramos la causa de los mismos. Pero estas últimas en realidad constituirían meras razones *post hoc* de carácter confabulador, ajenas al proceso de producción de los juicios. Es decir: las personas son conscientes de los juicios morales que realizan, pero los motivos reales por los que los hacen permanecen por completo ajenos a su control y, del mismo modo, las razones que aportan son todas ellas fruto de una confabulación de la que el sujeto no es consciente.

Pero resulta a todas luces evidente que este análisis psicologista no se corresponde en absoluto con el modo en que las personas realizan juicios morales en la realidad. Para comprender el juicio moral no tiene sentido analizar si en su formación tiene lugar antes la intuición o la reflexión, porque, al igual que la libertad no se puede medir en milisegundos (Cortina 2011 170), los juicios morales tampoco se pueden segmentar en una cadena de procesos psicológicos, como se pretende desde el intuicionismo social. El juicio moral es fruto de un proceso complejo de deliberación que conjuga la reflexión, la atribución de intencionalidad, así como la heteronomía, que le acompaña en gran número de ocasiones. Estos son elementos que no son atendidos desde esa teoría psicológica, centrada, como señala Cortina, en las bases de los juicios y no en su fundamento moral (Cortina 2011 47). Esto hace que la aproximación al juicio moral desde esta ciencia, articulada sobre el estudio de la respuesta gratuita de sujetos a dilemas ficticios, no sea apropiada para la correcta comprensión de aquél (Cortina 2012 20).

Si analizamos atentamente la valoración moral nos damos cuenta de que posee una naturaleza constitutivamente reflexiva. Al realizar juicios morales las personas tenemos en cuenta al menos dos elementos que ya fueron señalados por Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*: El primero es el conocimiento de las circunstancias. Como nos enseña Aristóteles, los juicios morales se realizan mediante la *phrónesis* o sabiduría práctica; esto es, a partir de la valoración razonada de las circunstancias que hay presentes en el caso y será en función de los elementos que se tengan en cuenta, el que se realice un juicio u otro. Por ejemplo, como señala Cortina (2012 20) recordando un viejo chiste, al preguntar a alguien sobre si se dejaría corromper, el sujeto respondía preguntando si se trataba de una encuesta o de un ofrecimiento formal. Del mismo modo, al cambiar las circunstancias que se tienen en cuenta, cambiará el juicio. Por ejemplo, un profesor que ve que un alumno llega

siempre tarde a clase pensará que es un vago dormilón. Sin embargo, si se entera de que el motivo de su retraso es que es pobre y viene andando desde lejos, aparecerá una nueva variable que cambiará su juicio respecto al niño. Vemos así cómo el juicio moral se realiza siempre dentro de un contexto racionalmente considerado (Pizarro y Bloom 2003 194). Otro elemento que influirá también en el juicio moral es que la relevancia que dan los sujetos a los diferentes hechos varía, como reconocía Haidt en sus análisis de los males sin daño (Haidt, Kollert y Dias 1993 620), dependiendo de la clase social o nivel cultural de los individuos.

El segundo elemento que señala Aristóteles es la intencionalidad. Sólo en la medida en que podemos atribuir intencionalidad al sujeto de la acción podremos decir que su acción es moral o inmoral, y para ello se requiere también del ejercicio de la reflexión. Recordemos en este punto la pertinente distinción aristotélica entre acciones voluntarias, involuntarias y no voluntarias (Aristóteles 2000 111 a 20).

Por último, también en muchas ocasiones los sujetos adoptan sus juicios morales sobre diversos asuntos de una forma acrítica a partir de los juicios de otros, en virtud de la confianza que depositamos en ellos, como sucede en otros ámbitos como la ciencia o la historia (Cortina 2011 135). De ahí que en esos casos carezcan de razones para justificarlos y se limiten a reproducir las razones aprendidas. Ahora bien, de esa heteronomía del juicio no se puede concluir, como pretende Haidt, que la mayoría de nuestros juicios morales se adopte a partir de intuiciones y que mantener lo contrario sea una ilusión pues, como hemos señalado, la reflexión es un componente también de su formación en la vida real.

Pasemos ahora a la segunda ilusión, relativa a la expectativa de convencimiento racional. Si, como hemos defendido, los juicios no provienen de intuiciones, ¿es la expectativa de que nuestro interlocutor se convenza de nuestros argumentos una mera ilusión? La respuesta a esta pregunta es en mi opinión uno de los puntos centrales para entender el planteamiento de Haidt acerca de la deliberación. Haremos a la misma una doble aproximación. En esta sección analizaremos su vertiente epistémica. Después abordaremos el papel que desempeñan las emociones morales dentro de esa expectativa.

Para enmarcar esta aproximación podemos comenzar diciendo que el enfoque del intuicionismo social es incapaz de distinguir entre dos formas de comunicación que ya fueran señaladas por Habermas (1987 407-420): la acción estratégica (dirigida al éxito) y la acción comunicativa (orientada al entendimiento). En aquélla las personas tratan de imponer intereses o preferencias particulares, y sólo en ésta las posiciones están realmente guiadas por un criterio de justicia, o, por decirlo de otra manera, persiguen intereses universalizables.

El primer modelo se ilustraría por un matrimonio que trata de decidir dónde disfrutar sus vacaciones. Aquí no nos encontramos ante un ejemplo prototípico de deliberación sobre lo justo, sino ante lo que desde la democracia deliberativa se denomina “negociación entre intereses” (Knight y Jonson 1994 282). Las posiciones expresan preferencias, intereses o deseos fijos previos a la negociación (ir al pueblo frente a ir a la playa, por ejemplo) que entran en conflicto y que no cambian en el curso del debate. Del mismo modo, las razones expuestas no pretenden sino lograr que la otra parte acepte lo que ella propone y no se entra a valorar los argumentos del oponente. Pero si esto es así, propiamente ese matrimonio no delibera, sino que cada uno trata de imponer sus preferencias mediante la persuasión.

Pero la deliberación posee un carácter distinto frente a la negociación entre intereses. Se caracteriza porque las posiciones están basadas en criterios de justicia independientes de los intereses de los sujetos. Así también, su fin es el acuerdo racional. Un ejemplo típico corresponde a la discusión que llevan a cabo los miembros de un jurado popular. En él se discute la inocencia o culpabilidad del reo. Los miembros del jurado no tratan de acomodar unas preferencias o intereses egoístas previos a la

deliberación, sino determinar la decisión más justa. El modo de hacerlo será a partir de la reflexión sobre las evidencias presentadas en el juicio, un criterio de justicia y la pretensión de llegar al mejor acuerdo mediante la argumentación racional aceptando aquella posición basada en el mejor argumento (Habermas 1973 131; Cohen 1997 74; Christiano 1996 129).

Ahora bien, como vimos al comienzo, en el intuicionismo social los juicios morales no venían sino expresar la actitud de agrado o desagrado hacia algo. Sin embargo, este planteamiento es erróneo. Los sujetos al decir “esto es justo” no están expresando intereses ni preferencias ni gustos. No están diciendo meramente “esto me conviene”. Tampoco expresan consejos del tipo “esto me gusta, verás como te agrada a ti también”. Los juicios morales albergan una pretensión de universalidad, de tal forma que la alternativa a lo afirmado como justo no se considera aceptable (Cortina 2007 18). Pero también, y esto es lo más importante, el juicio moral entraña también una pretensión de intersubjetividad: se espera que ese juicio sea aceptado racionalmente por todos; y si el interlocutor rechaza nuestro juicio, debe tener buenas razones para hacerlo, las cuales parten también de un criterio de justicia.

Esta es una idea clave que articula todo proceso deliberativo. Como se señala desde la democracia deliberativa, al argumentar, los sujetos presuponen un criterio de justicia dirigido al bien común, así como un modo de conocer la mejor decisión (Cohen 1986; Christiano 1996 29). Este criterio de justicia posee dos características fundamentales que, a su vez, definen el proceso de deliberación mismo. En primer lugar debe ser intersubjetivo. Esto es así porque por el mero hecho de argumentar, los sujetos albergan implícitamente una expectativa de alcanzar la comprensión y el acuerdo de todos. Por otro lado, el criterio de justicia debe ser independiente, tanto de nuestras preferencias e intereses (y esto es lo que distingue propiamente la deliberación de la negociación) como del actual proceso de toma de decisiones (pues lo contrario haría inviable la crítica moral a las normas vigentes). En consecuencia, quien defiende mediante razones una propuesta lo hace porque cree que es la mejor o, al menos, más justa que el resto de alternativas, no porque sea la propuesta que mejor satisface sus intereses.

La pretensión de intersubjetividad y, en consecuencia, del convencimiento racional, es así un elemento constitutivo del proceso deliberativo. La deliberación se asienta sobre una expectativa recíproca de convencimiento racional. Cada sujeto expone sus argumentos con la pretensión de convencer racionalmente al resto y a la vez acepta ser convencido por otro argumento mejor que le haga ver a todos que esa otra propuesta es la correcta. Así, la deliberación queda convertida en un ajustamiento de creencias entre los ciudadanos sobre lo que constituye la mejor opción a tomar, a la luz del reconocimiento del mejor argumento (Cohen 1986 34). Esto nos explica el error de Haidt al pretender asentar la expectativa de convencimiento en una ilusión en la que los sujetos han sido erróneamente educados. Más bien al contrario, dicha expectativa representa un elemento esencial de todo proceso deliberativo. En la deliberación, al contrario de la simple negociación, las personas se guían de hecho, y presupone que las demás lo hacen, por un criterio de justicia (no por intereses egoístas), que se presupone intersubjetivo y que permite, al menos en principio, llegar al acuerdo mediante razones.¹¹ Esto hará a la deliberación un mejor método de toma de decisiones, otorgándole un valor epistémico superior a la negociación (Pérez 2009b; Bohman 1996 6; Richardson 2002 76).

Pero también la deliberación está asentada sobre unos principios morales básicos que la distinguen de la negociación. Por un lado, el hecho de establecer un vínculo deliberativo con otra persona presupone necesariamente el deber de reconocer al otro como interlocutor válido (Cortina 2007 181), o, por

¹¹ Esta es una idea clave defendida por el conjunto de autores de la democracia deliberativa desde sus distintas corrientes (Pérez 2009a 80).

decirlo en la jerga liberal, como un sujeto merecedor de respeto (Rawls 1996 261). Esto es así ya que al entablar procesos deliberativos los sujetos reconocen una relación moral que debe ser respetada. Esto pasa por reconocer que nuestra relación con el otro en el diálogo debe asentarse sobre la simetría y el recurso a razones que el otro pueda razonablemente aceptar, quedando excluida toda forma de manipulación. Por otro lado, quien participa en un debate reconoce el deber de estar guiado por intereses universalizables, así como por un criterio de justicia pretendidamente intersubjetivo. Quien no respetara este deber y se guiara por intereses egoístas propiamente no estaría deliberando sino negociando, faltando por tanto a esa expectativa recíproca de convencimiento que articula la deliberación. En este sentido, la misma pretensión de convencer mediante argumentos racionales no responde sólo a un mero criterio epistémico sino que, lo que es más importante, responde a una valoración moral. Esto nos introduce en la segunda vertiente de nuestra respuesta a esa segunda ilusión de la deliberación moral: la dimensión moral.

5. Actitudes y sentimientos morales:

Dado que los sujetos presuponen que quienes escuchen sus razones serán convencidos y apoyarán la propuesta realizada, en consecuencia, si alguien no lo hace y contraargumenta desde una posición que aquél no comparte, podrá pensar, y de hecho mucha gente lo hace, que el interlocutor no está moralmente motivado en la deliberación para aceptar el mejor argumento. En este punto debemos preguntarnos si, como cree Haidt, ese juicio surge a partir de una intuición creada sobre una ilusoria expectativa de convencimiento racional en la que los sujetos han sido educados tradicionalmente. De ahí que para Haidt ese juicio surja ante el choque de actitudes, que es a lo que en síntesis se reduciría el desacuerdo moral, siguiendo aquí los planteamientos emotivistas de Stevenson.

Comencemos, por ello, analizando las actitudes. La actitud desempeña un papel de gran relevancia en la formación del juicio moral. Se caracteriza por conjugar tanto elementos cognitivos (creencias, convicciones) como emocionales (sentimientos a favor o en contra del objeto) que mantienen una interacción entre sí, sin olvidar otros aspectos como los neuronales (palpitaciones) o actitudinales (Cortina 1996 6; Cobo 1993 188).¹² Dicha interacción es clave para comprender tanto el posicionamiento moral de los sujetos como el desarrollo del debate. La actitud no es una mera toma de postura racional y consciente ante un hecho, pero tampoco se trata de una mera reacción visceral. Representa una predisposición aprendida pero involuntaria que se muestra de forma fija ante un objeto (Cortina 1996 6).

Ahora bien, la actitud posee una dimensión que va más allá de esa disposición afectiva fruto del agrado o desagrado que produce algo en nosotros. Me refiero a su dimensión ética Cobo 1993 192). Los sujetos, en tanto que seres constitutivamente morales, poseen una actitud de obrar en relación a principios y valores. Esa actitud surge del compromiso del sujeto con esos valores, y estará, por tanto, en función de dicho compromiso. El grado de compromiso del sujeto con los valores morales dependerá del carácter que el sujeto se haya forjado en su vida. Según sea el compromiso (o si se quiere, el respeto) del sujeto con esos valores, así será la disposición con la que se enfrente a la situación concreta. Así las cosas, la actitud ética se caracteriza por su gran carga cognitiva: los sujetos son conscientes de la actitud con la que se enfrentan a sus acciones, si es ética o no ética. Por ejemplo, como vimos antes, se exige a los participantes en los debates guiarse por un criterio de justicia

¹² El concepto de actitud es abordado sobre todo en el ámbito de la psicología, mientras en filosofía suele hablarse de hábitos. Ambos conceptos no son sinónimos en tanto que el hábito se centra en una predisposición para la acción mientras la actitud tiene una aplicación más general, como la disposición favorable o desfavorable hacia una acción propia o de otros, hacia una persona o un colectivo.

independiente de sus intereses. Así, quien participe con la disposición de respetar esa norma lo hará con una actitud ética, mientras que quien no lo pretenda hacer mostrará una actitud no ética.

Dicho esto, resulta fácil observar cómo el juicio sobre la falta de motivación moral del interlocutor al no convencerse por los argumentos expuestos, suele producirse al fragor de la discusión en el marco de los debates sobre temas morales y políticos; y lo hace avivado por ciertas actitudes y sentimientos reactivos de frustración, recelo o indignación hacia el interlocutor. La tesis que deseamos defender aquí es que los sentimientos reactivos surgidos ante la imposibilidad de convencer al adversario tendrán también un carácter netamente moral. En consecuencia, esa expectativa de convencimiento, lejos de tratarse de una ilusión, como cree Haidt, posee una naturaleza moral, además de ser un supuesto epistémico inherente al proceso deliberativo, como señalamos en la sección anterior.

Hemos de tener en cuenta que las emociones poseen una clara dimensión cognitiva, ya que aparecen ligadas a creencias; y en los casos en que nos encontremos con emociones morales, esa dimensión cognitiva poseerá un carácter moral. Este es el caso de emociones como la indignación, la ira o el resentimiento. Estas emociones son, como señala Cortina, las “antenas” que permiten a la razón percibir formas de injusticia. Es la capacidad de indignación la que nos permite reconocer un trato injusto o la compasión la que nos revela el sufrimiento de los demás (Cortina 2007 87). Esto es así porque esas emociones presuponen la existencia entre los sujetos de una relación regida por unos principios morales que debe ser respetada. Pero, y esto es lo más importante, esa relación se fundamenta en una expectativa recíproca impersonal de cumplimiento, dirigida tanto a los demás como hacia uno mismo (Cortina 2011 144). Es este carácter impersonal que las acompaña el que hace a las emociones morales un elemento central de la vida moral, ya que mediante ellas se revela en el sujeto una conciencia del deber que va más allá de la mera reacción afectiva de agrado o desagrado surgida en determinadas circunstancias y a la que Haidt pretende reducir la moral. Sentimos indignación, culpa, ira, humillación o vergüenza porque creemos que alguien (nosotros u otra persona) no se comporta del modo exigible para todos según esa expectativa recíproca que está a la base del comportamiento moral, o bien porque creemos que alguien no ha recibido el trato que merece (Habermas 1965 66).¹³ Las emociones morales presuponen, por tanto, y a la vez expresan, un criterio racional de justicia e injusticia, siendo ese precisamente su elemento distintivo.

De esta forma parece que los sentimientos reactivos de frustración, recelo o indignación presentes en el debate, así como la consecuente creencia de que tal vez nuestro interlocutor no esté motivado moralmente, reflejan que el debate público se asienta sobre unos presupuestos morales de los que los sujetos son plenamente conscientes. De hecho, ¿cómo iba alguien a sentir desconfianza o rabia al comprobar que su interlocutor no se convence por los argumentos presentados, o cómo iba a pensar que éste no está motivado moralmente, sin reconocer que la relación dialógica se asienta sobre unos parámetros morales que deben ser respetados?

Ahora bien, podemos decir que Haidt no niega que los interlocutores mantengan una actitud ética en el debate. De hecho, defiende que constituye un error pensar que nuestro interlocutor no tenga una motivación ética por el hecho de no convencerse por nuestros argumentos (Haidt 2001 823).¹⁴ Su tesis es que ese juicio, fruto de los sentimientos reactivos responde a la ilusión de la expectativa de que el interlocutor se convenza de nuestros argumentos (segunda ilusión). A su vez, esa expectativa es fruto de la primera ilusión (la creencia en el origen reflexivo de los juicios). El resultado de todo ello es la

¹³ Por lo tanto, toda pretensión de que las emociones morales representen una amenaza para la racionalidad de los juicios morales debe quedar rechazada por completo.

¹⁴ Un intento de profundizar en las fuentes del desacuerdo moral entre personas bien intencionadas pero divididas políticamente será el *leitmotiv* de sus trabajos sobre neopolítica y en concreto su libro *The righteous mind* con su teoría de los cinco fundamentos de la moral, propuesta que excede los límites de la presente investigación.

negación de que la deliberación se rija por esa expectativa recíproca de motivación moral. Creer que la deliberación se asienta sobre una expectativa pretendidamente moral se trata de una ilusión, según la teoría intuicionista social.

Sin embargo, esta idea carece por completo de sentido. En primer lugar porque, como señalamos en la sección anterior, la expectativa de convencimiento se deriva de la pretensión de intersubjetividad que acompaña a todo acto de habla. Pero también porque, como acabamos de ver, la expectativa recíproca de motivación moral es otra condición inherente a la argumentación y su forma de expresión en el debate es precisamente a través de los sentimientos morales como los sentidos ante el no convencimiento. Estos sentimientos reactivos representan la dimensión cordial de la razón por la que se reconoce una relación moral que no está siendo respetada (Cortina 2007 193).

Pero no sólo eso, es precisamente esa expectativa de que los demás se convencen por las razones aportadas la que explica la distinción que hacemos entre las formas aceptables y no aceptables de comunicación en el ámbito deliberativo. En la deliberación se admite la argumentación racional pero no otros recursos retóricos como la demagogia, las falacias, la mentira, los argumentos *ad hominem* o el insulto, y ello se hace desde un criterio de moralidad. Tales recursos retóricos son condenados al considerarse formas de manipulación y, por ende, de coacción emocional; y es obvio que ni las manipulación ni la coacción son aceptables, pues violan la exigencia de reconocer al otro como interlocutor válido. De hecho se entiende que quien recurre a ellos lo hace porque no tiene argumentos razonables en los que defender su postura, pues en realidad no persigue intereses universalizables sino, más bien, inconfesables (de carácter egoísta), y éstos no se pueden apoyar en ningún argumento razonablemente aceptable por todos. Quien recurre a la retórica (entendida en el sentido limitado aquí expuesto) no pretende sino imponer sus intereses mediante la persuasión y con ese fin considerará válido todo tipo de recursos retóricos como los antes citados. Por decirlo en términos habermasianos, quien emplea la retórica no se guía por una racionalidad comunicativa, sino estratégica y propiamente no está deliberando sino negociando (Benhabib 1996 83; Markovits 2006 261).¹⁵

Es justamente el uso de la demagogia o la mentira en el debate la causa principal de que los sentimientos reactivos se hagan presentes, advirtiéndonos de que alguien está violando los compromisos éticos que deben ser respetados.¹⁶ Porque donde interviene la demagogia o las falacias el acuerdo se frustra por la falta de actitud ética de quien emplea dichos recursos retóricos. Esos sentimientos reactivos nos pueden ayudar a detectar esa carencia de actitud ética. Esto nos revela la importancia que posee la actitud ética en la deliberación. Sólo habrá un verdadero proceso deliberativo donde los sujetos compartan una actitud ética hacia el reconocimiento del mejor argumento y nadie tenga una actitud no ética dirigida a imponer sus propios intereses. Esto es algo señalado por los autores de la democracia deliberativa (Cohen 1997 75; Habermas 1987 367; Rawls 1996 36). De ahí la relevancia moral que adquieren las actitudes y que Haidt no alcanza a ver, al igual que sucede con la distinción entre las formas de comunicación estratégica y comunicativa.

