

MIRADES
intersubjectives
en la **FILOSOFIA**
actual

Editors

Patrici Calvo

Maria Medina-Vicent

MIRADES
intersubjectives
en la **FILOSOFIA**
actual

Actes del XXI Congrés Valencià
de Filosofia
(Universitat Jaume I,
10, 11 i 12 de març del 2016)

Director

Tobies Grimaltos

Editors

Patrici Calvo

Maria Medina-Vicent

València 2017

Societat de Filosofia del País Valencià



Mirades intersubjectives en la filosofia actual és una publicació destinada a divulgar els continguts presentats al XXI Congrés Valencià de Filosofia organitzat per la Societat de Filosofia del País Valencià i celebrat durant els dies 10, 11 i 12 de març de 2016 en la Universitat Jaume I de Castelló.

Comitè científic: María Álvarez (King's College London), Romà de la Calle de la Calle (Universitat de València), Enric Casaban Moya (Universitat de València), Jesús Conill Sancho (Universitat de València), Esa Díaz-León (University of Manitoba), Josep Corbí Fernández Ibarra (Universitat de València), Adela Cortina Orts (Universitat de València), Antoni Defez Martín (Universitat de Girona), Domingo García-Marzá (Universitat Jaume I), Valeriano Iranzo García (Universitat de València), Joan B. Llinares Chover (Universitat de València), Elena Nájera Pérez (Universitat d'Alacant), Eduardo Rivera López (Universidad Torcuato di Tella, Buenos Aires), Sònia Roca (University of Stirling), Faustino Oncina Coves (Universitat de València), Nicolás Sánchez Durá (Universitat de València), Sergio Sevilla Segura (Universitat de València), Chon Tejedor (University of Herfordshire i University of Oxford), Jordi Valor Abad (Universitat de València) i José Zalabardo (University College London).

Direcció a càrrec de: Tobies Grimaltos (Universitat de València).

Edició a càrrec de: Patrici Calvo i Maria Medina-Vicent (Universitat Jaume I).

Disseny de portades i maquetació: Maria Medina-Vicent (Universitat Jaume I).

Aquesta obra ha rebut el suport de la Societat de Filosofia del País Valencià.

© Del text: els autors i les autores, 2017.

© De la present edició: la Societat de Filosofia del País Valencià, 2017.

© Del disseny de les portades i la maquetació de l'obra: Maria Medina-Vicent, 2017.

ISBN: 978-84-608-9415-5

<http://www.uv.es/sfpv/>

Aquest text està subjecte a una llicència Reconeixement-CompartirIgual de *Creative Commons*, que permet copiar, distribuir i comunicar públicament l'obra sempre que s'especifiqui l'autor/a i el nom de la publicació fins i tot amb objectius comercials i també permet crear obres derivades, sempre que siguin distribuïdes amb aquesta mateixa llicència.

<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/legalcode>





ÍNDEX

INTRODUCCIÓ	VII
FILOSOFIA I EDUCACIÓ	1
Filosofar a la altura, y a la basura, de los tiempos. Ortega y Gasset y la cuestión universitaria. Paolo Scotton	3
El fundamento ético-filosófico de la educación. Javier Gracia Calandín	21
Neurofilosofía y educación segregada por sexos. Sonia Reverter Bañón	27
FILOSOFIA I REALITAT	41
El realismo escolástico extremo de Peirce: un caso que elude el argumento de la indispensabilidad. M^a Uxía Rivas Monroy	43
Pragmática y metafísica general de lo ejemplar en Javier Gomá. Una aproximación crítica. Ricardo Gutiérrez Aguilar	57
FILOSOFIA I CONEIXEMENT	69
La responsabilitat epistémica i el seu abast. Una reflexió a través de l'holisme semàntic. Lurdes Valls Crespo	71
La transparencia de la creencia: ¿Puede aplicarse también a deseos e intenciones? Jesús López Campillo	81
El discurso histórico y la memoria colectiva en el siglo XX. Rafael Pérez Baquero	87
FILOSOFIA I LLENGUATGE	95
Volicionismo y Disyuntivismo en Teoría de la Acción. Hacia una explicación naturalizada de los 'actos de la voluntad'. Carlos Jaén Solanes	97
La polèmica entre Hamann i Herder sobre l'origen del llenguatge. Guillem Llop i Forcada	105
Los pliegues del lenguaje. M^a del Carmen Avendaño y María Janovich	115
El rol de la lengua en la conceptualización. Marina Ortega-Andrés	129
Los lugares del habla. Deconstrucción y teología negativa. Juan Evaristo Valls Boix	137



FILOSOFIA I LITERATURA.....	147
La mecánica erótica en la poesía de Juan de Yepes. Vicente Ordóñez Roig ...	149
El diálogo en Paul Celan. Pablo L. Sánchez Gómez	157
<i>La paraula trencada</i> : representació i testimoni en la poesia de Paul Celan. Raimon Ribera	167
Peligros de escribir sobre la escritura. <i>Beginnings</i> de Edward Said y <i>Sade, Fourier, Loyola</i> de Roland Barthes. Pau Ferrandis Ferrer	177
Viure per testimoniar. L'exemple de Primo Levi. Ana Lucía Batalla	185
¿Crimen sin castigo? Sobre la primera incursión de Woody Allen en el universo moral de Dostoievski. Lorena Rivera León	197
FILOSOFIA I POLÍTICA.....	207
Nietzsche y el Estado griego: un estudio contextualista, en particular sobre la recepción de Jacob Burckhardt. Francisco Arenas-Dolz	209
Nietzsche y las leyes de Manú en perspectiva eugenésica. Marina García-Granero Gascó	221
Un nou camí de servitud. La política sense ideologia. José F. Gómez	233
Jürgen Habermas, Albrecht Wellmer y el concepto de praxis emancipadora en el pensamiento de Marx. César Ortega Esquembre	245
FILOSOFIA I COMPORTAMENT	259
El papel de los medios de comunicación en la ceguera moral andersiana: el caso de Internet. Virginia Ballesteros	261
Sobre els problemes humans actuals i les seues solucions: la violència. Ismael Vallès i Sanchis	275
La vejez, ese estupor desolado. Irene Gaytán González	303
FILOSOFIA I CIÈNCIA	315
Hempel, la explicación científica y el asta de bandera. Saúl Pérez	317
El “giro bruniano” de la concepción de sustancia: el objeto verdadero de la ciencia aristotélica. Diana María Murguía Monsalvo	329
Emergentisme <i>Splunge</i> . Òscar Llorens i Garcia	345
Jerarquía de Grzegorzcyk: nivel 0 es computablemente enumerable. Joaquín Díaz Boils y José P. Úbeda Rives	351

INTRODUCCIÓ

Filosofia elegant per al millor dels mons possibles

Maria Medina-Vicent i Patrici Calvo

Filosofar, com va afirmar José Ortega y Gasset en la seua obra *¿Qué es la filosofía?* (1929), és una actitud humana front a allò que ens ve donat, una forma de vida, un quefer amb l'objectiu principal de "(...) buscar al mundo su integridad, completarlo en Universo y a la parte construirle un todo donde se aloje y descanse" (Ortega y Gasset, 1929: 333). Entre altres coses, perquè eixe món que s'obre front als sentits, "(...) es un objeto insuficiente y fragmentado, un objeto fundado en algo que no es él, que no es lo dado. Ese algo tiene, pues, una misión *sensu stricto* fundamentadora, es el ser fundamental" (1930: 333). Per aquesta raó, el paper de la filosofia no és mostrar la realitat física, sinó la realitat radical, la humana, la que procedeix de la coexistència de cadascun amb el món. Perquè com éssers humans, no ens adaptem al que ens ve donat d'avantmà. La nostra vulnerabilitat ens obliga a transformar la naturalesa per poder sobreviure (Gracia, 2016: 23-24), i la nostra capacitat de pensar i projectar *el millor dels mons possibles* (Roldán, 2015), eixe "art de preferir lo preferible" (Ortega y Gasset, 1947: 378), ens exigeix emprendre la tasca transformadora de la realitat en el marc del món pensat; és a dir, triant bé i orientant l'acció perquè aquesta esdevingui. I és precisament en tot aquest procés on un saber com la filosofia pot ajudar a fer-ho elegantment, de manera íntegra, intel·ligent i amb sentit (Ortega y Gasset, 1951: 622), perquè elegant és la persona "que ni hace ni dice cualquier cosa, sino que hace lo que hay que hacer y dice lo que hay que decir" (Ortega y Gasset, 1943: 349).

En aquest sentit, estructurat al voltant de vuit blocs temàtics -Educació, Realitat, Coneixement, Llenguatge, Literatura, Política, Comportament i Ciència-, el present llibre recull les aportacions de diferents investigadors/es de les quatre grans àrees de la filosofia -Filosofia, Lògica i Filosofia de la Ciència, Metafísica i Teoria del Coneixement, i Filosofia Moral i Política- amb el principal objectiu de promoure el cultiu de la filosofia i de la seua didàctica, així com contribuir modestament al coneixement, desenvolupament i esdevenir d'un món millor, més elegant, intel·ligent i desitjable.

El bloc *Filosofia i Educació* es troba conformat per tres reflexions crítiques sobre el paper de l'ensenyament universitari, el fonament de l'educació i les disjuntives de la segregació per sexes a l'aula. D'una banda, trobem “Filosofar a la altura, y a la basura, de los tiempos. Ortega y Gasset y la cuestión universitaria”, on Paolo Scotton aprofundeix en el pensament orteguian per destacar el paper de l'ensenyament universitari tant en la seva obra com en la seva pròpia vida, arribant fins i tot a proposar que aquesta determina el concepte que Ortega té de la missió de l'acadèmic a la societat, així com la seua relació amb contextos sociopolítics diferents. Per un altre costat, en “El fundamento ético-filosófico de la educación”, Javier Gracia Calandín analitza quin és i quin ha de ser el fonament de l'educació, proposant que davant la contínua incertesa política, s'aprofundeixi seriosament en dita qüestió a través de la reflexió filosòfica, ja que aquesta visió pot contribuir a llençar llum sobre el tema i orientar racionalment el quefer educatiu. Finalment, “Neurofilosofía y educación segregada por sexos” de Sonia Reverter Bañón, proposa criticar i enriquir el tradicional debat sobre el benefici o no de separar nens i nenes a les aules a través de les últimes aportacions provinents dels estudis neurocientífics i filosòfics.