Pero es más, aunque pretendiéramos reducir la actitud a esa disposición afectiva hacia un objeto generada por una intuición, no podríamos separar a ésta del reconocimiento del valor moral de la propuesta de nuestro interlocutor. Cambiar la actitud en el debate ya de por sí presupone tres cosas: en primer lugar, el compromiso del sujeto con un interés de justicia. Por otro lado, la disposición del sujeto a dejarse convencer por un argumento que se crea mejor. Y finalmente el reconocimiento consciente y reflexivo de que el argumento del interlocutor tiene un valor moral superior al propio.

¹⁵ Entendemos aquí que las formas de retórica que quedarían excluidas serían las que están motivadas por un intento de engaño o imposición de intereses, como podría ser la demagogia.

¹⁶ Otra causa será el conflicto entre criterios de justicia, y a ella nos referiremos después.

Dicho de otra forma: no puede cambiar nuestra actitud en el debate sin reconocer una significación moral distinta en el caso. Pero para ello se hace necesario evaluar los argumentos del interlocutor. Es esta evaluación la que puede cambiar la actitud y no al revés, como mantiene Haidt (Saltzstein y Kasachkoff 2004 277; Mercier y Sperber 2011 69).

Por todo ello se hace patente el error de Haidt al presentar la expectativa de convencimiento como una ilusión en la que se encuentra atrapado el proceso deliberativo. Lo mismo sucedía con la primera ilusión del juicio moral, relativa al pretendido origen reflexivo de los juicios morales. Ambos elementos, lejos de tratarse de ilusiones, constituyen los supuestos fundamentales sobre los que se asienta toda forma de deliberación. Por ese motivo, los supuestos emotivistas de Haidt relativos a su concepción del juicio, el razonamiento o la actitud hacen que la teoría intuicionista social no realice una aproximación adecuada a los procesos deliberativos. En consecuencia, podemos concluir que el enfoque deliberativo de Haidt carece de viabilidad para articular desde la neuroética una teoría deliberativa aceptable.

6. Conclusión:

Como hemos señalado, la deliberación propiamente entendida representa una forma de comunicación regida por unos criterios tanto epistémicos como morales. Por ello, no se puede reducir, como pretende Haidt, a una mera pugna de intuiciones. Su enfoque obvia además tanto los diferentes modelos de comunicación como las diferentes dimensiones que hay presentes en cada uno de ellos. En este sentido, de nada sirve aproximarse a la deliberación desde el mero estudio de los procesos psicológicos que rodean a la deliberación, si de ese estudio se deducen consecuencias normativas. Esto afecta de una manera especial a ciertos sentimientos presentes en el debate que poseen también un carácter moral y como tales deben ser interpretados. Porque quien participa en un proceso deliberativo acepta de forma implícita todas esas dimensiones, tanto epistémicas como morales, siendo los sentimientos morales una expresión de ésta segunda dimensión. Cualquier forma de obviarlos conduce a una visión reduccionista del proceso deliberativo, y por tanto errónea.

No obstante, es cierto que, más allá del reconocimiento de la demagogia, los sentimientos reactivos surgen también al comprobar que el interlocutor no es convencido por nuestros argumentos, lo que lleva a los sujetos a concluir la falta de motivación moral de su interlocutor. En cualquier caso, esto no quiere decir que ese pensamiento no sea adecuado. Al contrario, es lo más normal. En primer lugar, porque ese juicio sobre el interlocutor surge de la misma pretensión de convencimiento racional inherente al proceso deliberativo. Por otro lado, porque la persona defiende una propuesta en el debate porque la considera justa y no considera igualmente válida la opinión contraria.¹⁷ Pero sobre todo, la causa está en que, como acertadamente señalara MacIntyre (1987; Cfr. Gaus 1997), los sujetos deliberan desde marcos axiológicos inconmensurables. Esto hace que las razones construidas desde lo moralmente significativo para uno puedan no ser significativas para su interlocutor. En consecuencia, cada posición se hace impermeable a las razones del oponente, lo que hará irreconciliables las posiciones presentes en el debate.¹⁸ De esta forma, al no resultar convincentes las razones del interlocutor, cada cual pensará que su interlocutor en realidad carece de buenas razones en que

¹⁷ De hecho, sólo en un contexto emotivista, en el que los juicios morales expresan preferencias y no juicios intersubjetivos con pretensión de universalidad, sería pensable un escenario donde *a priori* no surgiera esa preocupación por la motivación moral del oponente que no se convence de nuestros argumentos ni es capaz tampoco de convencernos.

¹⁸ Este punto nos pone en relación a las fuentes del desacuerdo moral. Este es un tema complejo que excede los límites de la presente investigación, centrada en la posibilidad de construir una teoría deliberativa desde la neuroética. No obstante, agrupando las propuestas de MacIntyre, Gutmann y Thompson y Rawls, yo apuntaría como causas principales del desacuerdo las diferencias cognitivas, así como la alusión a unos mismos valores que adquieren significaciones inconmensurables entre los sujetos.

justificar su posición. Es más, a los sujetos les indigna que el oponente no reconozca el valor moral de sus posiciones y continúe defendiendo la tesis contraria, que aquél considera inmoral desde su perspectiva.¹⁹ En consecuencia, a cada participante le parecerá que su interlocutor no se quiere dejar convencer porque defiende intereses egoístas.

Por otro lado, el hecho de que la posición del interlocutor se considere inmoral hará que sea percibida como algo a refutar. Esto parece contradecir la visión defendida desde la democracia deliberativa, según la cual los sujetos tienden a reconocer y convencerse por el mejor argumento. No obstante, eso no es así ya que, así como los juicios morales se realizan en situación, también los sujetos deliberan teniendo en cuenta diversos factores. No deliberan de la misma forma los miembros de una asamblea vecinal que tratan de resolver un problema que les afecta, que unos amigos en una tertulia de sobremesa cuando abordan temas polémicos más generales, como el modelo educativo o la presión fiscal. En éste caso los sujetos no tienen capacidad alguna de influencia en la toma de decisiones, por lo que pesarán más los supuestos ideológicos, que hacen impermeables las argumentaciones opuestas. Serán las diferencias ideológicas las que dirijan el posicionamiento del sujeto, de tal forma que el debate se dirija a refutar las tesis del adversario y, en consecuencia, el acuerdo será muy complicado. Mientras, en el primer caso el acuerdo es más probable, ya que pesa más la posibilidad de encontrar una solución al problema, como ponen de manifiesto los trabajos de James Fishkin o Archon Fung. De cualquier modo, y esta es la tesis clave que deseo defender aquí frente a la propuesta intuicionista social de Haidt o de seguidores suyos como Hugo Mercier o Dan Sperber, estas diferentes orientaciones que puede adoptar la deliberación no deben llevarnos a considerar ilusorios los elementos centrales que articulan todo proceso deliberativo y que hemos abordado en este trabajo: que los sujetos están guiados por un criterio de justicia y que tienen una expectativa razonable de convencimiento racional (así como la expectativa recíproca de una actitud ética).²⁰

Ahora bien, que la deliberación se dirija en ocasiones a un intento inútil de refutar las tesis del adversario (generando aquí los sentimientos reactivos) tampoco debe llevarnos a la resignación. Estos sentimientos reactivos pueden ser corregidos si entendemos que la deliberación debe ser mantenida en un contexto de razonabilidad. Este es un aspecto en el que inciden de forma especial Amy Gutmann y Dennis Thompson. La corrección de esos sentimientos debe pasar por fomentar en los sujetos unos sentimientos morales contrarios, siendo para ello necesaria la educación de las emociones. Esto es precisamente lo que proponen estos autores con la virtud de la magnanimidad cívica. Esta es una de las virtudes que deben regir el proceso deliberativo en un contexto de desacuerdo. Consiste en la disposición a reconocer que el interlocutor es una persona bien intencionada y no esconde tras sus planteamientos intereses egoístas, aunque no le convenzan nuestros argumentos (Gutmann y Thompson 1996 82). Así, mediante el fomento de esa virtud, los sujetos aprenderán a no sentir desconfianza hacia el otro ante la falta de acuerdo en el debate, así como a reconocer el desacuerdo como un fenómeno inevitable, causado por el choque de modelos cognitivos. Es decir, los sujetos deben asimilar que el interlocutor es una persona razonable. Mientras ese proceso lleva su curso, sólo será correcto inferir la carencia de actitud ética a partir de la aparición de los sentimientos reactivos en

¹⁹ En mi opinión, el concepto de Lakoff de “marcos” o el de Haidt de las “matrices morales” referidos a las categorizaciones morales de progresistas y conservadores vendrían, en parte, a recoger desde la neuroética el eje principal de este planteamiento sobre el desacuerdo moral. No obstante, habría que dejar a un lado la reducción que pretenden hacer ambos de los valores a las sinapsis cerebrales, así como su insistencia en la persuasión emocional como la forma en que se deben desarrollar los debates morales.

²⁰ A esto se podrá contestar que la deliberación en el ámbito político sí que tiene una capacidad de influencia en la toma de decisiones, y sin embargo sigue siendo imposible el logro del acuerdo. No obstante, en realidad cabe dudar de que en el Parlamento se produzca una deliberación genuina. Frente a la tesis de Habermas, no considero que los partidos políticos sean un buen ejemplo de grupo de la sociedad civil, dirigido por un criterio de justicia. Más bien lo que impera en ellos es la pugna entre intereses, siendo a esto a lo que se reducen, en definitiva, los debates parlamentarios.

dos ocasiones: cuando los argumentos dejen aflorar el recurso a falacias o demagogia, o cuando se perciba una incoherencia entre lo defendido por el individuo y su comportamiento.²¹

Por decirlo de otro modo, los sentimientos de recelo e indignación hacia el interlocutor por el fracaso del convencimiento racional no se vencen renunciando a la argumentación en favor de la manipulación emocional, como pretende Haidt, porque en ésta no gana el que mejores argumentos tiene, sino quien mayor habilidad retórica posee, más allá de los fines que persiga. Más bien se debe fomentar entre los sujetos de nuestras sociedades pluralistas la virtud de la integridad cívica y el reconocimiento de la economía del desacuerdo moral. Este es un reto que tienen por delante las sociedades actuales. No obstante, difícil será lograrlo si desde los ámbitos de poder, en lugar de fomentar en los ciudadanos la reflexión crítica, se insiste en enmarcar el pensamiento mediante mensajes simples a través de la persuasión emocional, porque éste sea el instrumento más útil para alcanzar sus intereses (García-Marzá 2013).

Bibliografía:

- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos, 2000.
- Benhabib, S. "Toward a deliberative model of democratic legitimacy", *Democracy and difference. Contesting the boundaries of the political*. Seyla Benhabib (ed). Princeton: Princeton University Press, 1996. 67-94.
- Bohman, J. *Public deliberation*. Cambridge: The MIT Press, 1996.
- Christiano, T. *The rule of the many*. Colorado: Westview Press, 1996.
- Clarke, S. "The SIM and the city: Rationalism in Psychology and Philosophy and Haidt's account of Moral Judgement", *Philosophical Psychology*, 21 (2008): 799-820.
- Cohen, J. "An epistemic conception of democracy", *Ethics*, 97/1 (1986): pp.26-38.
- "Deliberation and democratic legitimacy", *Deliberative democracy. Essays on reason and politics*. Bohman, J. y Rehg, W. (eds), Cambridge: The MIT Press, 1997. 67-92.
- Cobo Suero, J. M. *Educación ética para un mundo en cambio y una sociedad plural*. Madrid: Endymion, 1993.
- Cortina, A. "La estructura del sujeto moral", *Ética y legislación en enfermería*. Arroyo, M^a P. (et al). Madrid: McGraw-Hill interamericana, 1996. 3-15.
- *Alianza y contrato. Política, ética y religión*. Madrid: Alianza, 2004.
- "Neuroética: ¿Las bases cerebrales de una ética universal con relevancia política?". *Isegoría*, 42 (2010): 129-148.
- *Ética de la razón cordial*. Oviedo: Nobel, 2007.
- *Neuroética y neuropolítica. Sugerencias para la educación moral*. Madrid: Tecnos, 2011.
- *Guía Comares de neurofilosofía práctica*. Granada: Comares, 2012.
- Damasio, A. *El error de Descartes*. Barcelona: Crítica, 1996.
- Dryzek, J. *Deliberative democracy and beyond*, New York: Oxford University Press, 2000.
- Fine, C. "Is the emotional dog wagging its tail or chasing it?", *Philosophical explorations*, 9 (2006): 83-98.
- Foot, P. "The problem of abortion and the doctrine of the double effect", *Oxford Review*, 5 (1967): 5-15.
- García-Marzá, D. "Neuropolítica y neurodemocracia: un diálogo necesario", *Daimon. Revista internacional de filosofía*, 59 (2013): 171-182.

²¹ En este caso se estaría violando otra virtud requerida en el debate: la integridad cívica.

- Gaus, G. F. "Reason, justification and consensus", *Deliberative democracy. Essays on reason and politics*. Bohman, J. y Rehg, W. (eds), Cambridge: The MIT Press, 1997. 205-242.
- Greene, J. D., Sommerville, R., Nystrom, L., Darley, J. y Cohen, J. "An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment", *Science*, 293 (2001): 2.105-8.
- Gutmann, A. y Thompson, D. *Democracy and disagreement*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.
- Habermas, J. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona, Crítica, 1965.
- *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires: Amorrortu, 1973.
- *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1987.
- Haidt, J. "The emotional dog and its rational tail: A Social Intuitionist approach to Moral Judgement", *Psychological Review*, 108 (2001):814-834.
- "The emotional dog does learn new tricks: a reply to Pizarro and Bloom (2003)", *Psychological Review*, 110 (2003): 197-198.
- "The emotional dog gets mistaken for a possum", en *Review of General Psychology*, 8 (2004): 283-290.
- *The righteous mind. Why good people are divided by politics and religion?* New York: Pantheon Books, 2012.
- Haidt, J., Kollert, J. y Dias, M. "Affect, culture and morality or is it wrong to eat your dog", *Journal of Personality and Social Psychology*, 65 (1993): 613-28.
- Haidt, J. y Bjorklund, F. "Social Intuitionists answer six questions about moral psychology", *Moral psychology*. Walter Sinnott-Armstrong (ed.). Vol.2. Cambridge (Massachusetts): The MIT Press, 2008. 181-217.
- Jacobson, D. "Moral dumbfounding and moral stupefaction", *Oxford Studies in Normative Ethics*, 2 (2012): 289-316.
- Knight, J. y Jonson, J. "Aggregation and deliberation: on the possibility of democratic legitimacy", *Political Theory*, 22/2 (1994): 277-296.
- Krause, S. R. *Civil passions. Moral sentiment and democratic deliberation*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- Kunda, Z. "The case for motivated reasoning", *Psychological Bulletin*, 108, (1990): 480-498.
- Lakoff, M. *Moral politics. How liberals and conservatives think*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.
- *No pienses en un elefante. Lenguaje y debate político*. Madrid: Editorial Complutense, 2007.
- *The political mind*. New York: Viking, 2008.
- MacIntyre, A. *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 1987.
- Markovits, E. "The trouble with be earnest: Deliberative Democracy and the sincerity norm", *The Journal of Political Philosophy*, 14/3 (2006): 249-269.
- Mercier, H. y Sperber, D. "Why do humans reason? Arguments for an argumentative theory?", en *Behavioral and brain sciences*, 34 (2011): 57-111.
- Paxton, J. y Greene, Joshua D. "Moral reasoning: Hints and allegations", *Topics in Cognitive Science*, 2 (2010): 1-17.
- Pérez Zafrilla, P. J. *Democracia deliberativa. razón pública y razones no públicas en la obra de John Rawls*. Valencia: Universitat de Valencia, 2009a
- "Democracia Deliberativa: una apuesta por el valor epistémico de la deliberación publica", *Revista de Filosofía*, 34/1 (2009b): 155-73.
- Pizarro, D. y Bloom, P. "The intelligence of moral intuitions: Comment on Haidt (2001)", *Psychological Review*, 110 (2003): 193-196.

Rawls, J. *Liberalismo político*. Barcelona: Crítica, 1996.

Richardson, H. *Democratic autonomy, Public reasoning about the ends of policy*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Saltzstein, H. y Kasachkoff, T. "Haidt's moral intuitionist theory: A psychological and philosophical critique", *General Review of Psychology*, 8 (2004): 273-282.

Sperber, D., Clément, F., Heintz, C., Mascaro, O., Mercier, H. y Origg, G. "Epistemic vigilance", *Mind and language*, 25/4 (2010): 359-393.

Stevenson, Charles L. "The nature of ethical disagreement", *Readings in philosophical analysis*, Feigl, H. y Sellars, W. (eds.). New York: Appleton Century-Grofts, 1949. 587-593.

FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN: INTELIGENCIA Y REALIDAD HISTÓRICA

Vicent Agut Martínez¹
IES Gilabert de Centelles (Nules)

Abstract: Philosophy and Theology of Liberation have renewed the current thinking. We can consider them as a philosophy and theology of historical realities. If we consider to political philosophies, philosophies of language and different variants of hermeneutical phenomenology, philosophy and theology of liberation stand out for their moral, political and theological radicalism. We can learn of them that justice and compassion are in the matrix of Modernity. It's impossible to deepen in it if we forget this root.

Key words: historical reality, liberation, justice, human rights, peace.

Queremos plantear en este trabajo qué tipo de relación existe entre la inteligencia, que no es algo “absoluto” (Zubiri 2009 289), y la realidad histórica según la filosofía y la teología de la liberación (FdL y TdL). En cuanto a la realidad histórica podemos decir que es la realidad entera, según sus más ricas virtualidades y posibilidades; la realidad que engloba todo tipo de realidad: la realidad material, la realidad biológica, la realidad personal y social, ya que esa forma de realidad es donde la realidad es “más”, donde es “más suya” y “más abierta” (Ellacuría 1991 39).

Semejante cuestión, siempre que no obviemos su carácter metodológico, nos obliga a plantear cómo liberarnos del reduccionismo intelectualista que arranca con Parménides (Zubiri 1980 11-12)². Si el ser es uno, y el no-ser no es, nunca puede existir lo otro que el ser: su más allá liberador. Funcionará como un corsé ontológico que engullirá, una y otra vez, cualquier expresión de alteridad. Como ha señalado Dussel (1973, 72):

“Lo que yo no comprendo, no pienso (*noeîn*) no-es. La ontología y la teología que en ella se funda como pensar dominador, reduce a la nada al pobre, al otro, al que está *más allá* del horizonte del mundo del dominador. <...>. El discurso se enuncia así: lo que yo no comprendo es un sin-sentido; el sin-sentido es un no-ser; cuando alguien dice lo que no-es enuncia lo falso”.

Mientras el método dialéctico nos expulsa de la cotidianidad, e impone la guerra, Dussel defiende que el filósofo de la liberación, y el teólogo, deben *saber-oír* (momento discipular) para luego *saber-interpretar* y *saber-servir* (momento erótico, pedagógico, político y teológico). Frente a un saber aristocrático –el de los pocos frente a la opinión de los más-, afirma que el verdadero pensamiento se identifica con el pensar analéctico: el pensar de los oprimidos que se hallan fuera del sistema (Dussel 1974 184). El filósofo y el

¹ Vull dedicar aquestes pàgines a la memòria de Toni Clavell, que ens ha deixat i que va viure exemplarment.

² Como indica Ellacuría (1989 169), las consecuencias de ese idealismo no son únicamente de orden teórico, sino también prácticas. Afecta a áreas importantísimas de la epistemología, antropología, ética y teología.

teólogo descenderán de su oligarquía cultural para oír la voz que suena más allá de la totalidad. De ellos diremos que ahondan, reparadoramente, en la racionalidad sapiencial de los pueblos (Scannone 2009 77). Dividiremos nuestro trabajo en dos secciones: 1) El imperativo de la realidad según la FdL y la TdL: la pretensión de una vida justa. Según se dice en el *Diccionario* de la RAE, “imperativo” significa deber o exigencia inexcusable; aquello que ejerce mandato o bien domina; y lo hace forzosamente. Llamaremos “imperativo de la realidad”, o “forzosidad de la realidad”, al momento presocrático de la FdL y la TdL. Como indica Jon Sobrino (1993 106-107):

“<...> la realidad deviene lo que deviene, y no se ajusta, por supuesto, a lo que le prescriben manuales dogmáticos de cualquier signo, pero ni siquiera a los pronósticos hechos con la mejor lucidez y buena voluntad. Esto ha ocurrido prácticamente en todos los procesos concretos de liberación y muestra que no bastan categorías previas, por muy venerables que sean, incluidas las de la teología de la liberación, para manejarse conceptualmente”.

La realidad se nos impone como tal, más allá de categorías conceptuales, y siempre como realidad insobornable. Luego habrá que añadir a ese momento, evitando pecar de aristocratismo, otros dos momentos: un estadio aristotélico (dimensión conceptual y analítica del saber) y un estadio socrático, que Sobrino (2007 18) nos describe como “encargarse de la realidad” (dimensión práxica) y “cargar con la realidad” (dimensión ética). Detrás del dolor que supura la realidad histórica, donde el destino del hombre se juega en su misma materialidad, el filósofo y el teólogo creerán encontrar la verdad desnuda: la verdad que emerge de la realidad histórica y que nos obliga a pensar. Estamos ante un cambio de paradigma, como luego indicará Boff (2004 22):

“El cuidado es la condición previa que permite la eclosión de la inteligencia y el afecto; es el orientador anticipado de todo comportamiento para que sea libre y responsable y, en definitiva, típicamente humano. El cuidado es el gesto que protege y da serenidad y paz. Sin cuidado, nada de lo que está vivo sobrevive”³.

Particularmente nos interesan dos aspectos: 1) la estructura sentiente del discurso filosófico y teológico. La principalidad de la inteligencia sentiente –que significa afirmar que el saber y la realidad son congéneres–, ahora debe permitirnos hablar de la realidad histórica sin menoscabar ese *summum* de la realidad que es la persona (Ellacuría 1991 40)⁴. 2) Si tenemos en cuenta que todo discurso opera *in medias res*, no parece que esté de más plantearnos qué relación pueda darse entre verdad y mentalidad. Leemos a propósito de esa conexión: “La verdad crea una mentalidad en la inteligencia que la entiende” (Zubiri 2006 152)⁵. Sólo estableceremos, sin embargo, las líneas generales de ambos temas.

2) El derecho a la vida: fundamento de los derechos humanos según la FdL y la TdL. No hallamos inmersos en la realidad histórica y en ese contexto se nos presenta el hombre como realidad viviente

³ Frente al “*pienso, luego existo*”, ahora se abre ante nosotros otra vía: “*siento, luego existo*”. Más allá de la lógica instrumental ahora el objetivo debe ser pensar la realidad maltrecha de los pueblos. Si seguimos a Antonio González (1997 19): una filosofía y una teología que sea capaz de responder desde los pueblos empobrecidos; pero siempre una según una perspectiva universal.

⁴ Conviene señalar que si bien existen relaciones entre persona e historia, según Ellacuría, no son unívocas y parecen más englobantes las de la historia.

⁵ Especialmente importante es el trabajo de I. Martín Baró (1998 167 y ss.). Mantiene que la conciencia no constituye un ámbito privado del individuo, sino el ámbito en que encuentra la persona el impacto reflejo de su ser y de su hacer: la conciencia es antes un saber práxico que mental.

(Ellacuría 1991 248). En la medida que el hombre se halla entre las cosas, que lo mantienen en actividad constante, la inteligencia sentiente constituye el substrato de todo saber. De modo que el hombre subsiste como inteligencia sentiente, como prosecución del bien y felicidad (Zubiri 1986 432). Soy una realidad unitariamente psico-orgánica: inteligencia, sentimiento y voluntad (Zubiri 2006 7). Lo primero y fundamental es la realidad del hombre.

Pues bien: justamente porque tiene que darse una personalidad –que sólo puede configurarse como realidad de realidades-, nos parece que es factible entender esta tensión esencial hacia el bien y la felicidad como *intellectus amoris*: como esa vida, que hunde sus raíces en la experiencia, pero que siempre nos aparece como ausente (Levinas 1987 57); es decir: como esa vida que surge, en su materialidad, según un “*como si*” posibilitante. Lo propio del hombre es afirmarse como realidad de realidades, como tener-de-ser su ser de forma intransferible. Subrayemos que en todo discurso acerca de la realidad histórica conjugan siempre hechos y expectativas, o lo que es lo mismo, necesidades y capacidades. Por consiguiente, si tenemos en cuenta que pueblos enteros ven hoy amenazada su existencia a corto plazo, y que esa amenaza se extiende también hoy al primer mundo, no parece fuera de lugar pensar que una fundamentación de los derechos humanos debería comenzar subrayando que la vida constituye un *factum* irrebasable (Trigo 1988 82).

1. El imperativo de la realidad según la FdL y la TdL: la pretensión de una vida justa.

Es indiscutible que semejante cuestión sólo puede despertar importantes recelos: 1) porque la Modernidad nos obliga a trazar una línea divisoria entre Filosofía y Teología. Poco importan las etiquetas: si la Filosofía –aunque adopte un formato metalingüístico-, siempre apunta al mundo, la Teología nos saca siempre del mismo. Y suponiendo que sorteemos esa dificultad, y que el objeto de la Teología pueda ser un discurso acerca del mundo –y que consigamos situar el hombre en él, según esa especialísima singularidad que lo define: las creencias-, y Dios, la experiencia de esa relación –que la Teología ciertamente se afanará por resolver según un formato comunicativo-, siempre encontraremos quien afirme que difícilmente podemos distinguir ésta de la experiencia que alguien dice disfrutar tomando LSD (Bueno 1989 22). 2) Incluso, si damos un paso al frente y consideramos posible que ambos discursos apuntan al mundo, nos quedaría otro escollo que vencer: la Teología se diseñó para concebir los saberes *ancillarmente*, lo que seguramente nos incapacitará epistemológica y prácticamente. Y tampoco nos vale la idea de una Teología como saber negativo, ya que la experiencia del no-ser sólo se deja plantear como pensar-en-el-mundo. Subrayemos, por lo tanto, que esa conexión entre Filosofía-Teología-Mundo, que muchas veces sí se deja captar como *sed de justicia*⁶, ya no puede interpretarse en un sentido ancillar: ya no podemos pensar según ontología, que proyecta entificar cada tramo de la realidad que se preste a ello, y que hace imposible descubrir en qué medida el deseo de infinitud habita en la misma finitud. ¿Y

⁶ Es evidente que el acto por el que el hombre se dirige a Dios es ciertamente singular; y no menos evidente que puede ser interpretado desde perspectivas totalmente contrarias: en ocasiones puede incluso hurtarnos cualquier resto de humanidad posible. Ahora bien: esa experiencia también puede ser la experiencia del débil, que pide ser escuchado cuando no encuentra otro hilo de realidad reparadora. Para quien sufre de forma inmisericorde, en su experiencia de Dios, ese sufrimiento no puede tener visos de eternidad.

qué otra alternativa nos quedaría libre? Creo que lo siguiente acerca de la metafóricidad de la obra de Marx, nos puede servir como hilo conductor:

“El sentido literal económico no oculta el “enunciado metafórico” que denota “otro mundo”. El lenguaje puramente económico es denotativo; el metafórico es connotativo de una nueva denotación. Querer descubrir el sentido de la connotación metafórica de manera literal o con el sentido denotativo económico no puede sino llevar al total fracaso (y en esto Marx no ha sido comprendido por la tradición marxista). Es una tarea imposible” (Dussel 1993 155).

Mientras el lenguaje económico es denotativo, la metáfora se proyecta como un ver “*como si*”, que quiere presentificarse a pesar de las dificultades. Es una forma de sobreponernos al dolor y al sufrimiento que parecen inundar toda la realidad. Y así ocurre que el saber metafórico nos permite transitar por la superficie y los subterráneos de la realidad histórica que nos afecta. De hecho, la verdad de la metáfora no funcionará sólo como adecuación, sino como continua prosecución de una vida justa y buena que se rebela contra los hechos. Ciertamente necesitamos del saber positivo; pero también de ese nivel de percepción que sólo posibilita la metáfora, y que nos permite apuntar sentientemente. Detrás de una humanidad rota realmente existente, que centran la atención del filósofo y el teólogo honestos, siempre se deja adivinar el rastro de esa vida que nos aparece como eternamente otra, y que el saber metafórico intenta explorar. Digamos que ocurre de ese modo porque la verdad metafórica, que se proyecta como connotación de una nueva denotación, nos aparece como verdad-comunión. Mi opinión es que esa verdad profética o verdad metafórica, o verdad comunión, sólo se torna efectiva: metáfora *in medias res*, cuando esa inteligencia sentiente que la vertebra, aupándonos sobre Martí i Pol, *apama la realitat*. De manera que la metafóricidad del discurso consistirá, entonces, tanto en su carácter *retrospectivo* como *prospectivo*. Soy metáfora en el mismo sentido que afirmo ser realidad de realidades: como ser que se haya abandonado a una realidad, de suyo inescapable, pero en tanto que ser que se proyecta según el bien que ha querido ser. No perdamos de vista que la metafóricidad del discurso filosófico y teológico convierte el tiempo en un horizonte irrebalsable; de hecho, nuestra vida está hecha para ser vivida y contada como realidad de realidades. En resumen: la FdL y de la TdL se constituyen como un discurso preferencial, que pretende explicar la realidad desde una perspectiva liberadora, y según una circunstancia histórica concreta inconclusa.

Pues bien, si damos como buenos los argumentos hasta ahora formulados, podemos decir zubiristamente: 1) que la verdad, que ciertamente se da en la inteligencia, siempre lo es de la cosa. De la verdad real diremos que posee, en primer lugar, un carácter sustantivo: efectivamente las cosas son como son. Señala Zubiri (1980 231): “La realidad funda la verdad. <...>. La realidad, pues, es lo que da verdad, y a este “dar verdad” es a lo que he solido llamar “verdadar”. La realidad verdadea en intelección”. ¿Y qué significa: “*la verdad verdadea en intelección*”? Me parece posible argumentar del siguiente modo: 1.1) que no podemos aceptar la concepción que considera la verdad como conciencia objetiva. No podemos dirigirnos a la realidad como si ésta ya nos fuese propuesta como objeto. Según Zubiri, la intelección no es primero un acto de conciencia, sino de aprehensión sentiente. Leemos lo siguiente: “<...> el respecto primario y radical de las cosas a la inteligencia no es un respecto a los conceptos, sino ese su estar aprehendidas en ella como reales” (Zubiri 1972 69). De manera que la FdL y la TdL, si proyectan interpretar la realidad, no sólo ética y políticamente, sino teológicamente, no pueden pasar por alto que los conceptos sólo pueden advenir con posterioridad a las cosas. Lo prioritario es acercarnos a ellas sin

violentar su *suidad*; es decir: según ese ser-ahí que yo soy como animal de realidades de forma intransferible, cuyo ser corre parejo al ser de la misma realidad. Estoy obligado a dejarme afectar por la realidad histórica que trato de comprender. No hay que olvidar que X. Zubiri (1980 142 y ss.) defiende que la intelección es actualidad; y que la actualidad consiste en establecer una serie de relatos, donde lo real repose sobre sí mismo. De ningún modo podemos imponer a la realidad un discurso que le sea extraño, ya que nuestro primer deber es para con ella. De modo que comenzaremos por tomar nota de aquellas situaciones más inmediatas que nos sobrepasen sentientemente:

“Una señora de cuarenta años, pero que aparentaba setenta, se acercó al padre después de la misa y le dijo apenada: “Padre, he comulgado sin confesarme antes”. “¿Cómo así, hija mía?”, pregunto el padre. “Padre, respondió la mujer; llegué un poco tarde, cuando usted ya había comenzado el ofertorio. Hace ya tres días que sólo tomo agua y no he comido nada; estoy muerta de hambre. Al verle a usted distribuyendo la comunión, aquel pedacito de pan blanco que es la eucaristía, fui a comulgar sólo para aliviar el hambre con un poco de aquel pan”. Al padre se le llenaron los ojos de lágrimas” (Boff y Boff 1985 9).

En resumen: sólo cuando hayamos dado cuenta de lo real en su presentidad, y la conciencia como Yo mismo –la conciencia del filósofo y del teólogo- pierda su primacía en favor del otro, y podamos dar con el meollo mismo de la praxis ética, política y teológica: la compasión, entonces, y nunca antes, podremos echar mano del saber filosófico y teológico acumulado. La primera exigencia filosófica y teológica no consiste en conceptualizar, sino en inteligir sentientemente. ¿Y qué deberíamos entender por inteligir sentientemente? Digamos que no es puramente formal, sino comprometido y militante: un inteligir que identifica el sufrimiento y las causas, que siempre parecen disolverse bajo la mirada autocomplaciente de la Modernidad (Boff 1978 142)⁷. Deshumanizar la verdad que surge de la inteligencia sentiente nos conduce a ignorar sobre qué terrenos se ha jugado, preferencialmente, la idea de Modernidad. 1.2) Tampoco podemos dar como buena la concepción cartesiana, que considera la intelección como algo neutro con respecto a la verdad y el error. Según Zubiri, el análisis cartesiano de la intelección pasa por alto en qué medida la intelección tiene que ser forzosamente verdadera o falsa. Leemos lo siguiente:

“La verdad real es ratificación, y es por esto verdad simple. <...> En ella no solamente no salimos de lo real, sino que hay un positivo y penoso acto de no salirnos de lo real: es la esencia misma de la *ratificación*. En segundo lugar, hay verdad *dual*. En ella hemos salido de la cosa real hacia su concepto o hacia una afirmación, o hacia su razón. Si volvemos a la cosa real desde su concepto es la verdad como *autenticidad*. Si volvemos a la cosa real desde una afirmación, es la como *conformidad*” (Zubiri 1980 235)⁸.

En suma: la verdad dual se funda en la verdad real. En la verdad como autenticidad y la verdad como conformidad, lo real está *autenticando* y *veridictando*. Muy importante es indicar que la verdad real no se

⁷ Fco. Moreno Rejón (1986 107 y ss.) plantea acerca de la opción preferencial por los pobres: 1) que cuestiona los resultados y presupuestos de la Modernidad: la idea de autonomía; y 2) que la solidaridad con el pobre debe entenderse como *criterio verificador*: un criterio substancialmente vivido. Creo oportuno indicar que esa tematización sentiente necesita de la crítica como un acto de descentramiento en favor del otro.

⁸ Si hojeamos *Naturaleza, Historia, Dios* (1978 129-131), podemos leer que el error de Descartes no fue otro que el voluntarismo de la razón: Descartes se equivocó al subrayar que la verdad y la perfección sólo sean posibles como fidelidad racional a sí mismo. Ya se deja intuir en qué puedan consistir las diferencias con Descartes: el hombre sólo puede ser fiel a sí mismo como continua ratificación de las cosas.

contraponen al error, precisamente porque toda aprehensión de la realidad es ratificante: la verdad real o verdad *simpliciter* es ratificación de parte a parte de sí misma. Y esa verdad primera o *simpliciter*, tanto filosófica como teológicamente, sólo puede alcanzarse como crítica liberadora (Metz 1993 264-266). Si lo verdaderamente fundacional es el amor-de-justicia dusseliano: amor profético, entonces la actitud de la inteligencia no puede cumplirse como neutralidad. La verdad, como apertura a lo real, consistirá en ajustarnos a ella y ser sus portavoces. 2) Preguntemos ahora: ¿en qué medida lo real dicta o verifica su verdad? Estamos ante una cuestión de primer orden, tanto filosófica como teológicamente: *qué son las mentalidades*. No hay que olvidar que Zubiri enseña que me hallo afectado por el haber humano, que viene de fuera hacia mí; y que ocurre de ese modo porque soy inteligencia sentiente de forma intransferible. Nuestra opinión sobre ello es que el carácter sentiente de la inteligencia nos permite abordar el problema de las mentalidades como vida expuesta; o dicho de otro modo: como producción o destrucción de formas de estar realmente: como realización efectiva, que, eso sí, ciertamente deberíamos poder tematizar según qué procesos de conversión histórica nos afecten. Solemos creer erróneamente que el proceso de conversión nos saca de la realidad cuando ocurre justamente lo contrario: nos hunde en ella y nos obliga a ocuparnos de la misma. En ningún caso se deja interpretar según la crítica nietzscheana de los transmundos sin falsear su sentido. Y esto significa que mejor deberíamos entenderla, en tanto que realidad, como sobrepasamiento sentiente: la conversión, ciertamente es sinónima de trascendencia; pero también una continua reversión sobre lo real: un proceso de comunión que se cumple como apropiación de posibilidades.

Entiendo, por consiguiente, que el problema de las mentalidades se referirá básicamente: 1) al propio sí mismo como proyecto: yo soy sí mismo según un contexto o circunstancia histórica; 2) a nuestra capacidad para afrontar creativamente la realidad dada: una realidad, que surge como realidad histórica y que me reclama vivirla justa o injustamente. Y 3) una cuestión, que no podemos catalogar sino de ultimidad metafísica: qué hacer ante el otro que sufre inmisericordemente. Me parece muy oportuno señalar que esta ultimidad, que queda expuesta ante nosotros como inescapable, nos impide etiquetar la FdL y la TdL como un ejemplo de localismo filosófico y teológico. Ciertamente comprendemos siempre según una perspectiva, y según un entramado contextual, pero el dolor irredento del otro siempre nos obligará a pensar, por poca honestidad que haya en nosotros, según una perspectiva universal. Desconoceríamos, si ocultásemos ese dolor, por ejemplo, cómo se han resuelto la mayoría de los procesos de colonización/descolonización: hasta qué punto la psique individual y colectiva parece quebrarse en muchos casos. Ya para Bartolomé de las Casas quedaba claro que la situación clamorosa del indio sólo podía resolverse llamando a los centros de poder a un proceso de conversión. De modo que deberíamos plantear, consiguientemente, hasta qué punto el problema de las mentalidades recorre de arriba hacia abajo, de adentro hacia afuera, la vida de los individuos y de los pueblos. Pues entiendo que ello nos va a obligar a interrogarnos por lo siguiente: 1) acaso no podemos considerar las mentalidades un meta-relato, ciertamente poroso; pero cuyas afirmaciones se fundamentan en nuestra experiencia de lo real: un centro susceptible de desplazarse según tensiones, que son excepcionalmente difíciles de reparar, del mundo vivido; y 2) qué guión sostiene a las diferentes mentalidades: cierto que hay mentalidades harmáticas o bien liberadoras; y parece evidente que no hay mentalidad que no sea una cosa u otra, o bien ambas indistintamente. Quizás deberíamos comenzar subrayando que el infierno también está empedrado de buenas intenciones; y luego concluir que difícilmente podemos imaginarnos libres de culpa. Certeramente escribe Torres Queiruga a propósito del tiempo de la historia y del mal:

“El tiempo de la *historia* no es ni la caída desde un “paraíso” ni una prueba impuesta por Dios para después premiar o castigar: es, simplemente, la condición de posibilidad de la existencia finita. El *mal* sigue siendo real, y no se niega su dura presencia; pero no es un castigo divino, sino todo lo contrario: representa el obstáculo que, oponiéndose idénticamente a la creatura y al impulso creador que la sostiene, es aquello que Dios “no quiere” y en cuya superación –como Padre-Madre al lado de sus hijos e hijas- trabaja el mismo, apoyando e inspirando nuestro esfuerzo” (Torres Queiruga 2005 66-67).