El bloc *Filosofia i Realitat* es compon de dues contribucions sobre realisme escolàstic i teoria general de la imitació. D'una banda, tenim “El realismo escolástico extremo de Peirce: un caso que elude el argumento de la indispensabilidad”, on M^a Uxía Rivas Monroy aborda la consideració peirciana dels generals per introduir el seu enfocament pragmàtic en la reflexió actual sobre les entitats abstractes, la qual cosa permetria desenvolupar dita qüestió a través de nous elements de reflexió. D'altra banda, Ricardo Gutiérrez Aguilar ens presenta “Pragmática y metafísica general de lo ejemplar en Javier Gomá. Una aproximación crítica”, on analitza les bases d'una teoria general de la imitació, identificant els principis generals o postulats sobre la qual s'erigeix, així com mostrant la seva raó suficient i els seus límits aparents.

El bloc *Filosofia i Coneixement* consta de tres aportacions que reflexionen al voltant de la responsabilitat epistèmica, la transparència dels estats mentals, el discurs històric i la memòria col·lectiva. Per un costat, “La responsabilidad epistèmica i el seu abast. Una reflexió a través de l'holisme semàntic” on Lurdes Valls Crespo proposa la possibilitat de relativitzar l'atribució de la responsabilitat epistèmica, en tant que justificació de la implicació de creences a través de demostrar un ús adequat i suficient d'evidències. D'altra banda, tenim l'aportació titulada “La transparencia de la creencia: ¿Puede aplicarse también a deseos e intenciones?”, on l'autor Jesús López Campillo, després de mostrar que l'explicació tradicional de la transparència dels estats mentals es basa en una noció reificada dels estats mentals, ofereix una reinterpretació de la transparència que permeti

la seva aplicació tant a creences com a desitjos o intencions. Finalment, “El discurso histórico y la memoria colectiva en el siglo XX”, de Rafael Pérez Baquero, proposa una caracterització dels pressupostos, condicions i dinàmiques relacionades amb el discurs històric i la memòria col·lectiva, dos instruments que permeten als grups humans recompondre i donar sentit al seu passat.

El bloc *Filosofia i Llenguatge* es compon de cinc contribucions sobre teoria de l'acció, teoria de la redistribució, origen del llenguatge i concepció del llenguatge. Per un costat, en “Volicionismo y Disyuntivismo en Teoría de la Acción. Hacia una explicación naturalizada de los ‘actos de la voluntad’”, Carlos Jaén Solanes mostra que, a nivell teòric, resulta més beneficiós utilitzar que rebutjar la noció *d'intent* o *acte* de la voluntat realitzada per defensors del volicionisme. D'altra banda, Guillem Llop i Forcada en “La polèmica entre Hamann i Herder sobre l'origen del llenguatge”, compara dues concepcions diferents sobre l'origen del llenguatge: la de Johann Georg Hamann, que accepta la intervenció divina en la creació de les condicions que fan possible el llenguatge, i la de Johann Gottfried Herder, que defensa la completa autonomia de la raó i el llenguatge enfront de Déu. En aquest sentit, M^a del Carmen Avendaño i María Janovich analitzen la concepció del llenguatge i l'ús de l'al·legoria a través dels contes de Jorge Luis Borges i Walter Benjamin, al llarg de la seua aportació “Los pliegues del lenguaje”. De la mateixa manera, “El rol de la lengua en la conceptualización”, permet a Marina Ortega-Andrés mostrar com la teoria de la redescrípció de representacions explica els resultats empírics, així com els mecanismes que utilitza el llenguatge natural per influir en la cognició dels/les parlants. Finalment, “Los lugares del habla. Deconstrucción y teología negativa”, de Juan Evaristo Valls Boix, proposa a través de Derrida, una original concepció del llenguatge, en tant que topologia de la parla, on els discursos queden oberts a l'alteritat.

El bloc *Filosofia i Literatura* conté sis aportacions en poesia, literatura i art cinematogràfic. Per un costat, “La mecánica erótica en la poesía de Juan de Yepes”, de Vicente Ordóñez Roig, aprofundeix en els conceptes d'amor i balbucejar en la poesia mística de Joan de Yepes. Per l'altre costat, tenim “El diálogo en Paul Celan”, on Pablo L. Sánchez Gómez realitza una aproximació hermenèutica a la poesia de Celan per revelar els interlocutors vàlids que li són subjacents i mostrar tota la seva obra com a expressió d'un diàleg de la paraula amb sí mateixa. En la mateixa línia trobem “La paraula trencada: representació i testimoni en la poesia de Paul Celan”, on Raimon Ribera reconstrueix l'horitzó de sentit en la poesia de Celan a través de l'anàlisi dels procediments literaris que utilitza l'autor, i del paper del silenci i la metàfora en la seva obra. El capítol “Peligros de escribir sobre la escritura. *Beginnings* de Edward Said y Sade, Fourier, Loyola de Roland

Barthes”, de Pau Ferrandis Ferrer, compara dos textos de Edward Said i Roland Barthes amb l’objectiu de mostrar les limitacions existents tant en els plantejaments com en les seves formes de comprensió. D’altra banda, tenim “Viure per testimoniar. L’exemple de Primo Levi”, en el que Ana Lucía Batalla reflexiona sobre el naixement de la vocació literària de Primo Levi, a través de la seva experiència a Auschwitz, i la universalitat de la seva obra. Finalment, Lorena Rivera León analitza la influència de les obres *Crimen y castigo* i *Los hermanos Karamázov* de Fiódor Dostoievski en l’ancoratge ètic del llargmetratge *Delitos y Faltas* de Woody Allen a través del seu capítol titulat “¿Crimen sin castigo? Sobre la primera incursión de Woody Allen en el universo moral de Dostoievski”.

El bloc *Filosofia i Política* s’estructura al voltant de quatre treballs que aborden el pensament polític de Nietzsche, Habermas, Hayek, Burckhardt i Marx entre d’altres. D’una banda, trobem el capítol sobre “Nietzsche y el Estado griego: un estudio contextualista, en particular sobre la recepción de Jacob Burckhardt”, en el que Francisco Arenas-Dolz analitza l’obra *El Estado griego* de Friedrich Nietzsche per remarcar la seva importància i relació amb la resta de la seva obra i criticar la visió apolítica que tradicionalment s’ha tingut d’aquest pensador. Per l’altre costat, trobem “Nietzsche y las leyes de Manú en perspectiva eugenésica”, en el qual Marina García-Granero Gascó compara les lleis de Manú amb les idees polítiques de Nietzsche per mostrar similituds i diferències. També tenim “Un nou camí de servitud. La política sense ideologia”, en el que José F. Gómez mostra, a través del pensament polític de Francis Fukuyama i Friedrich Hayek entre d’altres, analitza com el triomf del liberalisme després de la caiguda del Mur de Berlín ha produït una nova política basada en dades i no en ideologia, de la qual es desprèn una nova forma de servitud mitjançant l’objectivació i atomització de la ciutadania. Finalment, César Ortega Esquembre analitza críticament les postures de Jürgen Habermas i Albrecht Wellmer amb relació a la filosofia marxiana de la història al llarg del capítol “Jürgen Habermas, Albrecht Wellmer y el concepto de praxis emancipadora en el pensamiento de Marx”.

El bloc *Filosofia i Comportament* es compon de tres estudis sobre els reptes ètics de la comunicació, la violència consubstancial en humans i la conspiració del silenci en la vellesa. D’una banda, trobem el treball de Virginia Ballesteros, “El papel de los medios de comunicación en la ceguera moral andersiana: el caso de Internet”, en el qual l’autora examina el punt de vista de Günther Anders sobre els mitjans de comunicació tradicionals i proposa que els reptes epistemològics i morals subjacents als mitjans tradicionals són molt similars als que avui en dia suposa Internet. D’altra banda, el títol “Sobre els problemes humans actuals i les seues solucions: la violència”, permet a Ismael Vallès i

Sanchis analitzar el problema de la violència i proposar el concepte de democràcia agonista i el dret internacional com a forma plausible de resoldre dita problemàtica. En últim lloc, està “La vejez, ese estupor desolado”, on Irene Gaytán González analitza la conspiració del silenci com mecanisme d’ocultació de la persona en edat propecta, un dels tabús del segle XX, i proposa abraçar la vulnerabilitat com una cosa consubstancial a la condició humana per restituir a la persona en edat avançada a la seva condició humana, la seva dignitat.

Per a acabar, el bloc *Filosofia i Ciència* presenta quatre reflexions sobre el mètode nomològic-deductiu, el concepte de substància, l’emergentisme, i la computabilitat enumerable del nivell zero. D’una banda, es disposa el títol “Hempel, la explicación científica y el asta de bandera”, on Saúl Pérez analitza i avalua el mètode nomològic-deductiu proposat per Hempel com a model d’explicació científica, especialment si la cobertura legal del mateix és condició suficient per explicar un fet. Per l’altra banda, trobem “El “giro bruniano” de la concepción de sustancia: el objeto verdadero de la ciencia aristotélica”, en el qual Diana María Murguía Monsalvo mostra que la radical oposició de Giordano Bruno a la filosofia aristotèlica es basa en una inversió del sentit original de les seves concepcions bàsiques. També tenim “Emergentisme Splunge”, on Òscar Llorens i Garcia defensa el dualisme psicològic, que col·loca la consciència com una realitat fonamental del sistema metafísic humà, i ontològic com a solució plausible per millorar la resolució dels problemes derivats de l’emergentisme naturalista. Finalment, disposem del títol “Jerarquía de Grzegorzcyk: nivel 0 es computablemente enumerable”, en el que Joaquín Díaz Boils i José P. Úbeda Rives demostren que el nivell zero de la jerarquia que estableix Andrzej Grzegorzcyk és comptablement enumerable.

En definitiva, *Mirades intersubjectives en la filosofia actual* és un treball que, des de diferents perspectives de la filosofia, s’introdueix en la difícil tasca de pensar el món actual per seguir avançant en el disseny i implementació del millor dels mons possibles.

Maria Medina-Vicent i Patrici Calvo

Universitat Jaume I de Castelló

UJI-A2016-04

Bibliografia

Gracia, D. (2015): “Mejoramiento humano: ¿De qué estamos hablando?”, en Ortega, César, Richard, Andrés, Páramo, Víctor y Ruíz, Christian (eds.), *El mejoramiento humano*.

Avances, investigaciones y reflexiones éticas y políticas, Granada, Comares, pp. 21-30.

Roldán, C. (2015): *Leibniz. En el mejor de los mundos posibles*, Barcelona: Bonallettera Alcompas.

Ortega y Gasset, J.(1929): *¿Qué es la filosofía?* en (1969), *Obras Completas, Tomo VII*, Madrid, Revista Occidente.

— (1943): *Origen y epílogo de la filosofía*, en (1969), *Obras Completas, Tomo IX*, Madrid, Revista Occidente.

— (1951): *El mito del hombre allende la técnica*, en (1969), *Obras Completas, Tomo IX*, Madrid, Revista Occidente.

— (1984): “Elegancia”, en *La idea de principio en Leibniz*. Madrid, Revista Occidente.

FILOSOFIA
I EDUCACIÓ

Filosofar a la altura, y a la basura, de los tiempos. Ortega y Gasset y la cuestión universitaria

Paolo Scotton

Introducción

Es un hecho incontrovertido que la reflexión de Ortega y Gasset acerca del papel de la educación, y en particular de la educación universitaria entendida como instrumento fundamental de transmisión de la cultura, tenga una enorme relevancia dentro de su obra filosófica y de su misma vida intelectual¹. Él concibió siempre su filosofía como una actividad de tipo pedagógico, como una actividad de enseñanza útil para la vida. De hecho, en la cuestión educativa se reflejan distintas preocupaciones de Ortega y en ella se entrelazan en particular dos temas cruciales de su reflexión: 1) la meditación sobre el ser del hombre, su destino, su antropología; 2) el interés por su papel en la sociedad, su dimensión política. Este doble talante de su reflexión implica que la educación, para Ortega, sea al mismo tiempo un medio para lograr el perfeccionamiento del ser humano en cuanto individuo, y un instrumento para mejorar la cultura en la cual él vive, y por lo tanto, para mejorar la sociedad. En términos orteguianos la educación se puede por lo tanto concebir como el término medio entre el yo individual y su circunstancia, dos elementos indivisibles y que juntos forman aquel tejido de relaciones personales y sociales que es la vida humana. Por estas razones, como se demostrará a lo largo de este artículo, el común denominador de las reflexiones pedagógicas de Ortega, tanto durante su juventud como en los escritos de su madurez, fue la defensa de la importancia de los estudios humanísticos dentro de la Universidad, por los cuales Ortega siempre apostó.

Su meditación acerca del papel de las humanidades en la educación es tan relevante que en todas las ocasiones en las que se ha vuelto – y se vuelve muy a menudo – a plantear

¹ La importancia del tema educativo en el pensamiento de Ortega y Gasset ha sido investigada a menudo de forma exclusivamente marginal por los estudiosos orteguianos, como apéndice prescindible de su obra. Sin embargo, hay notables excepciones las cuales han demostrado la centralidad de esta preocupación dentro de su filosofía. En particular, desde el pionero estudio de Taberner del Río (1993) esta línea de investigación ha sido continuada por Casado (2001) y Almeida Almoedo (2002), y poco más tarde ha encontrado apoyo también en los estudios de pedagogos extranjeros, como en el caso de Cambi, Bugliani y Mariani (2007). Más recientemente dos estudios han contribuido a la revitalización de esta línea de investigación, en particular Monfort Prades (2011) y Garcia Nuño (2014).

el problema del estatuto de las humanidades dentro de la Universidad y, a su vez, de la Universidad dentro de la sociedad, la voz de Ortega adquiere un rol emblemático de aglutinación de posiciones entre ellas divergentes. Sin embargo, en estas ocasiones se suele plantear la cuestión principalmente abstrayendo de su notoria *Misión de la Universidad* las tesis más relevantes y, a partir de ellas, midiendo la actualidad o la inactualidad de sus teorizaciones. A veces con muy poca consideración del contexto y de las palabras de Ortega, y esto tanto dentro como fuera de España.

El caso más curioso de un uso completamente fuera de contexto de las tesis educativas expuesta por Ortega, tanto en su *Misión de la Universidad* como en su *Rebelión de las masas*, está relacionado a la crítica orteguiana contra el especialismo y la barbarie del trabajo científico, reducido a mera mecanización. En el contexto anglosajón la idea enunciada por Ortega ha tenido una vida autónoma por lo menos desde un famoso y muy exitoso artículo de Jonathan y Stephen Cole de 1972². El artículo de los Cole adoptaba la perspectiva orteguiana para construir una compleja teoría acerca de la difusión de conocimiento científico a través de los micro-estudios hiperespecializados. Estos, según los autores, en cuanto interesan sólo a un escaso entorno profesional, constituirían un medio indispensable y muy fértil para lograr el progreso de la ciencia. Se trata de una tesis muy sugerente la cual, sin embargo, nada tiene que ver con el original planteamiento orteguiano.

Sin menospreciar la importancia de la *Misión de la Universidad* y, sobre todo, de las fabulosas interpretaciones que desde ella puedan brotar, este artículo quiere ofrecer una visión más fiel del desarrollo del problema educativo en Ortega, tanto en relación con su obra como a su vida. Desde luego, es incuestionable que en este escrito se planteen problemas muy relevantes que cualquiera que se dedique profesionalmente a la filosofía tiene que tomar en cuenta. Por ejemplo, acerca de la relación entre especialismo y generalismo, entre didáctica e investigación, y sobre todo sobre la utilidad de la actividad filosófica, entendida no meramente como una profesión, sino en cuanto actividad que siempre tiene una dimensión vocacional.

Sin embargo, la tesis de este artículo es que la cuestión de la enseñanza universitaria juega un rol mucho más destacado y relevante dentro de la obra y la vida de Ortega de lo que se suele muy a menudo pensar. Esta determina el concepto mismo que el pensador tiene de la misión del intelectual dentro de la sociedad, en relación con contextos socio-

² Véase en particular Cole J. y Cole S. (1972). A partir de esta tesis se ha desarrollado un amplio debate que ha llegado hasta la actualidad. A este respecto véase, por ejemplo, Száva-Kováts, Endre (2004), De Bellis (2009) y Bornmann, de Moya Anegón y Leydesdorff (2010).

políticos distintos. Para demostrar esta afirmación es necesario en primer lugar establecer unas premisas básicas desde el punto (1) cronológico y (2) metodológico. A continuación se mostrará como la cuestión educativa estuvo al centro del pensamiento orteguiano a lo largo de toda su vida y hasta en el período de su supuesto silencio durante el exilio. Esta afirmación se aclarará a través del estudio del debate acerca de Juan Luis Vives que tuvo lugar a principio de los años cuarenta tanto (3) dentro de la retórica del nacionalcatolicismo como (4) en los escritos de Ortega, los cuales a menudo dialogaban críticamente con los primeros. De esta manera será posible comprender (5) en qué medida la cuestión educativa tuvo un papel destacado en la vida del filósofo y por qué razón la educación universitaria representó siempre su principal preocupación y el terreno de una lucha incesante.

1. Aspecto cronológico

Contrariamente a lo que se suele plantear al analizar su *Misión de la Universidad*, la reflexión de Ortega acerca del papel social de las humanidades y de la Universidad no abarca sólo una breve parte de su producción filosófica, sino que constituye una pregunta siempre abierta dentro de sus textos, tanto o desde el punto de vista teórico como, y sobre todo, práctico. Ortega fue, como es bien sabido, uno de los mayores representantes de la generación del 14³. Se trata de una generación que no se dedicó exclusivamente a una investigación o a una producción artístico-intelectual dirigida a un público restringido, sino que siempre se abrió a la población en el sentido más amplio, buscando en ella tanto un auditorio como un posible colaborador⁴. Un claro ejemplo de esta actitud es el discurso pronunciado en el *Teatro de la Comedia* de Madrid en 1914 como representante de la *Liga de Educación Política Española*. El discurso de Ortega, *Vieja y Nueva Política*, recogía muchos de los argumentos ya presentados por el filósofo en sus precedentes escritos⁵.

A esa altura Ortega ya era catedrático de Metafísica en la Universidad Central, y su principal empeño consistía en la defensa de la educación como instrumento de una reforma social. Con la misma intención, poco antes de esta conferencia ya había anunciado en otra ocasión la llegada de “la hora del maestro”⁶, es decir el momento oportuno para que tuviera lugar en el mundo político una honda reforma que pasara a través de la

³ Sobre la centralidad de la cuestión universitaria en esta generación véase en particular Costa Delgado (2015).

⁴ Elorza (2002: 72-74).

⁵ “El texto de tal disertación contiene casi todo lo que su autor había ya dicho sobre España, en diferentes ocasiones y en diversos artículos. No hay pues, rectificación, sino exposición sistematizada de conjunto”. Véase Tabernero del Río (1993: 57).

⁶ J. Ortega y Gasset, OC, VII, 338-340.

educación del pueblo. Ya en estos años Ortega apostaba por la apertura de la universidad y de la filosofía a la población, y al mismo tiempo por la necesidad de construir una nueva clase directora capaz de orientar la vida política de la nación. Se trataba desde luego de un interés educativo que siempre, según Ortega, estaba relacionado con la dimensión política, como manifestó en muchas ocasiones durante los años de su mocedad bajo el influjo de la pedagogía social de Natorp, por ejemplo en sus artículos publicados en el periódico *El imparcial*, escritos durante su primera estancia en Alemania en 1908.