De sus palabras creo podemos quedarnos con el siguiente hilo conductor: que la experiencia del mal está en el mismo meollo de la realidad, lo que significa que siempre acaba por atraparnos. Pensar la realidad, en lo que tiene de expectativa frente al mal, supone cargar con ella: escuchar el clamor de los que sufren y dar cuenta de ese sufrimiento. Hay épocas que son más propicias a mentalidades dadoras de vida y que operan según un guión que parecen hacerla posible; pero también hay que reconocer que tales épocas - que siempre se constituyen según un entramado especialísimo: según un “*como si*” posibilite-, justamente lo son porque existe la voluntad de pensar la realidad de todos aquellos que todavía se encuentran, cuando no en los márgenes de la historia, sí en los sumideros de la misma. De hecho, la FdL y la TdL contribuyen a sistematizar el máximo posible de conocimiento científico, filosófico y teológico, según la perspectiva de los pobres. En su favor está recordarnos, frente a cierta Modernidad sorda y ciega: que desconoce en qué medida también contiene en ella la idea de compasión y la ambición de una justicia universal, cuál es la función primera de logos: su función reparadora. Y quizás, mientras tanto, nos convenga no perder de vista, justamente en las actuales circunstancias, las siguientes palabras:

“No debe temerse que el énfasis en la *lucha práctica contra* el mal haga perder de vista el sufrimiento. Muy por el contrario. Ya hemos visto que todo mal cometido por uno es mal padecido por otro. Hacer el mal es hacer sufrir a alguien. La violencia no cesa de recomponer la unidad entre el mal y el sufrimiento” (Ricoeur 2006 60-61).

Para Ricoeur, lo mismo que para la FdL y la TdL, la respuesta no puede ser sólo especulativa, sino esencialmente práctica. El sufrimiento de masas ingentes de individuos, estructuralmente infringido, constituye la negación efectiva de Dios en el hombre: la negativa a aceptar que el hombre pueda vivir según sus necesidades y capacidades; dicho de otro modo: como creatura efectiva de Dios.

2. El derecho a la vida como fundamento de los derechos humanos según la FdL y la TdL.

Lamentablemente sólo podemos ofrecer hoy unos apuntes. En un trabajo próximo intentaremos explicarnos mejor y desarrollar los temas con mayor profundidad. Pero sí quisiera plantear hasta qué punto la inteligencia sentiente zubiriana puede ser un marco suficiente para dar cabida a una cuestión como ésta. De Zubiri hemos aprendido que el decurso es la forma de la vida (Zubiri 1986 577). Y también que ese decurso, en lo que tiene de abierto, constituye una exposición (Zubiri 1986 579). Leemos lo siguiente:

“La posibilidad es la forma concreta de autoposición del hombre. No se vive porque se ponen en juego las posibilidades, sino que el inventar posibilidades es algo que acontece porque se vive y para seguir viviendo” (Zubiri 1986 581).

La vida es decurso, o constitutivamente cursiva, ya en un sentido psicofísico; dicho de otro modo: el hombre, como unidad viviente en curso, sólo puede desplegarse en la realidad histórica en tanto que realidad sentiente capaz de lograrse. Difícilmente puede ser sí misma cuando ve amenazada su existencia contra su voluntad. Estamos diseñados biológicamente para vivir y hacerlo cooperativamente; de hecho, en un sentido estricto, lo que llamamos vivir, no sólo un yo vivir, sino un convivir intransferible. El mundo es un espacio de comunión que me es abierto en cuanto que realidad sentiente. Mi opinión al respecto es que no andamos muy lejos de la analéctica dusseliana⁹. Por ejemplo: el cara-a-cara dusseliano pretende ser mucho más que un entramado de subjetividades capaces de comunicarse, ya que se proyecta como reconocimiento explícito de la suidad de la real: yo me hallo inmerso en la realidad, como yo intransferible que la afronta sintiéndome interpelado por la realidad histórica. La realidad del otro me afecta, ya no sólo como rostro, sino como sed sempiterna de justicia en un mundo estructuralmente injusto; No hay manera de ignorarla porque soy, lo mismo que cualquier otro, realidad de realidades que pretende proyectarse como potencia capaz de ser. Precisamente leemos acerca de la posibilidad de una vida perpetua:

“El *postulado político* en el nivel ecológico –campo de las relaciones del ser viviente con ese medio físico-natural terrestre-, podría enunciarse así: ¡Debemos actuar de tal manera que nuestras acciones e instituciones permitan la existencia de la vida en el planeta Tierra para siempre, perpetuamente! La “vida perpetua” es el postulado ecológico-político fundamental” (Dussel 2006 131-132).

No conviene perder de vista cuál es la función de un postulado: nos fija un horizonte de posibilidades al hilo de nuestra materialidad viviente. Lógicamente pensable, pero de ningún modo empíricamente real, nos permite pensar la realidad histórica según un *como si* posibilitante. Por consiguiente, no debe extrañar el giro que toma la inteligencia sentiente en Ellacuría, posiblemente el discípulo de Zubiri más capaz filosófica y teológicamente:

“La vida humana se va haciendo posible desde el hacer que, como superación de sí mismo, exige y posibilita la propia vida biológica desde lo que son sus necesidades más básicas. <...>. Ni el saber ni el hacer humano pueden entenderse en lo que son si no se los retrotrae a sus modestos orígenes biológicos. <...>. Cuando la pura respuesta estímulo se transforma en un hacer real, el hombre ha dejado de ser un puro animal para convertirse en un animal de realidades” (Ellacuría 1991 134-135).

Según I. Ellacuría, la inteligencia sentiente, no sólo supone el percibir, sino también el hacer y el saber. Podemos decir de ella que es esencialmente práctica, ya que me incorpora a la realidad. En ningún caso podemos concebir la acción a modo de un segundo piso que descansa sobre los sentidos. Así que deberíamos no perder de vista, en relación a una hipotética fundamentación de los derechos humanos, que soy inteligencia que siente de principio a fin de mí mismo. El primer lazo con la realidad, ya que soy realidad sentiente, consistirá en hacerme cargo de cuanto me rodea. Soy realidad de realidades empeñado en vivir según una circunstancia individual y colectiva. De modo que considerar el trabajo como esa realidad *simpliciter*, que nos permite mostrarnos en un sentido irrebasable, no es un acto arbitrario; de hecho, la fuerza de trabajo es productora de valor o productora de realidades en cuanto inteligencia que siente. Pero además, plantearlo así, nos permite formular una crítica radical de las

⁹ Subrayemos que Dussel siempre ha tenido en buena consideración la obra de Zubiri.

necesidades, que el capitalismo ultraliberal lleva a una explosión verdaderamente escandalosa¹⁰. La expansión de la pobreza y del dolor no impide, incapaces de situarnos desde ahí, que hoy se confíe la salida de las crisis al crecimiento del consumo y, por consiguiente, a la creación de puestos de trabajo que permitan hacer crecer la demanda de modo infinito. Y así acabamos imponiendo a los países del tercer mundo un modelo de desarrollo del que han sido previamente excluidos. Seguramente la cuestión hoy acerca de los derechos humanos consistiría en hacer nuestro, e internalizarlo en un sentido práctico, el ideal clásico que dice: “*soy hombre y nada de lo humano me es extraño*”. Subrayemos, finalmente, que el principio de universalización, que ciertamente constituye la esencia del mejor derecho, consistiría hoy en descentrarnos desde la realidad histórica, y ser capaces de escuchar la voz de todos aquellos a quienes el sistema sólo contempla como consumidores potenciales y silenciosos¹¹.

BIBLIOGRAFÍA

- Boff, L. *Teología del cautiverio y de la liberación*, Madrid: Paulinas, 1978.
- Boff, Leonardo y Boff, Clodovis. *Como hacer teología de la liberación*, Madrid: Ediciones Paulinas, 1985, p. 9.
- Boff, Leonardo. *Ética y moral*, Santander: Sal Terrae, 2004.
- Boff, L. “Derechos de la Tierra y Teología de la liberación”, *Aportación de la Teología de la Liberación a los Derechos Humanos*, J. J. Tamayo Acosta y Edgardo Rodríguez Gómez (director/coordinador). Madrid: Dykinson, 2008. 189-202.
- Bueno, G. *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*. Madrid: Mondadori, 1989.
- Conill, Jesús. *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid: Tecnos, 1997.
- Conill, Jesús. “La verdad de la razón experiencial”. *Verdad y experiencia*, Juan A. Nicolás y María José Frápolli (eds.). Granada: Comares, 1998. 181-197.
- Dussel, E. “Historia de la fe cristiana y cambio social”. *Fe cristiana y cambio social en América latina*. Salamanca: Sígueme, 1973. 65-99
- Dussel, E. *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca: Sígueme, 1974.
- Dussel, E. *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*, Salamanca: Sígueme, 1977.
- Dussel, E. *Las metáforas teológicas de Marx*. Navarra: Ed. Verbo Divino, 1993.
- Dussel, E. *20 tesis de política*, México: siglo XXI, 2006.
- Ellacuría, I. “La superación del reduccionismo idealista en Zubiri”. *Razón, Ética y Política*, X. Palacios y F. Jarauta (eds.). Barcelona: Anthropos. 1989. 169-195.
- Ellacuría, I. “Utopía y profetismo”, *Mysterium libertionis. Conceptos fundamentales de Teología de la liberación*, I, Ellacuría, I. y Sobrino, J. (eds.). Madrid: Trotta, 1990. 393-442.
- Ellacuría, I. *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid: Trotta/Fundación X. Zubiri. 1991.
- Ellacuría, I. y Sobrino, J. *Fe y justicia*, Bilbao: Desclée, 1999.
- González, A. “El significado filosófico de la Teología de la Liberación”, *Cambio social y pensamiento cristiano en América latina*, José Comblin, José I. González Faus y Jon Sobrino (eds.). Madrid: Trotta, 1993. 145-160.

¹⁰ De hecho, nos parece que bien podría interpretarse como una perversión de nuestra inteligencia sentiente.

¹¹ Creo que bastaría como ejemplo la actitud que mostró el actual ministro de Hacienda ante los recientes datos de Cáritas sobre los niveles de pobreza en España.

- González, A. *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*, Madrid: Trotta/Fundación Zubiri, 1997.
- Gutiérrez, G. *En busca de los pobres de Jesucristo*, Salamanca: Sígueme, 1992.
- Lévinas, E. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca: Sígueme, 1987.
- Martín Baró, I. *Psicología de la liberación*, Madrid: Trotta, 1998.
- Metz, J.B. “Teología europea y teología de la liberación”, *Cambio social y pensamiento cristiano en América latina*, José Comblin, José I. González Faus y Jon Sobrino (eds.). Madrid: Trotta, 1993. 263-269.
- Moreno Rejón, F. *Teología moral desde los pobres*. Madrid: PS, 1986.
- Ricoeur, P. *La metáfora viva*, Madrid: Ed. Cristiandad, 1980.
- Ricoeur, P. *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, Buenos Aires: Amorrortu. 2006.
- Sobrino, J. “Una teología del martirio”, *Cambio social y pensamiento cristiano en América latina*, José Comblin, José I. González Faus y Jon Sobrino (eds.). Madrid: Trotta, 1993. 101-121.
- Sobrino, J. *Fuera de los pobres no hay salvación*, Madrid: Trotta, 2007.
- Trigo, P. *Creación e historia en el proceso de liberación*, Madrid: Paulinas, 1988.
- Torres Queiruga, A. *Esperanza a pesar del mal. La resurrección como horizonte*, Santander: Sal Terrae. 2005, pp. 66-67.
- Torres Queiruga, A. *Filosofía de la religión en Zubiri*, Valencia: Tirant lo Blanch, 2005.
- Zubiri, X. *Sobre la esencia*. Madrid: Editorial Moneda y Crédito, 1972.
- Zubiri, X.: *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1978.
- Zubiri, X. *Inteligencia sentiente*. Madrid: Alianza/Sdad. Estudios y Publicaciones, 1980.
- Zubiri, X. *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza/Sdad. Estudios y Publicaciones, 1986
- Zubiri, X. *El hombre y la verdad*. Madrid: Alianza/ Fundación Xavier Zubiri, 2006.
- Zubiri, X. *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza/ Fundación Xavier Zubiri, 2006.
- Zubiri, X. *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Alianza/Fundación X. Zubiri, 2009.

APROXIMACIÓ A LES SOLUCIONS CONTEXTUALISTES A L'ESCEPTICISME RADICAL

Victor Manuel Urbán Palacios

Abstract: This paper studies the epistemological consequences of radical skeptical hypothesis that we are a brain in a vat, its effect on justification as the key to knowledge and contextualist solutions to the problems that this raises. With special attention to the *sui generis* Lewis contextualism and its rules to try to tie a knowledge that, in essence, would be elusive.

Keywords: BIV, puzzle escèptic, argument de la ignorància, contextualisme, escepticisme.

1. Què és el coneixement? La recerca de la tercera i de la quarta propietat.

Quasi des del mateix inici de la filosofia, o almenys des de que Plató abordara el tema en diàlegs com ara *Teetet* o *Menó*, en els que es fan reflexions que podem considerar precursors de l'epistemologia moderna, s'ha intentat donar una definició de coneixement. Encara que, intuïtivament, la utilització del terme a penes presenta problemes pràctics, plasmar el seu significat en un compendi de condicions suficients i necessàries resulta molt complicat. En la tradició que va des de la Grècia Clàssica fins a l'aparició del corrent de filosofia analítica de mitjans del segle passat, es parlava generalment de que el coneixement és la creença vertadera¹. Però aquesta definició és massa laxa, perquè no és capaç de filtrar les creences que, tot i ser vertaderes, han sigut obtingudes per casualitat (injustificadament). Aquests casos deixen una clara sensació d'insatisfacció epistèmica.

Davant d'aquesta evident deficiència en la definició clàssica de coneixement, es fa necessària la introducció de, almenys, una tercera clàusula. Així, pels volts del 1950, Chisholm i Ayer, entre d'altres, defineixen el coneixement com a creença vertadera *justificada*. (Altres autors posteriors parlaran de tenir garanties, estar autoritzat a creure, etc., en un intent per desvincular-se d'algunes connotacions del terme "justificació"). Ja no importa només què es creu, i que el que es creu en efecte siga vertader; també serà clau el per què es creu el que de fet es creu. Des de llavors, aquesta definició del coneixement s'ha convertit en la posició de referència per a qualsevol filòsof. En direm definició tripartida del coneixement.

A pesar de comptar amb tota la força de la intuïció, de nou és difícil definir en termes de condicions suficients i necessàries què entenem per justificació. Fins i tot Lewis (1996) pareix donar per descomptada la vaguetat del terme quan, a la segona nota al peu del seu *Elusive Knowledge*, afirma no estar d'acord amb que la justificació siga la marca (és de suposar que distintiva de la mera opinió o de

¹ Tot i això Plató (1956), per boca de Sòcrates, defensa que encara que la mera opinió o conjetura pot guiar-nos correctament (però per casualitat) sempre serà preferible "nugar-la", igual que es fa amb les estàtues de Dèdal. Després de mil·lennis de filosofia occidental, podríem pensar que aquest "nus" es faria mitjançant la justificació. Però Plató, degut a la seua més que curiosa teoria del coneixement, parla ací explícitament de reminiscència, amb la qual cosa prudentment en suspendrem el judici.

les creences merament certes per casualitat) del coneixement, «Unless, like some, we simply define ‘justification’ as ‘whatever it takes to turn true opinion into knowledge’ [...]»(Lewis, 1996, pàg. 551.)

De tota manera, per estar justificat se sol entendre quelcom així com tenir bones raons, o comptar amb suficient fonament. Allò important sol ser, més que el seu nombre, que aquestes raons que ens justifiquen siguin bastant bones com per fer-ho. Si a sobre som internistes, creurem que la justificació no pot ser res que passe únicament al món exterior, puix deurà de ser quelcom intern a la psicologia del subjecte i del que aquest n’ha de ser ben conscient. Hom no podria estar justificat per un fet desconegut.

Això, evidentment, és un clar avantatge per a l’escèptic, donat que fica traves a la possibilitat d’estar justificat i, així, si acceptem la definició tripartida de coneixement, a la mateixa possibilitat de saber. L’alternativa seran les solucions de tipus externista en les quals hom podria conèixer quelcom sense necessitat d’aquesta justificació interna. L’externisme es presenta doncs, igual que el contextualisme i les regles proposades per Lewis (una mena de contextualisme *sui generis*, com veurem), com una manera, en principi prometedora, de plantar cara a l’escepticisme: *Suposant* que no siguem un BIV², i amb independència de que puguem o no descartar o argumentar d’alguna manera contra aquesta possibilitat, podríem, d’acceptar l’externisme, tenir una llista de coneixements potencialment infinita i immune a l’escepticisme més radical. Clar, que suposar que no som un BIV potser és molt suposar.

La justificació sol entendre’s com una qüestió de grau. Per tractar aquest punt ens servirem d’una versió lliure d’un exemple de Dretske (1981)³. Suposem que en una bossa hi ha noranta-sis boles negres i només quatre de blanques. Una mà innocent en trau una a l’atzar. Abans de veure-la, estem *justificats* a creure que la bola és negra? *Sabem* que la bola és negra? Mentre que sembla raonable mantenir una postura més o menys del tipus que estem prou justificats per creure que la bola és negra, ningú defendria que sabem que ho és. El presumpte caràcter gradual de la justificació no passa al coneixement. Tot i que de vegades, col·loquialment, emprem expressions del tipus “conec molt bé aquesta ciutat” o “conec un poc eixa persona”, no és aquest tipus de coneixement «about people, places and topics (things rather than facts)» (Dretske, 1981, pàg. 363.) el que ens interessa ací. Ben al contrari, al llarg d’aquests papers ens preguntarem sobre el coneixement factual, el caràcter absolut o booleà del qual fa que sapiguem o no sapiguem. Per molt alta que siga una persona, sempre cap trobar, o almenys imaginar, un altre individu encara més alt. Però si *sé* -i si entenem que saber quelcom implica saber-ho amb certesa- que hui és diumenge, no cap esperar que algú ho sàpiga més que jo.

Acceptem provisionalment la definició tripartida de coneixement. Com que no és el tema central d’aquestes pàgines, i com que sembla prou raonable, suposarem que la veritat és absoluta: quelcom és o no és vertader, i entre dues creences vertaderes una no ho pot ser més que l’altra. Pel que fa la creença, sí que és cert que els problemes respecte açò poden multiplicar-se exponencialment. Sobretot

² Cervell en una cubeta o brain in a vat (BIV): Es tracta d’un experiment mental clau en totes aquestes pàgines segons el qual tota l’evidència presumptament empírica que tenim o podríem tenir -i fins i tot imaginar- és perfectament compatible amb que siguem persones “completes” com pensem que som o mers cervells que suren en cubetes plenes de bionutrients líquids y connectats a alguna mena d’elèctrodes que ens ofereixen els *inputs* que confondríem sistemàticament amb experiències reals. Encara que aquesta és la base de l’experiment, n’hi ha versions poc o molt diferents. Prenent com a base exemples d’aquest tipus, o d’altres amb conseqüències igualment -i presumpta- dinamitants del coneixement, es fa fort i assoleix tota la seua lògica interna allò que hem vingut a anomenar l’escepticisme radical.

³ En essència és un exemple molt similar al més clàssic problema de la loteria (vegeu Kyburg (1961) o Hempel (1962)). Però elegim aquesta versió, principalment per funcionar amb un sistema matemàtic bastant més simple (o el mateix però amb xifres molt més reduïdes). Per transformar l’exemple de les boles en un d’idèntic al de la loteria, tan sols cal col·locar una única bola blanca dins un sac enorme amb milions de boles negres.

si entren en joc subtileses de la psicologia humana, especialment si es tenen en compte les potencials conseqüències negatives de l'estar errat. Per evitar, doncs, graduant la intensitat de la creença, perdre'ns abans d'avançar el suficient, de moment acceptarem que tot i que la creença és gradual, arriba un punt, necessari per a parlar de coneixement, en que ja n'és suficient i on creure "més" o "més segur" ja no afectaria el nostre saber.

D'altra banda, creguem que en problemes com el del sac de boles i el de la loteria hi ha un error de partida, consistent en transformar directament el percentatge de probabilitat d'encert en justificació de la creença que encertaré. Suposem que la probabilitat de que em toque el premi gros és d'una entre cinquanta milions (similar a la d'alguns jocs dels que es venen a qualsevol administració espanyola. Obviem la possibilitat d'obtenir un premi relativament menor.) Apostem que el meu bitllet no serà el guanyador. La probabilitat d'encertar (de que no ens toque el premi gros) és astronòmica; al cap i a la fi la probabilitat de guanyar el sorteig és irrisòria. Llavors, estariem *justificats* a pensar que no anem a fer-nos rics gràcies a aquest joc d'atzar, però és evident que per un procediment aritmètic no puc *saber-ho* (Lewis, 1996)⁴. No sabem si n'estem d'acord amb la primera afirmació. Si, mitjançant un càlcul matemàtic correcte, obtinc la probabilitat de perdre al sorteig, estic absolutament justificat a pensar precisament això, que és molt probable que perda, exactament 2×10^{-8} . Fins i tot, estic justificat a predir que de cada cinquanta milions de vegades que prediga que perdré, m'equivocaré -gratament- només una. En qualsevol cas, no sabem si del concepte de probabilitat es desprén que els nostres càlculs ens justifiquen a creure que *aquest* bitllet, vàlid per al sorteig que és farà aquesta nit, no serà el guanyador. (És a dir, el que ens diu el càlcul de la probabilitat és que és extremadament difícil que ho siga. Però en cap cas, tret que el resultat siga 0, que siga del tot impossible que em toque a mi i no a qualsevol altres. Al cap i a la fi, sempre acaba havent algú que s'endú la grossa i que tenia tan poques possibilitats com jo.) Però si acceptem que tal justificació sí que es deriva del concepte de probabilitat, és evident que heretarà d'aquest últim el seu caràcter gradual. Amb la qual cosa tornariem al problema plantejat al paràgraf anterior de quanta justificació és suficient.

Tot i que aquesta definició tripartida de coneixement podia parèixer definitiva, Gettier (1963) va escriure un article brevíssim però que presumptament posava de manifest que hi havia cassos, ell en plantejava només dos, però potencialment podrien ser infinits (fins i tot Zagzebski (1999) planteja un procediment sistemàtic per a "fabricar artificialment" problemes tipus Gettier), en que la creença vertadera justificada no seria suficient per a parlar de coneixement. No tractarem ací de donar una solució general als problemes Gettier. Senzillament conclourem que hi ha autors (Goldman, 1967 i 1976; Nozick, 1981; Pollock, 1986; etc.) que accepten que efectivament aquest brevíssim article demostraria que el coneixement és quelcom més que la creença vertadera justificada, mentre que d'altres (Blasco i Grimaltos, 2003) sostenen que no se'n deriva tal conclusió.

La qüestió sobre la justificació és d'una importància crucial per enfrontar l'escepticisme. Açò és degut a que l'escèptic insistirà tant en la dificultat d'estar justificat, com, i sobre tot, en la de saber que s'està justificat⁵. La tesi escèptica que no sabem res (o gairebé res) deriva del fet que no estem més justificats per creure que el món és com se'ns apareix al sentits (o com nosaltres interpretem que el captem, o conforme les composicions intel·lectuals que ens fem amb aquesta informació) que de qualsevol altra manera (DeRose, 1995); potser amb poc o no res en comú amb el que nosaltres creguem.

⁴ Per això aquest autor sosté que el coneixement és independent de la justificació. Fogelin (2000) i Rosenberg (2000) mantenen que el motiu últim d'aquesta posició, estranya en un contextualista, és el seu externisme.

⁵ Açò està força relacionat amb el principi iteratiu del coneixement –saber és saber que se sap–(o amb una versió d'aquest que se centrarà en la condició de la justificació) i amb la presumpta solució externista.

2. Enquadrant la hipòtesi BIV. El principi de clausura del coneixement i l'argument de la ignorància.

Una de les peces claus al debat amb l'escèptic és l'anomenat principi de clausura del coneixement:

«If S knows P and S knows that P entails Q, then S knows Q. (alternatively —If S knows P and S knows P entails Q, then S is in a position to know Q.)» (Cohen, 2000a, pàg. 99.)

Aplicat al nostre debat, quedaria: “Si S sap que té mans⁶ i sap que tenir mans comporta no ser un BIV, llavors S sap que no es un BIV”.

D'entrada, només d'entrada, ningú no dubtaria que S, qualsevol subjecte mentalment sa i que en efecte té mans, *sap* que té mans. Però, *ex hipòtesi*, el fet de ser un BIV implica no tenir cos, i així tampoc mans (i acceptarem que hom n'és conscient). Llavors, pel principi de clausura, per saber que tinc mans hauré de saber que no sóc un BIV, i açò ja és força més complicat per dues raons:

La primera és que S està fortament convençut de no ser un BIV amb independència de que ho siga o no. És a dir, i suposant que S no és un BIV, si S fóra un BIV no estaria menys convençut que ara que no ho és. La creença en qüestió és absolutament insensible a la realitat, amb la qual cosa no és candidata a constituir coneixement (Dretske, 1970; DeRose, 1995; Rysiew, 2001). La condició de sensibilitat és en essència l'exigència de rastrejar la veritat que planteja Nozick (1981), o «*The sensitivity principle*: For all agents, ϕ , if and agent knows a contingent proposition ϕ , then the agent does not believe that ϕ in the nearest possible world or worlds in which $\neg \phi$ ». (Pritchard, 2005, pàg. 48.)

La segona és que sembla clar que el coneixement ha d'ésser infal·lible. Algú podria dir-nos quelcom així com que en el fons sabem que no som BIV, tot i que hi ha, i sabem que hi ha, la, en principi, remotíssima possibilitat lògica⁷ que ho siguem. El fal·libilisme, la possibilitat de conèixer tot i no estar en disposició de descartar *tota* possibilitat en contra, sona contradictori. Especialment quan es defensa explícitament. Veurem que hi ha autors que tracten de defensar un suposat “infal·libilisme”, que mitjançant interpretacions més o menys laxes del que s'entén per *tota*, no ha de descartar qualsevol alternativa no-P perquè S sàpiga que P (Lewis, 1996; Dretske, 1981). D'altres autors (Grimaltos, 2008), prefereixen optar pel fal·libilisme explícit, o almenys per renunciar a l'exigència de la certesa lògica, com ha component definitori del coneixement. Aquesta opció ens pareix més honrada intel·lectualment, en el sentit de que prescindeix d'arribar al destí desitjat per carreteres secundàries, tot i que ens sembla massa contraintuïtiva per acceptar-la.

Conjugant aquestes dues idees l'escèptic s'enroca i ja no serà fàcil vèncer-lo. Especialment útil per entendre aquesta postura ens serà l'esquematització que en fa DeRose del que ell anomena argument de la ignorància (d'ara endavant AI), perquè parteix del que no sabem, es a dir del que ignorem:

⁶ L'exemple de saber, o no, que tenim mans veu de la primera meditació metafísica cartesiana. Sol emprar-se, a banda de pel seu origen, per ser un bon prototip de coneixement segur en el nostre dia a dia. Més enllà del context epistemològic, poques coses hi ha tan segures com que tenim mans.

⁷ Per tal entenem simplement que no és una contradicció en els termes, que plantejar-s'ho no atempta contra les lleis lògiques (no és irracional) i que hom s'ho podria imaginar. Evidentment res d'açò no té perquè comportar la realitat efectiva d'una hipòtesi.

- « 1. I don't know that not-H.
2. If I don't know that not-H, then I don't know that O.

So, C. I don't know that O.»⁸ (DeRose, 1995, pàg.1)

Qui tracte de rebatre l'escèptic es troba ara en una posició difícil. Tot i això, ens pareix que no està clar qui ha de portar als seus muscles la càrrega de la prova.

Les dues premisses són, almenys, raonables. (És difícil, i potser ací estarà bona part de la solució al problema, dir si són, a més a més, necessàries. I, cas de ser-ho, si ho seria només una o totes dues.) Pel que fa la primera, ja hem explicat que la hipòtesis escèptica (que puguem ser un BIV) és especialment, per no dir absolutament, insensible. Llavors no creuem desficiat dir que, si considerem la sensibilitat com a condició *sine qua non* del coneixement, no sabem que no som un BIV. Respecte la segona, és tracta senzillament d'una aplicació del principi de clausura, que gairebé tothom considera axiomàtic. A més, pareix que la implicació que duu a saber que no s'és un BIV des de saber que es tenen mans és correcta, amb la qual cosa es descartaria que es tractara d'una aplicació concreta fal·laç d'un principi general vàlid. El problema és que no podem acceptar la conclusió a la que aparentment ens duen ambdues premisses (a no ser que siguem escèptics radicals convençuts): Sí que sé que tinc mans. De fet amb elles estic teclejant aquestes paraules.

Hem topat, doncs, amb una aparentment genuïna paradoxa en que l'articulació presumptament correcta d'unes premisses independentment plausibles ens duu a una conclusió inacceptable (Cohen, 1987). I davant d'una paradoxa sols és pot actuar de dues maneres: o l'acceptem o la rebutgem. Acceptar-la no sembla una via prometedora, especialment si estem preocupats per donar cert llustre al concepte, central en l'epistemologia, com el seu propi nom en grec clàssic indica, de "coneixement". Tot i això, aquesta pareix ser la via seguida pels que mantenen que el coneixement, o almenys certa visió més aviat quotidiana d'aquest, simplement, és un concepte poc o gens consistent, incoherent com afirmarà Schiffer (1996, 2004), amb la qual cosa difícilment podrem resoldre cap trencaclosques.

Per negar que es done la paradoxa hi ha també varies opcions. La primera és negar que la conclusió, que no sabem que tenim mans, siga indefensable. Tal és la postura dels escèptics, que semblen sentir-se d'allò més còmodes, almenys a nivell teòric, assumint que no sabem si tenim mans o, dit d'una forma més asèptica, suspenent-ne el judici.

Altra és "desactivant" la paradoxa, és a dir, evitar arribar des de les premisses fins a la conclusió. Bé centrant-se en evitar aquesta última, bé negant alguna de les premisses. En aquest sentit, Nozick (1981) opta per negar la segona premissa: la implicació des de no saber que no som un BIV fins a no saber que tenim mans. Però aquesta no sols pareix clara, sinó que es una aplicació paradigmàtica del principi de clausura del coneixement. El problema és que, com ja hem dit, aquest sembla axiomàtic. Si és pensa que això no és així, ja s'ha resolt la paradoxa: senzillament una de les premisses era falsa. Cas contrari, caldrà buscar altres alternatives que respecten aquest principi. I, preferiblement, que a més expliquen l'atracció de l'argument de la ignorància (Cohen 2000a i b; Sosa, 2000a; Kornblith, 2000, Rysiew, 2001).

⁸ Cal llegir not-H com no ésser un BIV i O com tenir mans. Es tracta d'un esquema essencialment idèntic al que altres vegades (Kornblith, 2000; Rysiew, 2009; etc.) s'ha anomenat *skeptical argument* o *skeptical puzzle* (Rysiew, 2009), o amb altres expressions que empen el mot "puzle" de maneres més adequades a la lectura (Lewis, 1996; Pritchard, 2005).

També és una possible solució la coneguda com a resposta mooreana. Es tracta de negar la primera premissa de l'AI, és a dir, que no sé que no sóc un BIV. Tot i que, com a possibilitat lògica, podríem ser-ho, sembla natural resistir-se a que això haja de dur-nos a afirmar que no sabem si ho som o no. Un neòfit en epistemologia, d'entrada, no sabria de què li estem parlant; i només després d'explicar-li amb traces grosses la hipòtesi, potser valent-nos d'algun exemple literari o cinematogràfic, acceptaria la possibilitat lògica remota de ser un BIV i, gràcies a l'AI, que no sap si té mans. Però aquest camí és massa llarg i dur per avançar-lo en tres passes. Moore en proposa la següent alternativa: No només sé que tinc mans, sinó que a més aquest coneixement és prou segur (fins i tot paradigmàtic del que se sap amb certesa), com per a prendre'l com a punt de partida d'una argumentació. Llavors:

(1') Sé que tinc mans.

(2') Pel principi de clausura, (1') implica que sé que no sóc un BIV.

Ergo, (C') Sé que no sóc un BIV.

La principal diferència entre aquesta paràfrasi de l'argument mooreà i l'AI, a banda de partir d'una primera premissa diferent, és que Moore aplica el *modus ponens* en comptes del *modus tollens* al principi de clausura. Tot i que ell estava força convençut del seu argument, d'altres (Rysiew, 2001; Cohen, 2000a) gairebé el prenen com una broma o provocació en forma de petició de principi que cal, almenys, matisar. Potser el seu principal defecte és que, tot i resoldre, o dissoldre, la paradoxa a que ens ha dut l'escèptic, no acaba d'explicar, en part per la "simplicitat" de la resposta, com és que abans havíem caigut en el parany parat per l'escepticisme. És a dir, no explica l'atractiu d'aquest.

I per fi arribem al darrer intent de resoldre el trencaclosques que ens ha presentat l'escèptic, i que serà, en les seues diverses formulacions, el tema central d'aquestes pàgines a partir d'ara, la solució contextualista:

3. Una visió general de la solució contextualista.

Per contextualisme entenem un conjunt de propostes que poden ser més o menys properes entre si. Fins i tot hi ha solucions al trencaclosques escèptic, com la de les alternatives rellevants, la relació de les quals amb les solucions contextualistes és difícil d'especificar (dependrà de la interpretació personal de cadascú i de la versió de la teoria que s'hi valore). I d'altres, com la proposta presentada per Lewis que estudiarem ací amb certa profunditat, que potser caldria caracteritzar com un contextualisme *sui géneris*. Recorrent al tòpic, cabria dir ací allò de que quasi hi ha tants contextualismes com contextualistes.

Tot i això, hi ha un cert nucli dur, o almenys una vaga idea central, comú que ens permet catalogar de contextualistes, d'una forma relativament clara, una sèrie de solucions al trencaclosques escèptic. La resta de respostes al problema plantejat per l'escepticisme radical, les no contextualistes que neguen l'essència d'aquestes solucions, són conegudes com a invariantistes: «'Invariantism' and its cognates are due to Unger (1984): one is an invariantist (with respect to a given class of statements) just in case one rejects contextualism (with respect to statements of that class).» (Rysiew, 2009, edició digital no paginada). Els invariantistes solen escudar-se en arguments inspirats en la navalla d'Occam per insinuar que no són ells els que tenen la càrrega de la prova.

«According to EC [epistemic contextualism][...] the proposition expressed by a given knowledge utterance crucially depends upon ‘context’. So if, in general, a token of ‘*S* knows that *p*’ is true just in case the subject has a true belief and is in a strong epistemic position, there are variable standards governing just *how* strong the subject’s epistemic position must be in order for the tokened sentence to express a truth.

In its general form, the contextualist’s solution to SA [skeptical argument] involves claiming that there is something about SA, or the possibilities it involves, which effects or reflects a shift in context, such that there is a corresponding dramatic upwards shift in the operative standards. Those standards are not epistemic in the strict sense, of course, since they do not concern knowledge *per se*; but they do affect what it takes for a given tokening of a sentence of the form ‘*S* knows that *p*’ to express a truth.» (Rysiew, 2009, edició digital no paginada)

Cal diferenciar, llavors, si no diferents tipus de coneixement (aquesta discussió és possible, però ens trauria del nostre tema principal), sí diferents estàndards, més o menys elevats, per parlar de coneixement. En relació a aquests, una oració del tipus “S sap que P”, on tots els factors implicats romanen igual excepte els esmentats estàndards, i depenent dels diferents contextos creats o afavorits per aquestes variacions, pot passar de vertadera a falsa (si s’eleven els estàndards) o viceversa (encara que pareix que abaixar els estàndards és més complicat).

El principal exemple que sol prendre’s com a paradigmàtic del contextualisme, tot i que en principi l’autor no el va citar com a evidència a favor de tal doctrina (Rysiew, 2001), és el següent de DeRose (1992) que parafrasegem:

Cas del banc A: Miquel i la seua dona van al banc divendres, volen ingressar uns talons quan més aviat millor, però no es tracta de cap gestió urgent. En veure que la cua és considerable, Miquel proposa tornar-se’n a casa, ja anirà ell l’endemà a fer l’ingrés. La seua esposa li diu que potser, en ser dissabte, el banc no estiga obert. Miquel li contesta que sí ho estarà, que ho sap perquè ell mateix pagà uns rebuts dos dissabtes abans.

Cas del banc B: L’escenari és igual que al Cas del banc A, però aquesta vegada, si dilluns a primera hora el talons no estan ingressats el matrimoni caurà en una situació econòmicament i legal *força* complicada. En dir Miquel que, per evitar-se la cua, ja tornarà ell l’endemà i que un parell de dissabtes abans el banc estava obert, la dona contesta: “Els bancs canvien els horaris. Saps si demà estarà obert?” Miquel, que (segons DeRose està tan confiat com al cas A) respon: “Bé, supose que no ho sé. Serà millor assegurar-nos-en”.

Suposant que en ambdós casos el banc obrirà dissabte, l’autor sosté:

« It seems to me that (1) when I [a la nostra versió de l’exemple, Miquel] claim to know that the bank will be open on Saturday in Case A, I am saying something true. But it also seems that (2) I am saying something true in Case B when I concede that I *don’t* know that the bank will be open on Saturday. Yet I seem to be in no better position to know in Case A than in Case B. It is quite natural to say that (3) If I know that the bank will be open on Saturday in Case A, then I also know that it will be in Case B.» (DeRose, 1992, pàg. 914.)

A primera vista, l’intent d’articular les tres afirmacions semblaria estar condemnat a caure en la contradicció. Però DeRose confia en que això no siga així, ja que sosté que totes tres són vertaderes.

La solució que proposa és el seu contextualisme. Encara que qualsevol contextualisme tracta de ser la solució a problemes bastants similars a aquest.

En general, la solució contextualista a l'escepticisme radical (estructurat en la forma de l'AI) presentada en exemples similars al del banc, és que el fet que el subjecte sàpiga o no, i així siga o no vertadera l'atribució de coneixement, depèn de si l'estàndard per parlar de coneixement estava més o menys alt. D'entrada sembla que l'escepticisme amenaça tot, o gairebé tot, el nostre coneixement, o almenys les nostres atribucions de coneixement⁹. (Fins i tot podem creure que, d'alguna manera, el contextualista es rendeix davant l'escèptic donant-li la raó en que no sabem res o quasi res). Però, ben mirat, gràcies al contextualisme també podem defensar els nostres coneixements, si més no els quotidians, dels atacs escèptics. Caldrà assegurar que la seua tàctica per qüestionar el nostre saber només és lícita si està en vigor (bé perquè l'acceptem voluntàriament, bé perquè s'imposa per alguna regla o altre mecanisme) un estàndard per parlar de coneixement especialment alt, i en qualsevol cas substancialment més elevat que el correcte per a una conversa quotidiana. Aquest plantejament acompliria la doble condició que havíem exigit prèviament: No sols salvaguarda les nostres atribucions quotidianes de coneixement dels atacs escèptics, sinó que a més explica perquè pareix que aquests siguen tan efectius, en base a una presumpta dificultat generalitzada entre els parlants competents per discernir quin és l'estàndard adequat a cada situació¹⁰, que sembla aguditzar-se especialment quan és fa un salt d'un nivell a un altre; i més encara si cal desfer aquest camí.

Una solució típicament contextualista al trencaclosques de l'AI seria admetre que, estrictament parlant (o en un estàndard per atribuir coneixement especialment alt) no podem descartar tota possibilitat imaginable contrària a que no som un BIV, i que per tant no sabem que no som un BIV. Llavors, si ens mantenim en eixe estàndard, també haurem d'admetre que no sabem si tenim mans. Però d'ací no se'n desprèn que si ens haguérem mantingut en un estàndard adequat per atribuir coneixement en una conversa ordinària, no *sabríem* que tenim mans. Abans de plantejar-nos la possibilitat de ser un BIV la gran majoria dels nostres coneixements ordinaris eren dignes de tal nom. Fins i tot ho tornaran a ser quan abandonem la discussió i tornem al nostre dia a dia allunyats del context epistemològic, quan de nou generalment no tindrem massa problemes per satisfer uns estàndards adequadament i natural baixos. (L'escepticisme pareix donar certa impressió d'artificialitat.) Quan entra en joc un estàndard, l'anterior, amb major o menor dificultat, desapareix. Però açò no impedeix que la veritat d'una asseveració de coneixement relativa a un estàndard baix siga compatible amb la falsedat d'eixa mateixa asseveració quan aquest s'eleva, i al contrari.

Tot i estar bastant d'acord en el que s'ha dit en aquest apartat, els contextualistes presenten importants diferències entre ells. La clau de volta d'aquestes desavinences sol estar en quin és el mecanisme responsable del fet que es produïska l'elevació dels estàndards.