Ortega por supuesto no estaba sólo en promover esta lucha para la modernización cultural de España. De hecho, durante el período de su conferencia madrileña, Ortega se encontraba sumergido por un clima intelectual que dentro de la Universidad y a su alrededor estaba intentando poner en práctica experimentos reformistas⁷. La promotora principal de este cambio espiritual y material que empujaba al propio Ortega era en particular la *Junta de Ampliación de Estudios*. La relación de Ortega tanto con la *JAE* como con la *Institución Libre de Enseñanza* fue siempre muy estrecho, y es sin duda en esta dinámica de mutua dependencia entre el filósofo y la institución que se pueden encontrar los gérmenes del interés educativo del filósofo⁸. Desde luego, en el mismo período en el que Ortega se proponía como representante de una joven generación de intelectuales, profesores, escritores y científicos burgueses, muchos de estos se habían formado en la ILE, y en general se asentaban sobre este general clima de deseo de renovación política cultural que la Universidad habría podido promocionar⁹.

Un testigo ejemplar de este clima intelectual es uno de los profesores de la misma Universidad Central que más se preocupó por estas cuestiones: Manuel García Morente. Ya miembro de la *LEP* y amigo de Ortega, en 1918 Morente escribió un largo ensayo sobre la figura de Francisco Giner de los Ríos en el Buletín de la *Institución Libre de Enseñanza*. En esta ocasión afirmó que: “La decadencia de la Universidad española es atribuible a muchas causas ciertamente; pero una de ellas, y de no escasa importancia, es el alejamiento de la sociedad, en que la Universidad ha ido malviviendo”¹⁰. Se trata por lo tanto de una percepción de la tarea intelectual y de la Universidad que Ortega comparte en aquel entonces con muchos compañeros y que se convierte desde luego en una de sus preocupaciones principales, hasta el escrito más bien ocasional que premeditado de la *Misión de la Universidad*. En este texto Ortega expresó la convicción de que la Universidad

⁷ Otero Carvajal y López Sánchez (2012: 129)

⁸ Véase a este respecto Sánchez de Andrés (2010).

⁹ Sobre el perfil de Ortega en este período véase en particular Cacho Viu (2010). Con respecto a la importancia de la ILE véase Marín Eced (1987),

¹⁰ García Morente (1996), I, 2, 146.

tenía que ofrecer a la población, y en particular a una nueva generación de jóvenes, la posibilidad de adquirir una educación seria y a la altura de los tiempos, que hiciera posible una mejora de sus condiciones de vida y, sobre todo, que diese sentido a la vida misma de cada individuo. Se trataba de una preocupación que siempre había estado al centro del pensamiento orteguiano y que en aquella ocasión encontró una eficaz formulación y que no representó un interés aislado en relación con la obra anterior del filósofo.

Al mismo tiempo, la cuestión educativa empujó al filósofo madrileño también durante el período de su exilio, durante los años de su supuesto silencio, y también una vez regresado a Madrid. Desde luego, la vuelta de Ortega en España en 1948 representó también su regreso a la reflexión y a la práctica educativa. Una vez en Madrid, como es bien sabido, fundó con su discípulo Julian Marías el *Instituto de Humanidades*¹¹. El deseo de poner en marcha este ciclo de lecciones y seminarios no constituyó exclusivamente un “reto al régimen franquista¹²” dentro de una nación marcada por la desolación y el paramo intelectual, sino al mismo tiempo el resultado lógicamente consecuente de la teorización sobre el papel de la educación que Ortega desarrolló durante toda su vida. El *Instituto*, desde luego, tenía la finalidad de fomentar la búsqueda de soluciones a la crisis de la ciencia que el filósofo madrileño había señalado en sus escritos. Por lo tanto, su esfuerzo de renovación brotaba de la voluntad de atribuir una nueva función social a la filosofía. Esta, sin embargo, difería de manera radical respecto a la que él propuso durante su juventud. Su nueva pedagogía social se puso en ese entonces en relación con la historia y la sociología; no se configuró sólo como una misión de aculturación y alfabetización de la población española al fin de importar modelos culturales y filosofías extranjeras, sino que se identificó con el tentativo de reformar la cultura global frente a la creciente masificación y a la necesidad de trazar nuevos fundamentos para la convivencia social¹³.

¹¹ Definido por Jordi Gracia como “Un Instituto en el Tibet” (Gracia, 2014: 617), este proyecto de Ortega representó un renovado intento de influir activamente dentro de la vida cultural española en los años del primer franquismo. En una carta de Marías a Ortega, escrita durante el período en el que ya las actividades del Instituto habían sido interrumpida, vislumbra claramente una consideración positiva sobre las labores de este centro y sobre su creciente influencia dentro del panorama cultural español: “Todo el mundo me sigue preguntando por el Instituto. Yo sigo dándole vueltas y voy perfilando los temas de que le hablé. Supongo que a su vuelta habrá decidido usted algo. Me parece que se siguen acumulando hechos parciales pero inequívocos que tienen sentido favorable y significan, a pesar de todo, mejoría; lo cual no quiere decir, naturalmente, que no haya inconvenientes, sino que hay hechos positivos que antes no se daban”. Carta de Marías a Ortega, Madrid, 7-XI-50, in *Archivo de la Fundación Ortega y Gasset – Gregorio Marañón*, Madrid, C-31/28.

¹² “Es probable que el proyecto hubiese una excesiva dosis de ingenuidad, lo cual no deja de sorprender, dada la edad de Ortega y sus destacada experiencia. Probablemente, la influencia y entusiasmo del entonces novicio Julian Marías fue decisiva en este asunto. El hecho es que Ortega va a presentar un reto al régimen franquista, ofreciendo una alternativa cultural al entonces reinante y todopoderoso nacional-catolicismo”. Abellán (2000: 167).

¹³ “El Instituto se propone realizar una forma nueva de convivencia intelectual, más acorde con nuestro tiempo que las usadas, en que la ciencia se convierta en cosa viva, directa y que no atañe sólo a sus profesionales, sino

El prospecto del *Instituto* revela la gran atención de Ortega hacia el problema educativo en diferentes aspectos: 1) en relación con la manera en que la cultura se produce y transmite; 2) al valor intrínseco de la ciencia y de las humanidades; 3) a la función pública del intelectual y del saber. Por lo que pertenece al primer aspecto es fundamental destacar el papel que Ortega atribuye a la colaboración entre los científicos al fin de ofrecer visiones de la realidad que sean lo más completas posible. Para favorecer la renovación del conocimiento, o sea la creación de nuevos sistemas de creencias, la solución propuesta por Ortega es la de compartir los distintos saberes y fomentar una amplia colaboración a la creación de la ciencia:

El saber de todo hombre de ciencia está constitutivamente mechado de ignorancia. ¿Por qué no se han de hacer constar éstas? ¿Porqué no mostrarlas? Si se hiciese así, se habría convertido en institución científica imprescindible la colaboración de los hombres de una ciencia con los hombres de las otras que ignoran aquella, lo mismo que aquéllos ignoran éstas” (OC, IX: 1178).

Desde el punto de vista metodológico Ortega se planteaba también la necesidad de buscar soluciones a preguntas significativas, cuyas respuesta podía ser encontrada sólo a través de un trabajo en común. Por eso, escribe Ortega: “El Instituto no tiene designio docente. No se propone enseñar sino aprender – aprender lo que no se enseña porque nadie lo sabe aún” (VI 543). El proyecto de Ortega revela en gran medida la continuidad entre su filosofía y su práctica educativa, una continuidad que constituyó un auténtico *leitmotiv* durante toda su vida. El estudio de las *Humanidades* constituía según el filósofo el único camino posible que los hombres de la segunda posguerra tenían que seguir para solucionar la crisis de los valores que padecían y construir una nueva forma de convivencia civil. Se trataba, según Ortega, de una tarea necesaria.

La apuesta de Ortega por las humanidades constituye por lo tanto una constante dentro de todo su pensamiento filosófico. Ortega siempre vió en la Universidad el lugar apto para el cultivo y difusión de las humanidades. Esto se hace manifiesto no solo en el período anterior o sucesivo a su famoso exilio. Al contrario, todos los escritos de Ortega comprendidos entre 1936 y 1946 demuestran una vital e ininterrumpida atención del filósofo hacia la situación cultural e universitaria española, dentro de la cual, a pesar de la evidente dificultad, él quiso colocarse e intentar dialogar de forma crítica.

que afecta e interesa a cada uno de nosotros”. Cfr. *Folleto Instituto de Humanidades*, en *Archivo de la Fundación Ortega y Gasset – Gregorio Marañón*, Madrid, PB-368/7-1.

2. Aspecto metodológico

Para aclarar esta última afirmación se tiene que replantear la cuestión de la importancia de la cuestión educativa en el pensamiento de Ortega y Gasset a través del empleo de una nueva perspectiva metodológica. De hecho, si consideramos el problema del papel de la filosofía y del intelectual dentro de la sociedad a través de una perspectiva no exclusivamente filosófica sino también de historia intelectual y de sociología de la filosofía nos damos cuenta de que la perspectiva teórica de Ortega y el contexto a partir del cual la misma surgió constituyen de hecho una realidad indivisible. Tal vez en una medida mayor de la que el mismo Ortega, teorizador de la intrínseca circunstancialidad de la filosofía, ya había subrayado.

Es más, teniendo en cuenta el interés del filósofo por la cuestión universitaria y la estrecha relación entre su teorización y su entorno, el caso de Ortega llega a tener una relevancia emblemática más allá de lo que suele poseer. En particular, es con respecto a sus años más duros, es decir el período de la dictadura franquista, que esta relación entre teoría y circunstancia alcanzó un nivel que hasta la fecha no se ha tenido debitamente en cuenta por parte de los estudiosos del filósofo¹⁴.