⁹ Açò serà especialment greu si acceptem una modificació del principi d'iteració del coneixement que rese, poc més o menys, "saber és poder afirmar que se sap". Fins on jo sé, cap autor ha proposat explícitament tal modificació, però pareix estar implícita en bona part del debat que ens ocupa.

¹⁰ Açò, no obstant, també pot ser considerat com un inconvenient pel contextualisme, que ha de prendre com a punt de partida que tots – si més no la majoria de- els parlants competents no saben ben bé que significa exactament el mot conèixer, o almenys no en capten la seua essència sensible al context. Clar que aquest inconvenient queda molt relativitzat si considerem que l'escepticisme radical podria dinamitar la pràctica totalitat dels nostres sabers.

4. Un intent d'explicació i sistematització dels mecanismes que hi ha darrere de la presumpta elevació dels estàndards cognitius.

4.1. Lewis i les seues normes. Un contextualisme *sui generis*.

L'article de Lewis (1996) titulat *Elusive Knowledge* parteix del fet que comptem amb una gran quantitat de coneixements quotidians. Fins i tot sosté que la llista de coses que sabem és quasi infinita (potser ho serà potencialment) i que cauríem en el desànim si tractàrem de desenvolupar-la exhaustivament.

És innegable que, si intentàrem enumerar els coneixements ordinaris que afirmem tenir (i que per descomptat sembla que en efecte tenim) l'elenc seria molt però que molt llarg. Dubtar, fora de la facultat de filosofia, de tots aquests coneixements sona molt més a paranoia injustificada (l'autor bromeja amb les presumptes conspiracions més típiques, com complots de la CIA, drogues en l'aigua corrent i la *Hand Black*) que a possibilitat a considerar seriosament. Els nostres innumerables coneixements quotidians han de ser salvats, no sols per com d'absolutament imprescindibles poden arribar a resultar-nos¹¹, sinó per què pareix just que així siga:

Davant l'aclaparadora evidència empírica (en honor a la veritat, hem de matisar que l'escepticisme pren la seua força precisament del fet que hipòtesis com la de que siguem un BIV són lògicament compatibles amb tota evidència empírica que pugna *suggerir-nos* el contrari), dir que no sé que tinc mans perquè, des de la facultat de filosofia, un escèptic es plantege si no serem un BIV sembla tret de context. En açò, que pareix un simple joc de paraules innocent, o una mera casualitat, podem veure la forta intuïció de la qual parteix la doctrina analitzada.

Prenent la proposició "sé que tinc mans" com a botó de mostra dels coneixements quotidians, resulta, almenys, absurd dubtar de la qualitat i quantitat dels mateixos. Per a Lewis, el de que tinc mans i molts altres coneixements quotidians són un tipus de saber especialment ferm i resistent a les conjectures. «It is a Moorean fact that we know a lot. It is one of those things that we know better than we know the premises of any philosophical argument to the contrary.» (Lewis, 1996, pàg. 549.)

Si fem cas de l'escèptic, veurem possibilitats d'error no descartables per totes bandes. Possibilitats d'allò més desgavellades, sí; però possibilitats al cap i a la fi. Si acceptem açò, mai no tindrem coneixement infal·lible. (Bé, *gairebé* mai, ja que un ésser racional deuria d'estar en condicions d'accedir, almenys, a veritats necessàries del tipus *cogito ergo sum*, però això ja és un altre debat.) Com que eixa conseqüència no pareix admissible de cap manera, tampoc podem assentir sense més a l'antecedent que la implicaria (l'escepticisme). O, si ho fem, haurem d'assumir que el coneixement és, finalment, fal·lible. O, com fa Lewis, buscar una manera d'obviar (ell dirà ignorar (*to ignore*)) les solucions no descartades ni descartables (almenys no descartables sense més); en la seua terminologia, no eliminades (*eliminated*) ni eliminables.

Si acceptem que només el coneixement infal·lible és coneixement pròpiament dit, podem perdre la ingent quantitat de veritats quotidianes afirmant les quals, i quasi enorgullint-se'n, Lewis començava. Però si no ho fem, especialment si fem explícit que no ho fem, serà difícil mantenir que seguim parlant de coneixement. Per això, aquest filòsof no renunciarà a l'infal·libilisme, encara que serà, no sense una

¹¹Ja que, per molt temptadora que resulte la idea, la utilitat pràctica no deuria ser per ella mateixa un criteri epistemològic.

certa paradoxa, una versió “descafeïnada” d’aquest¹²: «To that end, I propose to take the infallibility of knowledge as my starting point. Must infallibilist epistemology end in scepticism? Not quite. Wait and see.» (Lewis, 1996, pàg. 551.)

Entre el fal·libilisme i l’escèpticisme, Lewis triaria el fal·libilisme. Però només com a mal menor. A ningú li agrada poder estar potencialment equivocac; però quan les possibilitats d’error són remotes i desgavellades, i l’alternativa és la inoperància epistèmica i vital a que ens conduiria l’escèpticisme més radical, cal triar el menys devastador dels plantejaments epistemològics. En qualsevol cas, ell està segur de poder evitar ambdues doctrines, que considera força negatives, mitjançant el seu propi contextualisme, que té com a principal pilar una sèrie de regles¹³ que marquen, en cada situació, quines alternatives són pertinents (rellevants) i quines no. (És a dir, quines cal poder descartar per parlar de coneixement i quines no).

Lewis proposa, com a alternativa a la tradicional definició tripartida de coneixement, que «Subject S knows proposition *P* iff [...] S’s evidence eliminates every possibility in which not-*P*.» (Lewis, 1996, pàg. 551. La cursiva és seua.)

Però cal entendre el mot “*every*” del paràgraf anterior d’una manera un tant relaxada. (De no fer-ho així, conclouríem que no sabem res o gairebé res, donant la raó a l’escèptic). Com quan diem que totes les copes estan buides i és el moment d’una altra ronda. Evidentment, la immensa majoria (potencialment infinita) de copes que hi ha hagut i hi haurà al llarg de la història, no les hem pogudes buidar, ni tampoc tenir-les en compte. Però tots entenem que quan algú fa una afirmació com la que ens estem plantejant no està boig: es refereix a totes les copes que hi ha a la taula. I aquestes i no altres són totes les que, pel *context*, li interessa referir.

Òbviament, si deixem a l’arbitrarietat quines possibilitats no eliminades és lícit o no ignorar en cada situació, l’escèptic no trobarà massa impediments per desmantellar les nostres defenses: senzillament ens diria que no hem tingut en compte multitud de possibilitats incompatibles amb la proposició presumptament coneguda. (La qüestió serà si són rellevants o no). Si ometérem, senzillament, les possibilitats no-*P* que ens vinguera en gana, podríem assenyalar qualsevol cosa com a coneixement, amb la qual cosa ens col·locaríem en una posició indefensable en que les afirmacions de coneixement es vendrien barates i al pes.

Per això, Lewis es disposa a regularitzar aquesta situació: «Our definition of knowledge requires a *sotto voce* proviso. S knows that *P* iff S’s evidence eliminates every possibility in which not-*P* – Psst! – except for those possibilities that we are properly ignoring.» (Lewis, 1996, pàg. 554. La cursiva és seua.) I precisament per a discernir quan és apropiat i quan no ignorar una possibilitat que, estrictament parlant, no podem eliminar, Lewis enumera les ja esmentades regles, que són:

Ira. Regla de realitat (*actuality*): la situació que es dona al món real mai pot ser ignorada adequadament. L’alternativa pareix que senzillament és l’error, o almenys la inexactitud. A més, «[...]»

¹² Si considerem que el coneixement és la creença vertadera justificada, pareix difícil sostenir que el tenim encara que no estiguem del tot segurs de la veritat del que creiem. De tota manera, Grimaltos (2008) no pareix pensar exactament això. En general, aquest infal·libilisme “descafeïnat” o “fal·lible” és un dels pilars fonamentals de qualsevol contextualisme.

¹³ Tot i que Lewis posa un nom particular per a cada una de les regles, no dona un nom genèric per a parlar del conjunt més enllà de referir-lo com *several rules*; al menys al seu article estudiat ací. No obstant això, Cohen (1998, pàg. 289) afirma que Lewis apel·la a un cert mecanisme per explicar el contextualisme «what he calls “rules of relevance”».

nothing false may properly be presupposed.»¹⁴ (Lewis, 1996, pàg. 554.) Si el nostre pensament no s'adequa a com és el món, simplement estem equivocats. Aquesta regla és, òbviament, de caràcter externista: importa l'estat de fets del món; no el que el subjecte crega (on sempre cabria l'error, contra el que ens reasseguem apel·lant a la realitat externa), ni com ha arribat a creure-ho.

2ona. Regla de creença: la possibilitat que de fet creu el subjecte mai no pot ser ignorada adequadament. Encara que siga errònia. (Açò, més que una norma epistèmica, sembla una imperatiu psicològic; almenys si s'aplica directament al creient: No podem deixar de creure perquè sí allò que ja creiem¹⁵; en qualsevol cas, necessitaríem una raó. Si el que tractem d'esclarir és el coneixement d'un tercer -observador- l'anàlisi es complicaria: Pareix raonable que un altre no pugua desactivar les creences d'un subjecte, més enllà d'aconseguir convèncer-lo. (Lewis tracta al seu article sobre el canvi de punt de vista epistèmic relatiu al subjecte. Nosaltres no podem estendre'ns més per una qüestió d'espai).

No sabem fins a quin punt aquesta norma ajuda en la pretensió del nostre filòsof de vèncer l'escèptic. Si cal considerar la creença del subjecte encara que siga errònia, segurament caldrà considerar-la també per absurda que siga, amb la qual cosa el rival ancestral trobaria refugi. Que en el món hi haja alguns escèptics radicals no té perquè afectar el meu coneixement, podria tractar d'ignorar-los. Però què succeeix si estic dialogant directament amb un d'ells? (De nou el problema de qui és el subjecte creient que hem de tenir en compte, enriquit amb el de la propagació de les creences.

Tampoc pot ignorar-se una possibilitat que el subjecte «[...] ought to believe to obtain – one than evidence and arguments justify him in believing– whether or not he does so believe. » (Lewis, 1996, pàg. 555.) Note's que no es tracta ací, com en la regla anterior, de com és el món; sinó de com podem, o devem, considerar-lo d'acord amb les evidències a que tenim accés.

Lewis ha d'admetre que aquest és l'únic punt en que cedeix al requisit de "justificació". Ens permetem assenyalar que tal vegada seria aconsellable substituir aquest terme pel "d'obligació". És a dir, si parlem de responsabilitat epistèmica, la majoria de vegades el subjecte no sols està justificat a creure segons les seues evidències, sinó que més aviat està, a més i sobre tot, obligat a fer-ho. De fet, el propi Lewis, en l'enunciat d'aquesta mateixa norma, dona sense problemes el salt entre el que el subjecte *ought to believe* i el que *justify him in believing*.

No hi ha regla de creença inversa: que no crega quelcom no m'autoritza a descartar-ho. És discutible (vegeu regla d'atenció) si podríem descartar quelcom que no hauríem de creure (per falta de motius); sempre que no entre en joc una altra norma (per exemple la de realitat).

3ra. Regla de similitud: Si una possibilitat no pot ser adequadament ignorada, una altra possibilitat *notablement*¹⁶ semblant, tampoc podrà ser-ho. Sempre que no siga en virtut d'una altra de les regles llistades, que òbviament no entrava en joc en la possibilitat no eliminada anterior, que no s'assemblaria en açò a la que sí podríem eliminar.

¹⁴ Note's que açò no implica que, si totes les evidències apunten a quelcom erroni, no tinguem el dret, i fins i tot el deure, de creure-ho. Però açò no evitarà que la nostra creença siga falsa.

¹⁵ Potser l'oblit, corrent o patològic, seria una excepció a d'açò. Però no seria un problema per a aquesta regla, perquè el subjecte *ja* no tindria la creença en qüestió.

¹⁶ Dilucidar quan és aplicable i quan no aquest terme té certa dificultat i sol dependre, al seu torn, del context.

Recordem que una dels impediments per a eliminar possibilitats és la regla de realitat. Així, qualsevol plantejament que s'assembla prou al món real com perquè aquesta regla de semblança li siga aplicada, no pot ignorar-se adequadament. Els avantatges d'esta regla serien que dona compte de problemes epistèmics típics com el de la loteria i distints casos Gettier.

Encara que també té un desavantatge molt considerable: els mons que proposa l'escèptic radical són, per definició i per a nosaltres, tan semblants al real que ens resulten indiscernibles d'aquest. (És a dir, en última instància, si jo fóra un BIV la realitat seria absolutament distinta a com a mi em sembla que és; però em resultaria, pel que fa les meues experiències, absolutament idèntica a com em pareix que és en el món real en que no sóc un BIV). Com açò quasi duria a una rendició incondicional front l'escepticisme més radical, Lewis ha d'enrocar-se formulant una excepció: per a les hipòtesis escèptiques no s'aplicarà aquesta regla. L'autor té l'honradesa de reconèixer que aquesta excepció és *ad hoc*, i que li agradaria poder formular la norma de manera que no la requerira, però que senzillament no sap com fer-ho.

4a. Regla de fiabilitat (reliability): Després d'afirmar que els processos pels quals ens arriba la informació són percepció, memòria i testimoni; Lewis se centra en el primer dels tres, amb la qual cosa es pot suposar que les seues conclusions són aplicables als altres dos:

La percepció és, generalment, un mètode fiable d'obtenir informació. Per això sembla raonable que, en general, i sobre tot quan no hi ha motiu per a pensar el contrari (sospites d'haver ingerit drogues, febres altes...), podem suposar que, donada una percepció concreta, aquesta representa, d'alguna manera, el món exterior. No obstant això, l'autor reconeix que aquest mètode pot ser especialment fal·lible.

En general, encara que no podem descartar estar al·lucinant, sí que podem ignorar-ho adequadament. Però en els casos en que de fet estiguem al·lucinant, la regla de fiabilitat serà superada per la de realitat.

5es. Regles del mètode. En són dues: Primera: tenim dret a pressuposar que una part és representativa del tot. Segona: podem suposar que la nostra millor explicació és la vertadera. Cap de les dues és un fort segur davant d'un atac escèptic però, aplicant circularment la segona, és el millor que tenim. Davant la impossibilitat d'obtenir una explicació més adequada (o d'analitzar el tot), en la pràctica, la majoria de vegades no podem quedar-nos immòbils ni suspendre (hiper-)prudentment el judici. A més, seguir aquestes dues regles es justificaria perquè solen ser vàlides (de nou la circularitat), i perquè es perdria més per no actuar d'acord amb elles que el que es poguera perdre les relativament poques ocasions en que fallen.

6a. Regla de conservació: tenim dret a obviar aquelles alternatives que generalment són ignorades. Els altres esperaran que nosaltres ho fem, i nosaltres esperarem que els altres ho facen. Aquest sistema pot ser especialment fal·lible, però molt útil. En essència és molt semblant al que defensava, provisionalment, Descartes a *El Discurs del Mètode* al dir que, mentre ens veiem obligats a suspendre el judici i ens queden sense gairebé cap coneixement segur, el més prudent serà actuar conforme ho fa la gent que ens rodeja i *com si* els coneixements que aquests donen per segurs en efecte ho foren.

7a. Regla d'atenció: quan parlem de possibilitats que han estat adequadament ignorades, ens referim exactament a això; no a les que *podrien* haver-ho estat. Aquelles possibilitats que de fet no estiguen essent ignorades en el context que ens ocupe passen a ser pertinents per nosaltres. Encara que siguen remotíssimes o que en un altre context podrien haver estat adequadament ignorades.

Lewis sosté que es tracta més d'una trivialitat que d'una norma pròpiament dita. Però de la discussió d'aquesta regla, o de fenòmens molt similars als que explica, s'hi pot traure molt de suc filosòfic.

També planteja que podria haver-hi fal·libilistes (i suposem que antiescèptics en general) que no l'acceptaren, perquè suposa un triomf, tot i que presumptament temporal, per a l'escèpticisme. Aquests simplement no s'haurien deixat impressionar pels arguments escèptics, amb la qual cosa entendrien, al contrari que Lewis, que no hi ha cap fenomen que explicar, ni tan sols com a joc de mans intel·lectual.

Per a acabar amb el desenvolupament d'aquestes regles “de pertinència”, Lewis afirma que és molt possible que unes normes puguen subsumir-se en altres. És a dir, s'hi produiria una certa redundància. Però manté que és millor pecar per superabundància que per defecte.

4.2. Elusive Knowledge.

Passem a comentar el perquè del títol de l'article el comentari del qual ens ha ocupat les darreres pàgines, *Elusive Knowledge*: Si fem cas (o senzillament si atenem) l'escèptic, el coneixement s'esvaeix, perquè aquest és, de la curiosa manera que ara explicarem, elusiu. Què vol dir açò?

En el sentit que ara ens incumbeix, significa que com més tractem d'atrapar-lo, més difícil ens resulta mantenir-lo al nostre poder. En principi no hi ha massa problemes per a considerar que nosaltres mateixos (o altres persones) tenim coneixement respecte d'un bon nombre de coses. Però quan algú, no necessàriament un escèptic radical, comença a interrogar-nos insistentment i incòmoda sobre si *realment* sabem el que creiem conèixer, potser plantejant possibilitats en contra, el nostre coneixement s'afona. L'explicació contextualista clàssica per aquest fenomen seria la de l'elevació dels estàndards per a parlar de justificació. Aquest sol ser al seu torn, per als defensors de la concepció tripartida, la forma en que s'eleven els estàndards per poder parlar de coneixement. Però Lewis defensa explícitament una definició del coneixement lliure del concepte de justificació, que no considera ni suficient -òbviament- ni necessari. Descartada, doncs, aquesta via, haurà d'optar per la d'un canvi de context degut a l'aplicació d'alguna de les seues regles de pertinència.

Aquesta elusivitat és una arma que podrà tornar-se contra qui l'empunyava si l'empra un escèptic moderat: Per exemple, davant preguntes raonables destinades a qüestionar la meua creença sobre els horaris de RENFE, puc confirmar que el tren ix a les 17:30h consultant els panells, preguntant en finestreta, en la web, etc. En aquest nou context propiciat pels dubtes de l'escèptic moderat, torne a saber (si és que alguna vegada les seues preguntes ho han impedit) que el tren eixirà a les 17:30h. El que és més important, ho sé millor, o amb més seguretat, o amb major justificació¹⁷, que abans: Al principi els dubtes sobre la possibilitat d'error jugaven en contra del creient però, una vegada resolts, donen major suport encara al seu coneixement.

En qualsevol cas, el dubte escèptic radical, per la seua mateixa natura, no pot resoldre's ni en un sentit ni en l'altre. Per això, el mecanisme que abans reforçava el nostre coneixement, ara pot fer que aquest desaparega. Entrar en una espiral que incrementa la irresolubilitat dels dubtes és el que produeix,

passat un punt d'inflexió a partir del qual s'impossibiliten les respostes, la vertadera elusivitat del saber.

Així, pot parèixer que Lewis no li ha fet cap favor a les nostres pretensions antiescèptiques de tenir coneixement. Però no tot està perdut. Tard o d'hora, haurem de deixar el context de l'epistemologia pura, i tornar al de la quotidianitat. Quan analitzem les normes poden arribar a sonar contradictòries: no ignorem res, ni adequada ni inadequadament, senzillament perquè el que estem fent és prestant-li tota la nostra atenció. No obstant això, estes normes estan per a ser practicades, no per a ser analitzades. És en el dia a dia, quan les seguim sense ni tan sols reparar-ne, quan cobren tot el seu sentit.

És la resistència inútil? Si prestem atenció a una possibilitat, deixem d'ignorar-la. I si no ho fem, com certificarem que de fet la ignorem (adequadament)? Devem ignorar quelcom sense ser-ne conscients. Encara que si, preferiblement fora del context epistemològic, compartint objectius i pressupostos conversacionals, creguem que s'ha portat a col·lació una possibilitat no eliminada però que estava convenientment ignorada, podem deixar de parlar d'ella i fingir que la ignorem. Per aquest procediment, amb el temps, acabarem ignorant-la efectivament. Aquesta darrera visió d'ignorar és conductista: ignorar acabaria sent *fer que s'ignora*.

Però si l'interlocutor no comparteix els nostres objectius, potser no estiga disposat a fer un pas enrere, deixant d'insistir en una possibilitat lògica però remotíssima. Llavors, guiats pel nostre fi últim, podríem tractar nosaltres "d'ignorar-la activament". (El concepte és nostre. Pareix una contradicció, però creiem que reflecteix l'esperit del que pretén expressar Lewis.)