Estos se podrían repartir, claro está de forma esquemática, en partidarios o detractores del filósofo. Como ejemplo de esta opuesta tendencia se podrían mencionar aquí dos libros escritos alrededor del 2000: el muy famoso *El maestro en el erial* de Gregorio Morán (1998), y el también muy conocido *Ortega y los orígenes de la democracia* del profesor Abellán. Mientras que el primero encuentra en el período del exilio de Ortega una falta de responsabilidad intelectual por parte del filósofo, que se pondría al lado del frente nacional durante la guerra civil y luego abdicaría a su papel civil; según Abellán, al contrario, Ortega con su actuación durante el exilio y con su vuelta a Madrid habría contribuido a sentar las bases para el futuro democrático de España: “creyendo que su prestigio intelectual puede ayudar a esa caída del franquismo con su sola presencia, aunque esta de momento sea discreta”¹⁵.

Se trata de dos perspectivas que, a pesar de la evidente distancia, incurren en un común error: pensar que no había otro modo de ser intelectual en aquel entonces que no fuese lo de profesarse partidario no de una idea, sino de un partido o de una fuerza política, fuese esa fascista o supuestamente liberal – una palabra que por mucho tiempo no ha significado otra cosa que un mero *flatus vocis* en el contexto cultural español. A este total desprecio

¹⁴ Una notable excepción a esta tendencia es sin duda la reciente obra Moreno Pestaña, 2013.

¹⁵ Abellán, op. cit., 147.

del trabajo intelectual y del valor de las ideas como instrumento de reflexión y de cambio Ortega se opuso de manera muy firme.

Desde luego, con la toma del poder por parte del franquismo ya desde su inicial instauración se asistió a un cambio radical con respecto al papel otorgado a los intelectuales, a la Universidad, a los centros de investigación y a las humanidades dentro de la sociedad¹⁶. Todos estos componentes de la cultura del país tienen ahora una renovada función legitimadora. En particular, la institución universitaria, de que ya se ha recordado la intrínseca dimensión política durante la época del auge intelectual de Ortega, está ahora estrechamente relacionada con la creación y consolidación de un determinado ideal normativo. A partir de este ideal, por medio de un sistema de creencias capaz de ejercer una relevante influencia social, se empezó a moldear en gran medida la opinión pública. Esto fue posible en particular a través de un control crecientemente opresivo de los medios de comunicación, de los instrumentos didácticos, de la cultura en el sentido más amplio de la palabra¹⁷. La universidad no adquiere en este período, en cuanto ya la poseía, sino que aumenta su capacidad de ser un instrumento no sólo de transmisión cultural en un sentido estricto, sino también de creación y transmisión del poder¹⁸. En este escenario, la actuación pública de Ortega y la posibilidad que esta fuera una referencia cultural fue claramente limitada por las circunstancias políticas sobre las cuales él no podía ejercer algún tipo de control. Sin embargo, él siguió reflexionando de forma autocrítica sobre el rol del filósofo y de las humanidades dentro de la sociedad.

Desde luego, se trató de una teorización que pasó a través de un radical cambio institucional, de un cambio paradigmático desde el punto de vista político y cultural que determinó un replanteamiento global de la cuestión. La reflexión de Ortega acerca del papel de la Universidad dentro de la sociedad adquiere por lo tanto en este período una mayor profundidad, siendo el filósofo al mismo tiempo actor activo y pasivo en relación con el mundo universitario. Estudiando esta peculiar dinámica es posible darse realmente cuenta del intento que Ortega desarrolló al fin de colocarse dentro de la cultura de su tiempo, sin por esto abdicar su independencia intelectual, más bien, defendiendo su postura autónoma y a veces muy incómoda. Para entender la dificultad de llevar a cabo

¹⁶ Véase por ejemplo López Bausela (2011).

¹⁷ Véase en particular Delgado Ibarreta, 2006.

¹⁸ Desde luego se trata de una dinámica intrínseca al discurso académico. Como escribe correctamente Moreno Pestaña (2013: 28): "El trabajo científico – y el sociológico, por tanto – sigue permitiendo enfrentarse, de un modo específico, al "enigma humano"; por otra parte, la vida científica, con sus guerras institucionales y sus debates intelectuales, fundamentalmente en las ciencias sociales, sigue permitiendo competir por un espacio de atención, es decir, permite reproducir las formas de vida intelectual que caracterizan a la filosofía".

este delicado equilibrio entre libertad y opresión es necesario tener en cuenta que, según palabras de Álvaro Ferrary, al intelectual franquista:

Se le iba a permitir desarrollar una actividad creadora, siempre que no llevase al fomento de actitudes críticas que entrasen en conflicto con los principios oficiales del régimen. Paralelamente, se le negaba toda posibilidad de influjo social al margen de los cauces oficiales de control de la opinión existente¹⁹.

3. El caso Vives en la retórica del nacionalcatolicismo

El exilio de Ortega duró más de diez años. En ellos se produjeron muchos cambios sustanciales a nivel político y al mismo tiempo Ortega no paró de escribir, a veces si de publicar pero no de meditar y reflexionar sobre esta cuestión en muchos textos publicados póstumos. Un ejemplo emblemático y revelador tanto de estos cambios como de la actitud de Ortega es el caso de las celebraciones del cuarto centenario de la muerte de Juan Luis Vives que tuvieron lugar en 1940.

Desde su instauración la universidad del régimen había creado nuevos símbolos y nuevos ídolos (Canales Serrano y Gómez Rodríguez, 2015). Con la creación del CSIC y de sus patronatos se había construido un auténtico panteón intelectual cuyo culto se venía elaborando dentro de la misma academia. Con respecto a la filosofía este rol simbólico fue otorgado al humanista Juan Luis Vives, en particular con ocasión del centenario de su fallecimiento. En 1940 se asistió a un gran empeño retórico dentro del régimen para recordar e idealizar esta figura del glorioso pasado patrio. Se trata de uno de los muchos debates que tuvieron lugar durante la década de los cuarenta dentro del nuevo clima cultural y filosófico franquista, en particular de la Universidad, y en los cuales Ortega siempre intentó entrar²⁰. En este caso el debate partía de las tesis del consejero nacional de la ACNdP Mariano Puigdollers²¹, futuro catedrático de derecho natural en la misma *Universidad Central* de Madrid donde Ortega había tenido su destacado papel²².

¹⁹ Alvary Ferrary (1993: 150).

²⁰ Parece ser este uno de los casos que pueden contradecir la afirmación de Moreno Pestaña según la cual en la España de 1940: “desaparece el capital cultural compartido [...] y raramente se conecta en debates comunes”, Pestaña, 2013: 123. De hecho, considerando no sólo los escasos debates que se produjeron durante el franquismo en forma de enfrentamiento, sino más bien los numerosos casos de debates en forma de diálogo, es posible conseguir una imagen totalmente distinta de los mecanismos a la base de la creación de la comunidad académica.

²¹ Puigdollers, M. (1940): *La filosofía española de Juan Luis Vives*, Barcelona-Madrid, Labor.

²² Mariano Puigdollers Oliver (1896-1984), además que profesor de derecho en la Universidad de Sevilla, de Valencia y, a partir de 1941, de la Universidad Central de Madrid, fue también un miembro eminente del ACNdP, en el que militó ya a partir de 1918. Desde la creación del CSIC en 1940 fue miembro del Patronado Raimond Llull, responsable de la organización de las distintas ramas del saber humanístico. Además, fue Jefe de la comisión *Cultura y Enseñanza* de la *Junta Técnica* del Estado a partir del febrero 1938. Véase Archivo General de la Administración, AGA, 32/14064, exp. 708573; AGUCM, P0655, 24; Archivo del Centro de Estudios Universitarios AGCEU, 2208.

El filósofo valenciano se convierte, en el libro de Puigdollers, en el emblema de la cultura nacional en cuanto: “Luis Vives es nombre que llena toda una época, la más sugerente de todas las de la Historia Universal y especialmente de la de España”²³. Se trata del pasado imperial, al cual Vives habría donado, según el profesor valenciano: “lo que es médula y esencia la más pura de la Hispanidad, lo que en tecnicismo escolástico llamaríamos ‘forma substancial del ser español’, y es la *catolicidad*”²⁴. No se trataba sólo de un humanista ejemplar, por lo tanto, sino también de un hombre cuya imitación habría sido muy conveniente para todos los jóvenes españoles, en particular para aquellos que querían dedicarse a la actividad intelectual. Vives, desde luego, era: “un arquetipo, un ejemplar digno de proponerse a la juventud de todos los tiempos, y ciertamente de los actuales”²⁵. Tal ejemplaridad se debía al hecho de que en su persona se unían el carácter propiamente nacional y el carácter católico, y su moral estaba al mismo tiempo finalizada *ad parandam vitam*, y *ad parandam virtutem*, por lo tanto juntaba perfectamente la vida espiritual con la vida temporal²⁶. Además, desde el punto de vista pedagógico y político, Vives parecía ser el defensor de una curiosa forma de humanismo eclesiástico: “Un intento amoroso de la Iglesia, para que se injertaran de nuevo en la vida los sarmientos desgajados por el huracán de la herejía y otra vez vivieran su vida divina. Este deseo de un solo pastor gravitaba incesante en el corazón de nuestro humanista”²⁷. El pensamiento y la vida de Vives se convertían por lo tanto en la semilla del presente español con una constante operación de actualización de su obra a veces hasta ridícula. Así, por ejemplo, a partir de la lectura del tratado *De Disciplinis* (1531), Puigdollers afirma que en Vives se encontrarían “los gérmenes de los modernos Consejos Superiores de Educación y de Cultura”, y, en cuestiones políticas, no duda en argumentar que Vives sería claramente “partidario de un *Estado fuerte*”²⁸.

A través de Vives se venía definiendo toda una clase intelectual en formación una nueva manera de ser filósofo. Este se convierte ahora, desde luego, en una especie de ideólogo del régimen.