Evidentment, hi ha uns tipus de coneixements més elusius que altres: Lewis reconeix obertament que els que es basen en pressuposar possibilitats favorables a P o en ignorar possibilitats no-P ho són especialment. Açò podria parèixer particularment problemàtic per a un autor que basa bona part de la seua teoria del coneixement en les normes per a aclarir quan és lícit i quan no obviar una opció. Tot i que, més aviat, és precisament aquesta consciència de l'especial elusivitat del coneixement per ignorància la que li porta a intentar reforçar-lo tant com siga possible; reglamentant quan és correcte, i quan no, procedir d'aquesta manera.

Les possibilitats potencialment ignorables i les potencialment eliminables no formen conjunts perfectament superposats¹⁸: Hi haurà possibilitats que es puguen ignorar però no descartar, i viceversa. També n'hi haurà susceptibles d'ambdós processos. -Difícilment alhora, perquè, com acabem de veure, el fet de molestar-se en descartar dificulta, quan no impossibilita, l'ignorar; encara que potser amb el temps s'oblidi i es puga acabar també ignorant. No sabem si això invalidaria l'eliminació anterior.- I altres que no són susceptibles de cap dels dos: per exemple, la hipòtesi escèptica radical en un context epistèmic molt estricte.

De tota manera, sempre és preferible eliminar a ignorar -per més que açò últim es faça seguint escrupolosament les normes anteriors-. Així es graduaria el coneixement¹⁹, i coneixeria *millor*, encara

¹⁷ Aquest exemple és una reinterpretació lliure de diversos casos paradigmàtics. No s'ha de desprendre d'ell cap posicionament per la nostra banda, ni per la de Lewis, pel que fa a la discussió sobre si el coneixement i la justificació són absoluts. Vegeu nota 12.

¹⁸ Aquesta idea té similituds amb l'oposició que fa Dretske (1981) entre el *Contrasting Set* i el *Relevancy Set*, però que ací no podem més que apuntar en aquesta concisa nota.

¹⁹ Vegeu nota 17.

que molt probablement menys, aquell que efectivament elimina les possibilitats no-P, que aquell que es limita a ignorar-les, per més que ho faça adequadament. (Respecte del subjecte creient que ignora sense més “raó” que l’arbitrarietat²⁰ les possibilitats no-P, no cap parlar de coneixement més enllà d’una definició d’aquest com a mera creença vertadera, que ja hem descartat per absolutament inadequada. És tractaria de quelcom casualment vertader, i bé per injustificat, bé per insensible²¹, un candidat molt més adequat a comptar com a cas Gettier que com a cas de coneixement). El problema és que, quasi sempre, el nostre coneixement es basa menys en l’eliminar i més en l’ignorar del que ens agradaria; amb la qual cosa no sol ser tan bo -pròxim, inclús tendent, a la infal·libilitat- com voldríem.

Un coneixement tan poc a prova de bombes no és un objectiu ideal, però per a Lewis pareix que almenys sí que podríem catalogar-ho de “coneixement”. (Tot i que, creguem, aquesta catalogació obeiria més a raons pràctiques que epistèmiques. Ja hem dit que aquest criteri no és el més adequat. Encara que, en una estranya maniobra d’autoreflexió negativa d’aquesta màxima, sí el més útil). Per l’autor vindria a ser com aprovar pels pèls: tots preferim traure com més nota millor, però val més això que no res.

Lewis també ens recorda que, verbigràcia, Dretske (1970), veient-se en la necessitat d’oposar-se a l’escèptic, assenyalava que el principi de clausura del coneixement és una fal·làcia que aquest usa a favor seu. Però sostenir que formalment ens trobem davant d’una fal·làcia lògica no sembla la solució. En qualsevol cas, Dretske ja no defensarà aquesta postura al seu (1981), on s’oposa explícitament als que mantenen que el coneixement no requereix evidència conclusiva.

No obstant això, els contextualistes, també Lewis, sostenen que potser sí que es faça per part de l’escèptic un cert ús enganyós de l’argument, encara que formalment aquest siga en si mateix correcte. És a dir, no es tractaria d’un fenomen lògic sinó pragmàtic.

Realment, amb les regles esmentades no hem pogut descartar la possibilitat que siguem un BIV, senzillament l’hem ignorada (o hem dit, o murmurat, o xiulat, que caldria ignorar-la). Però aquesta, segons Lewis, és la forma correcta d’actuar, almenys en determinades ocasions, a falta d’altres solucions més desitjables.

Una altra forma d’escapar de les conseqüències negatives del principi de clausura seria, pel nostre autor principal, la possible compartimentalització del coneixement. Se’ns dos exemples: Primer, el d’un trastorn psiquiàtric seriós de múltiple personalitat. El que sàpiga o deixi de saber una de les personalitats no té perquè afectar el coneixement de l’altra. Creiem que en aquest cas Lewis tindria raó; però el seu principal objectiu és tractar altres situacions més quotidianes i no aquests desordres greus. L’altre exemple que se’ns dona no pareix distingir-se molt del de dos filòsofs escèptics que, al debat intel·lectual amb col·legues del gremi, afirmen no saber (o que, efectivament, no saben, per prestar atenció a possibilitats no eliminades), encara que al seu dia a dia saben tant com qualsevol. Sols que ara la solució és que el coneixement del compartiment quotidià sobreviu als dubtes propis del departament escèptic/epistemològic²². I Lewis conclou que perquè el subjecte sàpiga hi ha prou amb

²⁰ Entenent per tal, en l’esquema conceptual de Lewis, que no seguix les seues regles o que les interpreta d’una manera tan lliure com inadequada.

²¹ No ens atrevim a pronunciar-nos sobre si s’ha d’interpretar la sensibilitat com a equivalent a la justificació, com la quarta condició per a parlar de coneixement que busquen alguns, o com a independent d’aquest. Podeu consultar Sosa 2000a i b; Kornblith 2000, Lehrer 2000; Rysiew, 2001 i 2009; Nozick, 1981; DeRose, 1995 o Pritchard, 2005.

²² Pareix que es tracta d’una reformulació del contextualisme que reflecteix els estàndards d’exigència de les atribucions de coneixement (ens públics i objectius) en compartimentalitzacions psicològiques (categoria privada i relativa al subjecte creient). Per això, si no tenim pretensions de tractar temes com el subconscient o l’autoengany, no ens pareix que per aquest

que hi haja coneixement a un d'aquests apartats. Seria aquesta, creguem, la principal diferència amb una versió del contextualisme prototípica. Personalment ens quedaríem, entre les dues opcions, amb l'explicació clàssica que afirma que se sap segons el context i no amb la nova versió que resa que es coneix conforme el compartiment.

Lewis finalitza l'article que hem estat comentant fent un exercici d'autocrítica, referint-se a eixe estil tan peculiar seu de "xiular" (psst!) les excepcions: el problema està en que després del seu xiulit el que quasi es murmura és una contradicció, el demanar-nos que no es tinga en compte quelcom que es menciona explícitament. Pretenem saber *fingint* que ignorem el que tenim present. Però per a això s'ha d'estar ja tenint en compte allò que fingim ignorar, una amplíssima gama de possibilitats no-P. La veritat és que després de tantes pàgines ja quasi es considera una causa de força major, amb la qual cosa a l'autor li honra el remarcar les seues pròpies contradiccions.

En la mateixa línia, podria resultar un tant contradictori que s'intente conservar coneixement fent epistemologia, un terreny en que Lewis reconeix que l'escèptic es fa fort. (Segons el seu sistema perquè les regles de pertinència en explicitar-se, tot i que no necessàriament en ser aplicades, principalment per la regla d'atenció, obligarien a un impossible, el descartar hipòtesis com la de que siguem un BIV. I segons una visió contextualista més clàssica, perquè eleva, d'una manera o altra, els estàndards que permeten una aplicació correcta del mot *coneixement* .) Però és que no es pot tractar aquest tema sense fer, *ipso facto* , epistemologia.

Seguint amb l'autocrítica, Lewis reconeix que ha sostingut tres coses contradictòries: primer, que sabem molt; segon, que hi ha possibilitats no eliminades (i fins i tot no eliminables) d'error pertot arreu; i tercer, que el coneixement ha de ser (o pareix que hauria de ser) infal·lible. Però al·lega, en la seua defensa, que no ha sostingut les tres màximes al mateix temps. I que si ho ha fet, ha sigut com una llicència narrativa. És cert que potser l'autor incorra, (al nostre parer especialment en tractar de defendre's de l'escèptic des de l'epistemologia, diguem-ne darrere de les línies enemigues; i al seu, a l'usar repetidament el recurs del "xiulit" «Psst!») en certes contradiccions. Però cal no tenir-li-ho en compte si volem, com ell diu, escoltar-lo amb oïdes sinceres. I és una postura comunament acceptada la d'interpretar un filòsof seguint el principi de caritat, que ací podria posar en suspens, només momentàniament, mentre llegim el seu article, l'aplicació de les normes exposades. Defensa que el que diu era veritat, encara que no podia *dir-se* vertaderament; perquè *dir-ho* canviaria el context, fent-ho fals²³. Tot i això, Lewis afirma que podria haver construït un relat perfectament coherent i lliure de tota contradicció usant un primer llenguatge epistèmic i construint un metallenguatge per a parlar d'aquest. Hauria estat una tasca molt molesta i tècnicament complicada, encara que factible per algú amb els coneixements adequats. Però Fogelin (2000) i Rosenberg (2000) reconeixen no estar segurs de que aquesta labor siga possible; ni tan sols d'haver entés del tot què se suposa que significa.

Elusive Knowledge conclou que el contextualisme sembla ser un mal menor enfront de les desastroses conseqüències de l'escepticisme i del fal·libilisme. Emprant una metàfora marinera, es reconeix que

camí s'hi vaja qualitativament més enllà que amb una solució contextualista típica, simplement és una forma un tant diferent d'explicar el mateix fenomen. (Si bé és cert que l'exemple original permet que la mateixa persona sàpiga i no sàpiga exactament al mateix temps. No ens pronunciem sobre si aquesta conseqüència és extrapolable a la versió que ací presentem.)

²³ Açò pot sonar, d'entrada, estrany, però un exemple ho aclarirà: suposem que un llei mana que la paraula "València" només fa referència a València des de fora de la ciutat, però que en entrar-hi el mot passarà a significar "Alacant". Llavors, el valor de veritat de la proposició "Estic a València" serà sempre fals. Però d'això no se'n desprén que jo no puga estar efectivament a València, només que no puc dir-ho sense fer-ho fals. (Dit des de fora de València, evidentment, no seria veritat.) (Grimaltos, 2001)

realment no aconsegueix escapar de l'impacte de cap dels dos, però minimitza els danys tant com és humanament possible. Intentant passar entre la roca escèptica i el remolí fal·libilista, Lewis frega finalment ambdós. Però les conseqüències són molt més suportables que si haguera impactat de ple només amb un d'ells.

Bibliografia

BLASCO, J.L. i GRIMALTOS, T. (2003): *Teoria del coneixement*, València, Publicacions de la Universitat de València.

COHEN, S. (1987): «Knowledge, Context and Social Standards», *Synthese*, vol. 73, pp. 3-26.

— (1998): «Contextualist Solutions to Epistemological Problems: scepticism, Gettier, and the lottery», *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 76, núm. 2, pp.289-306.

— (2000) «[Contextualism and Skepticism](#)», *Philosophical Issues*, vol. 10, pp.94-107.

— (2000) «[Replies](#)», *Philosophical Issues*, vol. 10, pp. 132-139.

DEROSE, K. (1992): «Contextualism and Knowledge Attributions», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 52, núm. 4, pp. 913-929.

— (1995): «Solving the Skeptical Problem», *The Philosophical Review*, vol. 104, núm. 1, pp. 1-52.

DRETSKE, F. (1970): Epistemic Operators, *Journal of Philosophy*, vol. 67, núm.24, pp. 1007-1023.

— (1981): «The Pragmatic Dimension of Knowledge», *Philosophical Studies*, vol. 40, núm. 3, pp. 363-378.

FOGELIN, R.J. (2000): «[Contextualism and Externalism: Trading in One Form of Skepticism for Another](#)», *Philosophical Issues*, vol. 10, pp. 43-57.

GETTIER, E. L. (1963): «Is Justified True Belief Knowledge», *Analysis*, vol. 21, pp. 121-123.

GOLDMAN, A.I. (1967): «A Causal Theory of Knowing», *The Journal of Philosophy*, vol. 64, núm. 12, pp. 355-372.

— (1976): «Discrimination and Perceptual Knowledge», *The Journal of Philosophy*, vol. 73, núm. 20, pp. 771-791.

GRIMALTOS, T. (2001): «Cerebros y escarabajos. Sobre el argumento antiescèptico de Putnam», *Teorema*, vol. 20, núm. 3, pp. 21-30.

— (2008): «Sé que P, pero no estoy seguro», *Ontology Studies*, vol. 8, pp. 141-151

HEMPEL, C.G. (1962), «Deductive-Nomological vs. Statistical Explanation», *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 3, pp. 98-169.

KORNBLITH, H. (2000): «[The Contextualist Evasion of Epistemology](#)», *Philosophical Issues*, vol. 10, pp. 24-32.

- KYBURG, H.E. (1961), *Probability and the Logic of Rational Belief*, Middletown, Wesleyan University Press.
- LEHRER, K. (2000): «[Sensitivity, Indiscernibility and Knowledge](#)», *Philosophical Issues*, vol. 10, pp. 33-37.
- LEWIS, D. (1996): «Elusive Knowledge», *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 74, núm. 4, pp. 549-567.
- MOORE, G. (1959): *Philosophical Papers*, Londres, Allen and Unwin.
- NOZICK, R. (1981): *Philosophical Explanations*, Oxford, Oxford University Press.
- PLATÓ (1956): *Menó; Alcibiades*, Barcelona, Fundació Bernat Metge.
- POLLOCK, J.L. (1986): *Contemporary Theories of Knowledge*, Londres, Rowman & Littlefield.
- PRITCHARD, D. (2005): *Epistemic Luck*, Oxford, Oxford University Press.
- ROSENBERG, J.R. (2000): «[Scrutinizing a Trade](#)», *Philosophical Issues*, vol. 10, pp. 58-66.
- RYSIEW, P. (2001): «The Context-Sensitivity of Knowledge Attributions», *Noûs*, vol. 35, núm. 4, pp. 477-514.
- (2009) «Epistemic Contextualism», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta , URL: «<http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/contextualism-epistemology/>».
- SCHIFFER, S. (1996): «Contextualist Solutions to Skepticism», *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 96, pp. 317-333.
- (2004): «Skepticism and the Vagaries of Justified Belief», *Philosophical Studies*, vol. 103: 161-84.
- SOSA, E. (2000): «[Skepticism and Contextualism](#)», *Philosophical Issues*, vol. 10, pp. 1-18.
- (2000):«[Replies](#)», *Philosophical Issues*, vol. 10, pp. 38-42.
- UNGER, P. (1984): *Philosophical Relativity*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- ZAGZEBSKI, L. (1999): «What is Knowledge?» en *The Blackwell Guide to Epistemology*, (eds.) John Greco i Ernest Sosa, Malden, Blackwell.

EL JUEGO DEPORTIVO, ¿ENTERTAINMENT O MANIFESTACIÓN DE LA VERDAD? LA METÁFORA DEL JUEGO DEPORTIVO Y LA NOCIÓN HERMENÉUTICA DE COMPRENSIÓN

Victor Páramo Valero
Universitat de València

Abstract: In this paper we examine Gadamer's conception of game and its role in explaining the hermeneutic notion of *Verstehen*, a notion that is exposed in *Truth and Method* as part of a recovery of the idea of "original experience of the world", which is closely linked to the concept of truth and scientifically reduced to experienced that lead to a specific sort of knowledge. Although Gadamer was limited exclusively to the field of art in the first part of *Truth and Method*, throughout the work, without using the metaphor of the game, the notion of subjectivity is understood in the same sense as explained by that metaphor. With this notion Gadamer defends a new theory of *Verstehen* that is the core of what follows.

Keywords: Gadamer, Hermeneutics, *Verstehen*, sports game.

1. Introducción

En *Verdad y método* (1960), H.-G. Gadamer se sirve de la metáfora del juego para exponer cómo se hace manifiesta la verdad en el arte. Con esta metáfora muestra cómo la capacidad de captar la verdad (o, al menos, una clase de verdad) no pertenece en modo alguno al sujeto ante el cual se hace presente. Dicha capacidad no le pertenece propiamente al sujeto. Pertenece, como dirá Gadamer basándose en el poeta R. M. Rilke, al mundo en el que habita el sujeto (Gadamer 1977 2). El término mundo se emplea aquí también en un sentido metafórico y no en un sentido literal. El mundo es aquello que no se confunde con la subjetividad del sujeto. Esta subjetividad está enraizada en el mundo. La idea principal es aquí que el sujeto participa del juego en la medida en que ha sido invitado a participar. La iniciativa no se encuentra en sí mismo sino en el mundo (Gadamer 1977 473). El mundo no depende de la subjetividad; más bien, sucede lo contrario: la subjetividad depende del mundo. Y depende de él para captar. Sobre todo para captar verdades, que son o bien acerca del mundo o bien acerca de la subjetividad. La objetividad se encuentra entre ambos. La objetividad es, en rigor, intermundanidad e intersubjetividad. A pesar de que sea el sujeto mismo el que capte la verdad, el proceso de captación no depende exclusivamente de él. Sin el mundo no podría captar. Sin su asociación intrínseca con el mundo la captación no tendría lugar.

Una teoría del conocimiento que no incluye la mundanidad como condición de posibilidad fundamental del conocer, es una concepción basada en un supuesto erróneo. Así sucede con la concepción cartesiana de un *cogito* que no necesita ningún sustento epistemológico para rebatir al escepticismo (que pone en cuestión la existencia del mundo) más que la autorreflexión. Se excluye la mundanidad como algo intrínseco a la existencia del sujeto. Y, sin embargo, el mundo no es algo que se manifiesta *después* de la autoconciencia del sujeto. El mundo prefigura y configura la subjetividad del sujeto. El sujeto es, en rigor, ser-en-el-mundo (*sein-in-der-Welt*). Sin esta mundanidad no podría haber autorreflexión del sujeto. El *cogito* no podría tener claridad y evidencia con respecto a su propia existencia.

Gadamer, como señala Grondin, cuestionará esta clarividencia propia del cogito que despeja dudas sobre su propia existencia, creyendo que la conciencia no posee componentes a los que no puede acceder la propia conciencia. Tales componentes, que al mismo tiempo que son velados a la conciencia la constituyen, forman parte de lo que Freud denominó el “inconsciente”. Por eso Gadamer, frente a Descartes, creará que la conciencia debe ser puesta “bajo vigilancia” (Grondin 2003 37). La conciencia no es un fenómeno accesible para la propia conciencia como dato. Entre los datos que la conciencia recibe, entre los fenómenos tal y como son dados a la conciencia (Husserl), el de que *es consciente de sí misma* y que esto sea *ipso facto* garantía de su existencia (Descartes), no es un dato secundario. Sin embargo, este dato de gran relevancia debe ser puesto bajo sospecha. Sin duda aciertan Descartes y Husserl en afirmar la magnitud que tiene ese dato que es obtenido en un movimiento de autorreflexión de la conciencia, pero este dato que, apareciendo ante la conciencia como el resto de datos, contiene el fundamento de todos esos datos, y de la garantía de que aparecen a la conciencia *verídicamente* (es decir, de que no son dados a la conciencia velando la realidad, dirigidos por un *Genio maligno* que, en el intento mismo de asegurarnos de que tales datos son verídicos, vela el acceso a cualquier parcela de lo real), no puede presentarse como los demás a la propia conciencia. El planteamiento cartesiano afirma que tan solo tenemos seguridad de que, aunque seamos engañados en todo, no podemos serlo con respecto al dato de que estamos siendo engañados. Engañados o no engañados, tenemos certeza de que ahora estamos siendo engañados o no lo estamos siendo. La certeza con respecto a tales datos nos proporciona certeza a su vez sobre el hecho de que incluso en el caso de estar siendo engañados en todo -en todo pensamiento, en toda percepción, en todo fenómeno dado a la conciencia- estamos dudando. Esta duda entre si estamos siendo engañados o no lo estamos será el principio fundamental que nos libraré del hipotético poder del genio maligno. Ahora bien, ¿la conciencia no es activada, interpelada, iniciada por algo que no pertenece a la propia conciencia? ¿No depende la conciencia para ser objeto de sí misma, esto es, para cobrar autoconciencia, de algo que la constituye antes de ese momento en que se torna objeto de sí? ¿Puede la conciencia partir de cero para descubrir el fundamento de la garantía de su propia existencia?