De modo parecido a Puigdollers, el franciscano Juan Bautista Gomis, en su *Luis Vives, forma de la Hispanidad*, afirmó que Vives era el más preclaro ejemplo del intelectual cristiano, dotado de una fe indiscutible, y en el que: “están reconcentradas todas las esencias generosas de la *Hispanidad*, que cada español debe asimilarse, entrenandose las y,

²³ Puigdollers, 1940: 9.

²⁴ *Ibidem*, p. 10

²⁵ *Ibidem*, p. 12.

²⁶ *Ibidem*, p. 13.

²⁷ *Ibidem*, p. 19.

²⁸ *Ibidem*, p. 214.

sobre todo, debe aduenarse de ellas, fecundandose el Estado, la Nación y la Patria”²⁹. Consecuentemente, toda su filosofía, entendida cristianamente, habría podido servir a la nación y tenía que ser enseñada en las escuelas y en la Universidad, porqué:

Felicísimo, en efecto, será el Pueblo español, si aprovecha la coyuntura presente y providencial, para seguir los cauces abiertos por Luis Vives en el campo de la ciencia política, que conducen las aguas sociales al mar de la felicidad; felicísimo, si se deja moldear en el troquel ideológico de su hijo preclaro³⁰.

Gomis utiliza en este caso otro tratado de Vives, *De communione Rerum*, para actualizar su pensamiento y etiquetarlo de anticomunista y antimarxista, los marxistas eran de hecho “conocidos y flagelados en su libro”³¹. No se trata de una actualización aislada del pensamiento político de Vives. Al contrario, se trata de un auténtico *topos* que se originó a partir del libro del profesor de derecho de la Universidad de Valencia Wenceslao Gonzalez Oliveros³². Su texto, titulado significativamente *Humanismo frente a comunismo*³³, cualifica la obra de Vives como la “La primera monografía anticomunista publicada en el mundo, obra de un pensador español”³⁴. Vives sería el representante de una: “¡Vocación singular de nuestra Patria, siempre en la vanguardia histórica de las letras y las armas para detener – en los umbrales mismos de la tierra y el espíritu cristiano occidental – el temeroso ataque de la Bestia!”³⁵.

Muchas otras destacadas figuras intelectuales de la época participaron en este intenso debate. Para las finalidades de este artículo solo cabe destacar en esta ocasión un último escrito, del franciscano Rafael Alventosa. Su alabanza de Vives constituye un pretexto para definir los rasgos principales de la nueva Universidad. Esta, según Alventosa, habría tenido que seguir exactamente el modelo de Vives, es decir poner en primer plano la importancia de la sabiduría cristiana en la búsqueda de la verdad a través de la fe y no a través del libre albedrío. De hecho, la referencia a Vives le sirve a Alventosa para justificar la censura dentro de la Universidad:

²⁹ Gomis Casanova (1941), *Luis Vives, forma de la Hispanidad*, Valencia, Hijo de Vives Mora, 2.

³⁰ *Ibidem*, p. 20.

³¹ *Ibidem*, p. 21.

³² Gonzalez Oliveros (1890-1965), fue catedrático de filosofía del derecho antes en Salamanca y, a partir de 1940, en la Universidad Central de Madrid. En esta Universidad permanecerá hasta su jubilación en 1960. Fue miembro de la Falange Española y, durante su larga carrera profesional, obtuvo varios reconocimientos y premios, entre los cuales la muy representativa Gran Cruz del Orden civil de Alfonso X El Sabio. Véase en particular AGA 21/20356; y Miguel-Motta (2012: 473-475), *Por el imperio hacia Dios bajo el mando del Caudillo: profesores de la Facultad de Derecho de Salamanca durante el primer franquismo*, in De Dios e E.Torrijano, (ed.), *Cultura, política y práctica del Derecho. Juristas de Salamanca, siglos XV-XX*, Salamanca, 2012, pp. 473-475.

³³ Juan Luis Vives, (A cura di G. Oliveros), *Humanismo frente a Comunismo*, Imprenta Luis Calderon, Valladolid, 1937.

³⁴ *Ibidem*, p.3.

³⁵ *Ibidem*, p. 10.

Para el joven, en edad universitaria, difícil tarea sería la labor de juzgar con acierto lo bueno y lo malo de cada libro, y así que Vives para ellos ofrece una más segura norma, la del maestro. Desea que le preceda en el camino persona instruída e íntegra en quien se confie como en caudillo que lo aleje de los peligros, ya sin darle noticia de ellos, ya diciendo claramente, a quienes así convenga, cuál es el mal que se halla ocultar, permitiendo a cada cual sólo aquello que le sea ventajoso, teniendo bien conocida la capacidad de cada uno de los que van bajo su dirección³⁶.

De Vives, a partir en particular de 1940, se hizo desde luego un uso totalmente instrumental, finalizado a delinear los rasgos principales y las características básicas del intelectual y del humanismo del Nuevo Estado, y sin duda alguna la Universidad era el mejor instrumento para constuir y propagar esta nueva forma de cultura.

4. Vives en Ortega

Mientras que esto estaba pasando en España, Ortega desde más de un año se econtraba en exilio en Argentina. Tenía informaciones aproximativas de su país. Al mismo tiempo sin embargo se demostraba muy interesado en intentar comprender la dirección que, después del cambio institucional que habiá sufrido, estaba tomando la cultura y la política nacional. Escribe en una carta a Azcárate:

De España no sabemos aquí nada [...] en estos últimos seis meses, es decir desde que comienza la vida-después-de-la-guerra se expresan [mis amigos] con infinitamente más cautela. [...] Pasa, después de todo, lo que tiene que pasar, a saber, que pasará bastante en estabilizarse suficientemente la vida, en reconstruirse la unidad efectiva del mando, el poder normal del Estado³⁷.

Ortega empieza en seguida a informarse, y ya pocos días después se ha enterado de que: "Se va a publicar una revista de tono elevado de que será director Sánchez Mazaz, subdirector Marichalar y secretario Maravall"³⁸. Se trata del anteproyecto de la revista *Escorial*. De este como de otros proyectos culturales Ortega es informado por Fernando Vela. No solo recibe informaciones acerca de las novedades culturales españolas sino que al mismo tiempo se le ofrece la posibilidad de colaborar directamente o indirectamente en ellas. Antonio Maravall, en el més de noviembre 1940, escribe a Ortega una carta en la que invita al filósofo a publicar su tratado de sociología para que esto pudiera orientar los intelectuales y profesores de derecho en sentar las bases del Nuevo Estado³⁹. La creciente comunicación que comenzó a partir de 1940 determinó una creciente conciencia por parte de Ortega de la agenda intelectual y política española, y con ella un aumento de la voluntad

³⁶ Alventosa García, 1940: 47. *La Universidad*, Valencia, RAG, 1940, p. 47.

³⁷ Véase *Archivo Ortega y Gasset*, CD-A/67. Carta de Ortega a Azcárate, Buenos Aires, 20 Marzo 1940.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Véase *Archivo Ortega y Gasset*, C. 67/9 Carta de Maravall a Ortega, Madrid, 12 Noviembre 1940.

y de la ilusión de poder nuevamente intervenir de modo directo en ella. Consecuentemente se produjo también un cambio substancial en el contenido mismo de su filosofía, en la elección de los asuntos más relevantes. En Septiembre 1940 escribe una carta, de nuevo a Azcárate, informándole de que le gustaría mucho escribir, dadas las circunstancias en las que se encuentra la sociedad, de: “sociedad, uso, costumbre, opinión pública, vigencia colectiva, derecho, Estado, Nación”⁴⁰.

La primera ocasión pública que se ofreció a Ortega para tomar la palabra en un contexto oficial se le ofreció justo con motivo de la celebración del centenario de la muerte de Vives. El 12 de Noviembre 1940 es invitado por el Instituto de Cultura Española de Buenos Aires, regido por su ex doctorando Eugenio Montes, a dar una conferencia⁴¹. ¿Cuál es la imagen del intelectual y del filósofo que según Ortega se puede derivar a partir de la persona de Vives? Sin duda alguna, también para Ortega Vives representa un modelo intelectual, sin embargo por razones radicalmente opuestas a las que defendía la clase intelectual franquista. Según Ortega, Vives es un verdadero filósofo en cuanto cuestiona críticamente los principios que rigen la sociedad, los prejuicios que el tiempo y las circunstancias le ponen enfrente. En particular, la ejemplaridad de Vives se demuestra en relación con tres distintos niveles: antropológico, histórico y cultural.

Vives es considerado en primer lugar como un hombre ejemplar por Ortega en cuanto capaz de encontrar en la mundanidad, no en la trascendencia, un sentido a su vida, al drama personal que es su vocación⁴². Al mismo tiempo, desde el punto de vista histórico, según Ortega Vives constituiría un valioso ejemplo en cuanto permitiría darnos cuenta de como el intelectual tenga que vivir muy a menudo en épocas de cambio repentino y decisivo, en etapas de cambios estructurales a nivel institucional, de creencias y valores. Son estos, claramente, cambios que parecen ser muy parecidos a los que el mismo Ortega y su generación estaban viviendo en aquel entonces⁴³.

En fin, Vives es un ejemplo en relación con la cuestión cultural, en cuanto vive en un momento de profunda precariedad de las creencias de su época. Su cristianismo, muy elogiado por el *establishment* franquista, es según Ortega un cristianismo lleno de dudas y

⁴⁰ Véase *Archivo Ortega y Gasset*, CD-A/69. Carta de Ortega a Azcárate, Buenos Aires, 29 Septiembre 1940.

⁴¹ *La Institución Cultural Española celebra a Vives y a Saavedra Fajardo*, in *La Nación*, 13-XI-1940, in AOG, PB-232/29.

⁴² “La vida consiste en un combate fiero – por muy pacífico de gestos que a veces parezca – entre ese yo que es un perfil de aspiraciones y de anhelos, de proyectos, y el mundo, sobre todo el mundo social en derredor” (OC, IX: 445-446).

⁴³ “Por fortuna o por desgracia hablo delante de hombres que, como yo, han asistido a un cambio tan súbito y tan radical de la figura en que la vida colectiva, el sistema de los usos intelectuales, morales, económicos, políticos y estéticos consiste, que no será necesario encarecerles hasta qué punto la historia es eso: cambio” (OC, IX: 447).

no tan fácilmente categorizable: “En el café o en el diario – escribe Ortega – se presumirá haber dicho algo estricto cuando se ha dicho de alguien que es cristiano, pero en verdad, no se ha hecho más que usar una palabra equívoca que significa innumerables cosas” (OC, IX: 453).

Ortega pone en duda la atemporalidad de la religión cristiana y de sus dogmas, y en vez de ver en Vives un defensor de la ortodoxia pone este último entre los seguidores de Erasmo, sinónimo, en el vocabulario franquista, de la heterodoxia religiosa y política. Además, la misma *devotio moderna* de Vives, según Ortega, sería la demostración de una evidente predilección hacia la vida intramundana más bien que hacia la vida de tipo religioso. En contra de la *militia christi* de Ignacio de Loyola – y aparece aquí una clara alusión al rol preminente del Opus Dei en la organización de la cultura y de la Universidad de la época – el humanista valenciano estaría al contrario interesado en una forma de cultura distinta, una cultura antropocéntrica: la *cultura animi* (OC, IX: 460-465).

Por lo que pertenece a su actitud intelectual, Ortega ve en Vives el símbolo del filósofo que actúa “*sine querella*” (OC, IX: 467), es decir sin voluntad de luchar en los asuntos con violencia y frenesí. Su misión en tiempos de confusión consistía en intentar seguir siendo un *intelectual super partes*, empeñado en buscar un sentido a una cultura que se había perdido o gravemente dañado⁴⁴.

Después de esta conferencia Ortega publicó también unos artículos acerca de Vives en *La Nación* de Buenos Aires. En esta ocasión reiteró sus tesis, añadiendo además una crítica a la política entendida como mera ideologización y mera banalización de las ideas del intelectual. En particular, Ortega distinguía entre el verdadero empeño intelectual y la labor propagandística, afirmando que esta última pertenecía sólo al campo de la política y no a lo de la verdadera filosofía, y por lo tanto tenía que estar radicalmente separada del mundo universitario. Se trata desde luego de una distinción entre falso y verdadero intelectual, que es claramente muy vinculada al contexto español de aquel entonces, y al mismo tiempo al contexto internacional. De hecho cabe destacar que si es verdad que Ortega fue crítico en relación con la política cultural franquista lo fue también en relación con la política internacional hacia España. Por eso intentó defender su país de los ataques de la prensa extranjera en repetidas ocasiones a lo largo de su exilio. Se trata de un comportamiento ambiguo, que en resumidas cuentas revela la voluntad de Ortega de

⁴⁴ “Una nueva e intacta tarea ve antes sí: ciencia vigorosa y empírica, técnicas sociales – política, educación, organización del pauperismo –; en suma, un estudio positivo de lo humano – individual y colectivo –, una antropología” (OC, IX:470)

volver a tener un papel destacado dentro de la academia española, parecido a lo que tenía antes de la guerra civil.

En otras palabras, Ortega demuestra que no comparte nada del régimen intelectual interno al franquismo, y en particular que no comparte el rol subalterno que se le atribuye al intelectual como simple funcionario del poder político, la falta total de independencia y autonomía de la universidad, la defensa del cristianismo como religión de Estado. En resumidas cuentas, no comparte nada de una enseñanza dogmática y instrumental. Para él, el intelectual había que ser un individuo radicalmente distinto en su actitud frente al poder social. Según Ortega:

El mundo con que el Intelectual se encuentra le parece estar ahí precisamente para ponerlo en cuestión. [...] A primera vista parece que es un destructor y se le ve siempre con visceras de cosas entre las manos, como un matarife. Pero es todo lo contrario. El Intelectual no puede, aunque quiera, ser egoísta respecto a las cosas. *Se hace cuestión de ellas.* Y esto es el síntoma máximo del amor (OC, IX: 628).

5. Conclusiones

A pesar de esta actitud crítica de Ortega frente al poder, durante su exilio el filósofo mantuvo una sustancial neutralidad. Por cierto Ortega no actúa como un héroe durante este período de su vida, no se porta como un Sócrates frente al poder. En parte porque no tiene la seguridad, que al revés tenía el ateniense, de enfrentarse con un poder injusto, en parte porque todavía sigue en la convicción que lo que ha sido establecido una vez puede en futuro cambiar, que nada es inmutable. Pero esto no quiere decir que el filósofo acepte sin más la nueva realidad política e intelectual española. Al contrario, es exactamente a través del cultivo de las humanidades que, según Ortega, se dan las premisas necesarias para lograr este cambio y por esta razón decidió seguir luchando para su cultivo. Sin embargo es evidente al mismo tiempo como el sentido mismo del término “humanidad” esté de hecho constantemente sujeto a los cambios políticos, culturales y sociales de cada época, de distintos regímenes dominantes. A partir del análisis de la postura orteguiana en relación con el papel del filósofo en la sociedad es posible afirmar que, sin duda alguna, los cambios estructurales a nivel político afectan grandemente la meditación intelectual: por un lado determinando el nacimiento y el desarrollo de nuevas ideología, por otro produciendo fenómenos de resistencia más o menos pasiva al cambio.

Tanto en su relación hacia el exterior como en su dinámica interna, la institución académica reproduce relaciones sociales y política⁴⁵. En ella, desde luego, tiene lugar una evidente dualidad entre la creación de un saber neutral y objetivo, y la voluntad ejercer

⁴⁵ Véase Bourdieu (1975 y 1971).

una hegemonía cultural, de transmitir determinados valores. Este dualismo se resuelve en la creación de comunidad de discurso más o menos cerrada cuyos procesos de formación y consolidación se basan en esta relación dual⁴⁶. El ámbito del Político y de la Universidad acaban por lo tanto flanqueados, y esto pone en peligro la autonomía tanto de una como de la otra parte, y a veces una de las dos prevalece sobre la otra. Donde la Universidad, como sostenía el primer ministro de la educación franquista Sáinz Rodríguez, “no puede ser neutral en el orden de las ideas”, hay una clara interferencia que determina efectos muy perniciosos. Estos se produjeron, sin duda alguna, en el caso de la época franquista, donde una entera clase intelectual recién formada se empeñó en definir un ideal normativo muy rígido que tenía que ser perseguido de manera extremadamente ortodoxa y hegemónica. Pero, en una cierta medida, se trata de una condición de mutuo influjo entre academia, política e ideologías dominantes que se repite a lo largo del tiempo de forma recurrente en el campo de las humanidades. La constante reflexión acerca de la naturaleza y de la función social de las humanidades que tiene lugar dentro de la Universidad siempre tiene una relación muy estrecha con una determinada concepción de la misma y, sobretudo, con la concreta situación de la institución universitaria en relación con su tiempo.

Muchos de los escritos orteguianos anteriores a la guerra civil no habrían sido posibles sin el respaldo de unas instituciones que estaban intentando ejercer un papel dominante dentro de la cultura universitaria española de aquel entonces: su gran difusión y relevancia no se relacionan solo con las ideas que en estos escritos se detallan, sino también con la gran importancia que ellos tuvieron dentro del contexto histórico y cultural en el que se transmitieron. Lo mismo se puede decir de sus escritos posteriores, cuya relación con el entorno español y, más adelante, con la nueva condición de la educación global después de la segunda posguerra, determinará por un lado un total rechazo y por otro una muy positiva acogida. Esto no se debe al hecho de que Ortega hablase de manera distinta a los dos auditorios, sino a la distinta manera en la que se consideraban esas mismas ideas por parte de estos. Distinto era el ideal de humanidad planteado dentro de la Universidad y vigente en los diferentes contextos sociales. A partir de estas consideraciones se puede comprender cómo el caso de Ortega ofrezca claramente la posibilidad de reflexionar profundamente acerca del papel del filósofo dentro de la sociedad y del mundo académico. De hecho, la filosofía sigue siendo, en el campo de las humanidades, la disciplina que más se hace constantemente cuestión del sentido de su misma actividad, de su método y también de su finalidad.

⁴⁶ Véase Angermuller (2013). Muy interesantes también los estudios de Collins (1979 y 1998).

Por esta razón es sin duda muy provechoso leer los textos de Ortega y tomar en consideración también los paratextos que los rodean. En otras palabras, analizar de forma completa tanto cronológicamente como metodológicamente la preocupación de Ortega en relación con la cuestión universitaria, abriendo el escenario a la relación entre la filosofía y su entorno. Desde esta perspectiva se descubren aspectos inéditos de su reflexión, que permiten poner en dudas algunas premisas de nuestro quehacer filosófico que quizás a veces damos por descontadas. La pureza de la filosofía y de las humanidades, y su carácter abstracto, no es más que un mito risible. Por esta razón, limitar la preocupación educativa de Ortega a un único o a pocos libros constituye una metodología inadecuada. Al contrario, es desde luego necesario recordar y tomar en cuenta que cada sistema de conocimiento se produce dentro de una dinámica de lucha de intereses muy compleja. Sin considerar este aspecto se produce una falta de confrontación auténtica con los problemas relevantes, tal vez muchos más interesantes y actuales a pesar de su aparente inactualidad.