La alternativa gadameriana al ideal de clarividencia se presenta como un programa de análisis de la conciencia más prudente que el que se encuentra en la epistemología cartesiana. Frente a ésta, Gadamer, siguiendo a Heidegger, postula que el mundo no pertenece al sujeto, sino el sujeto al mundo. Y como tal, la subjetividad es expresión del mundo, y no a la inversa.

Gadamer realiza una crítica de la noción de conciencia que está presente en el planteamiento de Descartes, sobre todo en su rebatimiento del escepticismo radical, expuesto tanto en el *Discurso sobre el método* como en las *Meditaciones metafísicas*.

Asimismo, Gadamer critica el subjetivismo en el campo de la estética, que, a su juicio, se ha derivado de la epistemología. La concepción *esteticista* del arte excluye la posibilidad de que éste sea algo tan “serio” como el conocimiento que alcanza en la ciencia. El arte no es un ámbito en el que la verdad pueda obtenerse al modo en que sucede en la ciencia.

En esto último están de acuerdo tanto el esteticismo como la hermenéutica gadameriana. Ahora bien, la diferencia entre ambos estriba en que para el primero el hecho de que en el arte no pueda hacerse presente la verdad al modo en que sucede en la ciencia significa que *la verdad no existe en el arte*. Para la segunda significa, por el contrario, que la verdad se hace presente en el arte *de otra manera*, harto distinta a la de la ciencia. Gadamer toma la metáfora del juego que el propio esteticismo había empleado para ofrecer una imagen del arte como ámbito del *entertainment* y le otorga un sentido completamente diferente. El hecho de que el arte sea un juego significa para Gadamer que el jugador *forma parte* del juego y no a la inversa. El juego no es algo a lo que *el jugador juega*. El jugador es

jugado por el juego: “Todo jugar -dice Gadamer- es un ser jugado. (...) El juego se hace dueño de los jugadores” (Gadamer 1977 149).

Todo juego deportivo dispone de reglas propias. Éstas lo dotan de autonomía, lo diferencian e independizan de otros juegos. Pero, más radicalmente, lo independizan de los jugadores mismos. Para llegar a ser genuinos jugadores, éstos deben insertarse en las reglas y dinámica del juego. La autonomía no pertenece a los jugadores que juegan: no son ellos los que “juegan al juego”; ellos son “jugados por el juego”. Como señala J. Grondin, “la subjetividad juega sólo correctamente cuando entra en el juego” (Grondin 2003 68).

Gadamer piensa que incluso los espectadores son partícipes *del* juego. El sujeto genuino del juego es el propio juego, y no los espectadores que, por ejemplo, siguen con intensidad la dirección que, de un lado a lo otro de la pista, sigue la pelota cuando un equipo de baloncesto trata, contra el otro, de encestar la pelota en la canasta. El espectador es introducido en el juego por el juego mismo, al igual que les sucede a los jugadores.

Como hemos señalado, Gadamer inicia *Verdad y método* con unos versos de Rilke en los que se habla de una capacidad de captación que no pertenece al sujeto “sino al mundo”. Siguiendo con la metáfora del juego deportivo podemos decir que la pelota que se lanza a un jugador y la recepción que éste hace no depende totalmente de él; en realidad, la captación y la recepción dependen de una iniciativa que no se encuentra en ellas: el jugador se deja atraer, del mismo modo que lo hace el que capta algo, por la iniciativa del lanzamiento. El que capta algo lo hace porque hay algo que le insta a captarlo. El lanzamiento es lo que motiva la captación y la recepción. De tal modo que no se encuentra en la captación y en la recepción lo que las inicia. Lo que da lugar a ellas es algo distinto de la captación y la recepción. Gadamer toma los versos de Rilke para hacer ver desde el comienzo de la obra cuál va a ser su concepción de la comprensión. Para él, la comprensión no es *activada, suscitada* por el sujeto, sino por lo que Rilke llama “mundo”. Lo comprendido no es simplemente producto de la comprensión que comprende, sino que ésta comprende en la medida en que *es comprendida por la propia comprensión*.

En el presente trabajo examinaremos la concepción gadameriana del juego y su papel en la explicación de la noción hermenéutica de comprensión, una noción que es expuesta en *Verdad y método* como parte a una recuperación de la “experiencia original del mundo” (Gadamer 1977 422), la cual está íntimamente ligada a un concepto de verdad liberado de la idealización, modificación y reducción científica. Aunque Gadamer se ciñe exclusivamente al ámbito del arte en la primera parte de *Verdad y método*, a lo largo de la obra, sin emplear la metáfora del juego, entenderá la noción de subjetividad tal y como explica al servirse de esa metáfora. Y con ello podrá defender una teoría de la comprensión distinta a la elaborada por el esteticismo.

2. El concepto de comprensión

2.1. Una metáfora deportiva

Gadamer no emplea la metáfora del juego deportivo; habla, más bien, del juego en general, y en particular del juego del arte. Pero creemos que cumplen con una función similar y que por ello es posible emplear la primera metáfora para clarificar el concepto de comprensión al que se refiere Gadamer.

“El que asiste -señala Grondin- como espectador a un juego de tenis, participa en el juego en la medida en que va siguiendo las idas y venidas de la pelota y se siente poseído por la tensión que supone el intercambio de jugadas” (Grondin 2003 69). Esta metáfora sirve para pensar la idea de Gadamer de que el juego, como la comprensión, es una “realidad superior”, una “realidad que supera”

(Gadamer 1977 153) al jugador. El sujeto del juego no es el jugador mismo; aunque es evidente que es el sujeto “material” del juego es la persona -quién si no es el que golpea la pelota, el que corre, se esfuerza y sufre durante el partido-, el auténtico jugador es el juego mismo. En efecto, el protagonista del juego es el juego mismo y no los jugadores o los espectadores. Es el juego el que “se juega o desarrolla; no se retiene aquí ningún sujeto que sea el que juegue” (Gadamer 1977 146). El juego engloba a todos los que se encuentran en la pista y a los espectadores. El juego es aquello de lo que todos participan. Mientras el juego transcurre, ellos son jugadores pasivos, porque el único jugador auténticamente *activo* es el propio juego. Es el juego el que ha invitado a unirse a él a los que ahora participan. La iniciativa parte del juego mismo, y no de los jugadores.

Lo mismo sucede con la comprensión: el verdadero sujeto de la comprensión es la comprensión misma y no el sujeto material en que la comprensión *acontece*. El sujeto se introduce en la realidad de la comprensión. El sujeto no produce esa realidad, sino que se inserta en ella y entonces, sólo entonces, comprende. La comprensión subjetiva es una respuesta a una iniciativa externa a dicha comprensión.

Tenemos que imaginar al juego como algo que sólo es posible porque hay una interrelación profunda entre jugadores y las reglas, el estadio, la pista, los árbitros, el material que se emplea durante el juego. El juego no es lo resultado de esa interrelación, sino lo que hace posible que esa interrelación tenga lugar.

Con la metáfora del juego se hace patente que lo que es comprendido no pertenece al sujeto que comprende. Lo que es objeto de comprensión y es comprendido en el comprender no se produce en el acto de comprender que se encarna subjetivamente en el sujeto de la comprensión. El sujeto forma parte de la comprensión cuando comprende. El comprender (*Verstehen*) es distinto del acto de comprensión subjetivo. El sujeto, cuando comprende, *es comprendido*, en el mismo sentido en el que afirmamos que el jugador no juega al juego sino que *es jugado* por el juego. El comprender es algo que *le sucede al sujeto*: es un acontecimiento. El comprender engloba al sujeto de la comprensión. De este modo, el objeto de la comprensión no pertenece al sujeto que comprende. El sujeto que comprende pertenece a lo comprendido, del mismo modo que el jugador pertenece al juego que le juega. El sujeto que comprende pertenece al comprender que produce la comprensión. La producción de la comprensión no depende de forma absoluta del sujeto. Por descontado, el sujeto interfiere en el proceso de comprensión, pero no como agente soberano, activo de forma absoluta, sino como sujeto *participativo* de la comprensión. El sujeto de comprensión *participa* de la comprensión. No es dueño de ella; por el contrario, es la comprensión misma la que “se hace dueño” del sujeto de comprensión, de la misma manera que “el juego se hace dueño de los jugadores”.

2.2. El juego y la obra de arte

La pretensión última que Gadamer tiene al recuperar el concepto de juego de la tradición filosófica alemana no es otro que el de demostrar que la experiencia del arte no es posible porque el sujeto que la experimenta se “active a sí mismo”, sea protagonista y soberano de su experiencia. Lo que ocurre es, más bien, que el sujeto queda prendido por lo que la obra de arte supone para su propia experiencia. La obra de arte es el artífice de su experiencia de la verdad. No es la “libertad de la subjetividad”, ni su comportamiento ni el estado de ánimo en el que se encuentra. En este punto resulta fundamental recordar la crítica de Gadamer al esteticismo, que reduce el conocimiento que puede obtenerse de una obra de arte a conocimiento no objetivo, a un conocimiento que depende absolutamente del sujeto que contempla la obra de arte.

Para Gadamer, “el ‘sujeto’ de la experiencia del arte, lo que permanece y queda constante, no es la subjetividad del que experimenta sino la obra de arte misma” (Gadamer 1977 143). Es decir, el sujeto de la obra de arte no es la *subjetividad del que experimenta*; el sujeto de la obra de arte es la obra de arte misma. Y “éste es precisamente el punto en el que se vuelve significativo el modo de ser del juego” para el análisis del fenómeno de la comprensión. El juego

posee una esencia propia, independiente de la conciencia de los que juegan. También hay juego, e incluso sólo lo hay verdaderamente, cuando ningún ‘ser para sí’ de la subjetividad limita el horizonte temático y cuando no hay sujetos que se comporten lúcidamente. El sujeto del juego no son los jugadores, sino que a través de ellos el juego simplemente accede a su manifestación (Gadamer 1977 145).

Por tanto, el juego mismo accede a su propia manifestación cuando los jugadores juegan. El jugar de los jugadores no hace que éstos actúen como sujetos del juego; su jugar al juego no es sino el ser jugados por el juego.

Del mismo modo, la obra de arte requiere un sujeto interpretador para manifestarse. Pero este sujeto interpretador no es sino un medio de acceso de la obra de arte a su propia manifestación. La obra de arte se hace manifiesta a sí misma mediante el acceso que le da a este poder manifestarse el sujeto que interpreta. Del mismo modo, la comprensión accede a su propia manifestación gracias al sujeto comprensor.

Gadamer subvierte el orden epistemológico que se le ha atribuido por ejemplo a la vida y a la autorreflexión: en el ideal cartesiano la vida no aparece sino como un dato al que el sujeto accede en su conciencia, y del que cobra conciencia en forma de autoconciencia. Gadamer cree que, lejos de ser la reflexión lo que hace posible la existencia, la reflexión es una expresión de la existencia. Percibimos aquí una clara deuda con Heidegger, sobre todo en la crítica a la filosofía de la reflexión (Gadamer 1977 415).

3. El concepto de verdad

3.1. La verdad del arte y la verdad de las hipótesis científicas

El juego, así considerado, es, por tanto, una metáfora con la que explicar la experiencia de la verdad en general. Al igual que la experiencia de la verdad en la obra de arte, en el juego esa verdad *se manifiesta*, y no se accede a ella a través del camino de la certeza. El juego no es el ámbito de la subjetividad, como tampoco lo es el arte. Lejos de caer en el esteticismo y considerar que el juicio relativo a una obra de arte nunca puede ser propiamente conocimiento, se defiende que sí puede transmitir verdades y constituir una clase de conocimiento específico, diferente del científico. No es, por tanto, un conocimiento obtenido por métodos, por procedimientos. El del arte es un conocimiento que se produce como consecuencia de la articulación de la memoria, la intuición, un conocimiento que Gadamer encuentra expresado en los conceptos del humanismo como el *sensus communis*, el Juicio (*Urteilskraft*) o la formación (*Bildung*). No es un conocimiento al modo en que el científico trata de obtenerlo. No hay una hipótesis a la que se intenta corroborar.

El tipo de conocimiento del que habla Gadamer a propósito de la metáfora del juego y de la recuperación de un concepto de verdad que es aplicable a la experiencia del arte no es un conocimiento que se obtenga por medios *controlables*. La verdad de la que habla Gadamer es fruto de algo distinto a un camino seguro, a un procedimiento que garantice la obtención de una verdad. La verdad puede manifestarse también de manera espontánea, lo cual implica que no hay un control absoluto sobre dicha manifestación. El juego pone de manifiesto precisamente que hay una verdad que

no depende del sujeto ni de ningún método que se emplee para obtenerla. Hay una clase de verdades que se manifiestan sin que el sujeto deba realizar absolutamente nada; y la metáfora para expresar cómo se manifiesta así la verdad la expone Gadamer cuando señala que “el juego sólo cumple el objetivo que le es propio cuando el jugador se abandona del todo a él” (Gadamer 1977 144).

Ese abandonarse del todo a al juego representa aquí cómo la verdad en la contemplación de una obra de arte se hace manifiesta. El espectador que asiste a una representación de una obra teatral llega a ser absorbido por ella, y en este su absorberse el espectador entra en la obra. En el proceso de absorción puede dar con alguna verdad. Por ejemplo, en la representación de la obra de *Esperando a Godot*: dos sujetos que dicen “vámonos” y no se mueven. ¿No hay aquí algún tipo de verdad? Lo que trata de mostrar Gadamer es que también esto es conocimiento, frente a concepciones científicas o positivistas. La posición del filósofo solo puede ser comprendida como una *recuperación* de un concepto de verdad perdido, a su juicio, en la epistemología moderna, la cual toma como referencia a la ciencia para exponer qué es el conocimiento y esa dar con ella se debe antes a la propia obra que al espectador. Por lo tanto, la verdad en la obra teatral representada solo puede ser comprendida cuando ésta se hace manifiesta en la absorción que la obra ha realizado del espectador. De tal modo que la verdad de la que nos habla Gadamer es una verdad distinta de la que hablan las teorías del conocimiento que toman como referencia o paradigma de verdad al conocimiento científico. Las hipótesis científica, según esta última visión, tal y como hemos señalado, aspiran a una verdad distinta de la que se alcanza o puede alcanzarse en el arte. Son verdades distintas, pero ambas son verdades. Y ninguna es una verdad menor. Y el conocimiento que se alcanza en el arte es un conocimiento también objetivo, aunque no objetivo en el sentido científico del término. Es un conocimiento comunicable a otros, y por lo tanto es un conocimiento que cumple ya con una de las condiciones fundamentales de la objetividad.

También, por tanto, en la recuperación de un concepto de verdad distinto al científico y de una experiencia de verdad distinta a la que en ciencia conduce a la corroboración de las hipótesis (medios fundamentales de corroboración de hipótesis son: el experimento y la realización de estadísticas) está presente la problemática central de *Verdad y método*. A saber, la problemática relación entre verdad y método, que se plantea en clara polémica con una concepción científica de la verdad. Gadamer se remonta a la hermenéutica diltheyana para legitimar su propio planteamiento y propuesta: considerar si hay algún tipo de conocimiento genuino no obtenido por un método. Una verdad que se manifiesta sin que el científico o el hombre en general tenga que hacer nada para ello. Gadamer cree que la comprensión no es algo que pueda ser controlado absolutamente, no puede ser objeto de estudio metódico. Esta problemática suscita en *Verdad y método* una polémica con Dilthey y otros hermeneutas. Gadamer otorga -polémicamente también- al término hermenéutica un sentido distinto del que le había otorgado la tradición. No concibe a la hermenéutica como una teoría de la comprensión, ni como un conjunto de reglas con las que interpretar textos (hermenéutica filológica). Cree que la comprensión es un acontecimiento, es algo que acontece como tal, sin que pueda ser reproducido artificialmente. La comprensión no puede ser construida artificialmente: no hay método que permita garantizar la comprensión. Esta problemática del método es fundamental para la cuestión que hemos visto. ¿Hay algún tipo de verdad que se obtenga mediante un procedimiento seguro? ¿Hay alguna verdad que escape al método? Hemos visto ya que Gadamer piensa que, en efecto, sí la hay. Es la verdad del arte.

3.2. La verdad del arte y el método

En su *Introducción a Gadamer*, Grondin se pregunta: “¿No se cae víctima de un engaño cuando se quiere domesticar a cualquier precio el entender, tratando de someterlo a un método?” (Grondin 2003 39). Este pasaje refleja acertadamente la concepción gadameriana del problema de la sumisión de la comprensión a un método. Como hemos señalado Gadamer considera que es problemática la identificación misma entre método y comprensión. No se trata ya de que el comprender sea sometido a un método, sino de que él mismo es entendido como un método. Esta identificación entre método y comprensión no es sino una reducción de la comprensión a método, eliminando así otras dimensiones y caracteres de la comprensión.

Gadamer critica, por tanto, que la comprensión sea sometida a un método y que se reduzca el concepto de comprensión al concepto de método. Gadamer critica la identificación de la verdad de lo que se obtiene en la comprensión con la verdad que se alcanza con el método. Contrapone a la idea de una “metodología del comprender” la del *comprender el fondo del comprender*.

Como apunta Grondin, la tesis principal de *Verdad y método* afirma que “siempre llegamos demasiado tarde cuando tratamos de comprender y someter a un método aquello que realmente entendemos” (Grondin 2000 377). Al fundamentar la comprensión hacemos necesariamente uso de lo que fundamentamos. Lo fundamentado es también aquello que fundamenta. Lo relevante de esta tesis de Gadamer es que pone de manifiesto que hay algo que escapa al método, y que ese algo, por no ser susceptible de metodización, no tiene menor estatus epistemológico o es un ámbito ajeno a la verdad. Precisamente la verdad no susceptible de metodización es, para Gadamer, una verdad más relevante que la que se obtiene mediante métodos.

Aunque se basa en Dilthey para estudiar el problema de la comprensión, Gadamer intentará superar su planteamiento, sobre todo porque considera que, a pesar de haberse separado del historicismo y de la epistemología cartesiana, sigue concibiendo a la comprensión desde el marco de reflexión que proporciona dicha epistemología. La fundamentación que realiza de la objetividad del conocimiento de las ciencias humanas sigue siendo cartesiana (Gadamer 1977 324). Gadamer encuentra una falla fundamental en el planteamiento cartesiano del problema de la comprensión, y cree que esta falla se encuentra también en Dilthey (Grondin 2003 122). Con el concepto de juego, analizado a lo largo del trabajo, trata de explicar precisamente cuál es la concepción alternativa de comprensión que propone. Con esta y otras metáforas como la de la “fusión de horizontes” (Gadamer 1977 339) se aleja tanto de la epistemología y como de la hermenéutica que le habían precedido.

4. Conclusión

Hemos mostrado que la comprensión tiene un “modo de ser propio”. Lejos de caer en los esquemas de la epistemología moderna, que reducen la comprensión a un acto cognoscitivo subjetivo, Gadamer la entiende como un “acontecimiento”. La metáfora del juego ha ilustrado esta concepción de la comprensión: el juego, como la comprensión con el sujeto comprensor, engloba al jugador. No hay jugador sin juego. Se critica así la tesis según la cual el jugador es el que inicia el juego. Lejos de afirmar la prevalencia del jugador frente al juego, se afirma que éste sólo existe como tal jugador porque el juego lo hace previamente. Es decir, el jugador actúa como tal siempre en el contexto de un juego. El jugador no puede jugar si no hay una iniciativa previa, y, del mismo modo, no hay comprensión subjetiva sin algo que la estimule a comprender.

Bibliografía

- Descartes, R. *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Alfaguara, 1978.
- Gadamer, H.-G. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- Gadamer, H.-G. *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme, 1991.
- Gadamer, H.-G. *Mito y razón*. Barcelona: Península, 1995.
- Grondin, J. H.-G. *Gadamer. Una biografía*. Barcelona: Herder, 2000.
- Grondin, J. *Introducción a Gadamer*. Barcelona: Herder, 2003.
- Kant, I. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Madrid: Istmo, 2003.