Bibliografía

- Abellán, J.L. (2000): *Ortega y los orígenes de la transición democrática*, Madrid, Espasa Calpe.
- Almeida Amoedo, M. (2002): *José Ortega y Gasset: A aventura filosófica da educação*, Lisboa, Universidade de Evora.
- Alventosa García, R. (1940): *La Universidad*, Valencia, RAG.
- Angermuller, J. (2013): "How to become an academic philosopher. Academic discourse as a multileveled positioning practice", *Sociología Histórica*, 2, 263-289.
- Bornmann, L., de Moya Anegón, F. y Leydesdorff, L. (2010): "Do Scientific Advancements Lean on the Shoulders of Giants? A Bibliometric Investigation of the Ortega Hypothesis", *PLoS ONE*, 5 (10).
- Bourdieu, P. (1971): "Champ du pouvoir, champ intellectuel et habitus de classe", *Scolies*, 1, 7-26.
- Bourdieu, P. (1975): "La spécificité du champ scientifique et les conditions sociales du progrès de la raison", *Sociologie et Sociétés*, 7 (1), 91-118.
- Cacho Viu, V. (2000): *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Cambi, F., Bugliani, A. y Mariani, A. (2007): *Ortega y Gasset e la Bildung*, Milano, Unicopli.
- Canales Serrano, F., y Gómez Rodríguez, A. (2015): *La larga noche de la educación española. El sistema educativo español en la posguerra*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Casado, Á (2001): "Ortega y la educación: perfiles de una trayectoria", *Revista española de pedagogía*, LIX, 220, 385-401.
- Cole, J. y Cole, S. (1972): "The Ortega Hypothesis", *Science. New Series*, 178, 4059, 368-375.
- Collins, R. (1979): *The Credential Society: An Historical Sociology of Education and Stratification*, New York, Academic Press.
- Collins, R. (1998): *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*, Belknap, Harvard University Press.
- Costa Delgado, J. (2015): "El ethos universitario en los filósofos de la generación del 14", *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, 52, 245-265.

- De Bellis, N. (2009): *Bibliometrics and citation analysis: from the Science Citation Index to Cybermetrics*, Lanham, Scarecrow Press.
- Delgado Idarreta, J.M. (ed.), (2006): *Propaganda y medios de comunicación en el primer franquismo (1936-1959)*, Logroño, Universidad de la Rioja.
- Elorza, A. (2002): *La razón y la sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset*, Barcelona, Anagrama.
- Ferrary, A. (1993): *El franquismo: minorías políticas y conflictos ideológicos (1936-1956)*, Pamplona, EUNSA.
- García Morente, M. (1996): *Obras Completas*, Barcelona, Anthropos.
- García Nuño, A. (2014): *El carácter salvífico de la cultura en Ortega y Gasset. 1907-1914*, Madrid, Ediciones San Dámaso.
- Gomis Casanova, J. B. (1941): *Luis Vives, forma de la Hispanidad*, Valencia, Hijo de Vives Mora.
- Gracia, J. (2014): *Ortega y Gasset*, Madrid, Taurus.
- López Bausela, J. R. (2011): *La contrarrevolución pedagógica en el franquismo de guerra. El proyecyo político de Pedro Sainz Rodríguez*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Marín Eced, T. (1987): "La pedagogía europea importada por los becados de la JAE (1907-1936)", *Historia de la Educación. Revista Interuniversitaria*, 6, 261-278.
- Miguel-Motta, J. (2012): "Por el imperio hacia Dios bajo el mando del Caudillo: profesores de la Facultad de Derecho de Salamanca durante el primer franquismo", en Torijano, E. (ed.), *Cultura, política y práctica del Derecho. Juristas de Salamanca, siglos XV-XX*, Salamanca, Universidad de Salamanca.
- Monfort Prades, J. M. (2011): *La cultura en Ortega: ámbito en el que se realiza la vida humana*, Tesis Doctoral, Madrid, UNED.
- Morán, G. (1998): *El Maestro en el Erial: Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*, Barcelona, Tusquets.
- Moreno Pestaña, J. L. (2013): *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la guerra civil*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Ortega y Gasset, J. (2004-2010): *Obras Completas*, Madrid, Taurus.
- Otero Carvajal, L. E. y López Sánchez, J. M., (2012): *La lucha por la modernidad. Las ciencias naturales y la Junta para ampliación de estudios*, Madrid, CSIC.
- Puigdollers, M. (1940): *La filosofía española de Juan Luis Vives*, Barcelona-Madrid-Buenos Aires-Rio de Janeiro, Labor.
- Sánchez de Andrés, L. (2010): "La Junta para ampliación de estudios dentro del proyecto institucionista de Francisco Giner de los Ríos y Manuel Cossío", en Sánchez Ron, J.M. y García-Velasco, J. (eds.), *100 JAE. La Junta para ampliación de Estudios e investigaciones científicas en su centenario*, Tomo I, Madrid, CSIC, pp. 49-93.
- Szàva-Kováts, E. (2004): "The false 'Ortega Hypothesis': a literature science case study", *Journal of Information Science*, 30, 496-508.
- Taberner del Río, S.M. (1993): *Filosofía y educación en Ortega y Gasset*, Salamanca, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca.

El fundamento ético-filosófico de la educación

Javier Gracia Calandín

Introducción: necesidad de (volver a) preguntarse cuál es el fundamento de la educación

Nos encontramos actualmente en un tiempo de enorme incertidumbre política, que ineludiblemente afecta también al ámbito educativo. Momento en el que vuelve a resurgir con vigor debates acerca de cuáles son las mejores políticas educativas. Tal vez por ello resulta apremiante volver a plantear viejas preguntas tales como: ¿hacia dónde va la educación?, o ¿qué tipo de educación queremos?, o de modo más fundamental, ¿cuál ha de ser el objetivo de la educación? Este es el propósito de este trabajo, a saber, poner de manifiesto no solo cuál es sino cuál *ha de ser* el objetivo de la educación.

Encontramos numerosos trabajos sobre el estado de la educación actual en nuestro país. Algunos de ellos estudios acerca de los resultados obtenidos de pruebas diagnósticas que se realizan a nivel internacional, como por ejemplo el informe PISA. La mayor parte de dichos estudios tienen un enfoque descriptivo y cuantitativo. Es muy ilustrativo que cuando se habla de “fracaso escolar” explícita o implícitamente se alude al porcentaje de alumnos que no acaban la Enseñanza Secundaria Obligatoria (ESO). Pero es insólito encontrar estudios que analicen a fondo los valores o principios que promueve el sistema educativo y que ofrezcan una fundamentación de éstos.

Considero que es tarea de la filosofía analizar cuál es y ha de ser el fundamento de la educación aduciendo argumentos y razones que avalen la tesis defendida. En las siguientes líneas voy a dedicarme a esta tarea que considero apremiante dada la actual coyuntura en políticas educativas. Entre tanta polémica y diálogo truncado entre sectores políticos divergentes, volver al fondo de la cuestión de la mano de la filosofía tal vez pueda contribuir a arrojar luz y a orientar el quehacer educativo.

1. El fin de la educación según la LOMCE

La primera frase del anteproyecto de ley orgánica para la mejora de la calidad educativa (LOMCE) era “la educación es el motor de la economía”. Esta frase tan

controvertida junto con otras no menos polémicas fueron eliminadas en la versión final de la LOMCE, pero conviene que nos preguntemos si en el fondo, en el espíritu de dicha ley no hay latente una visión marcadamente economicista de la educación. ¿Debe la educación regirse por los patrones de la economía y quedar a su merced? Tal vez desde esta perspectiva se puedan justificar fácilmente los recortes en educación por motivos económicos y de aquellos que sólo ven en la educación un instrumento al servicio del mercado laboral. Pero hemos de aceptar este tipo de justificaciones como justas o adecuadas.

Cuando en la LOMCE se defiende la necesidad de la adquisición de las competencias basándose en el ET del Consejo Europeo, es sintomático que se incide en la necesidad de que éstas sean condición indispensable para que “los individuos alcancen el pleno desarrollo personal, social y profesional que se ajuste a las demandas de un mundo globalizado y que haga posible el desarrollo económico, vinculado al conocimiento” (BOE, 2015a). Más si cabe en alusión a la Estrategia Europea 2020 se incide en que el fin de recoger las competencias claves ha de ser “reducir el abandono escolar y garantizar las competencias requeridas para proseguir la formación y el acceso al mercado laboral”. Ante lo cual cabe preguntarse, ¿es el fin prioritario de la educación preparar a las personas para el mercado laboral?, ¿no hay aquí, tras la terminología de “competencias” tal y como es empleada, cierta concepción mercantilista de la educación?

Desde luego que no es nuevo el debate en torno a si la educación ha de estar enfocada hacia la formación profesional o hacia la formación humana. Y tal vez tengan buena parte de razón aquellos que se distancia de las dicotomías y buscan dar con el equilibrio (Pring, 2003). Pero a mi modo de ver es necesario determinar si el fundamento de la educación viene determinado por la economía que busca el crecimiento económico o más bien cabe apostar por otra forma de crecimiento consistente en el desarrollo personal, para lo cual creo que es insoslayable la ética.¹

2. ¿Formación humana versus formación profesional?

Tradicionalmente se ha planteado una polémica en el modo de entender la educación y los fines de la actividad educativa. Por una parte, estaría la llamada “educación liberal”, que asentada en la tradición liberal y los valores que ella encarna no persigue sino la

¹ Resulta especialmente pertinente distinguir el desarrollo humano del mero crecimiento económico para no incurrir en la instrumentalización de la educación en vistas a los intereses del mercado. A mi juicio lo es porque la economía tampoco es ajena a la ética y es posible hablar de economía ética en la medida que el fin de esta es a su vez el pleno desarrollo de las personas en términos de libertad personal (Conill, 2004).

formación de personas cultas y capaces. Por otra parte, la formación profesional se centraría en la utilidad social de la educación en tanto que prepara eficazmente para el ejercicio de una profesión. Partidarios de una u otra posición protagonizaron un enconado debate en el siglo XIX, por ejemplo en el contexto anglosajón (Copleston, 1810).²

A mi juicio lo singular de la educación respecto a la “instrucción” o la mera “enseñanza” es que introduce variables éticas que inciden en la dimensión ética del carácter y de la personalidad de los sujetos. Por eso estaría bien que no se confundiese la educación con una mera instrucción porque la instrucción se refiere a un conocimiento técnico y en este sentido lleva implicadas connotaciones de neutralidad. Pero hay que recordar que esta neutralidad solo es parcial pues es sabido que aquellos que imponen la racionalidad científico-técnica como la única posible y hegemónica están haciendo ideología y negando la posibilidad de entender la racionalidad en términos morales donde las personas no son consideradas objetos sino auténticos sujetos de valoración, valiosos por sí mismos (Habermas, 1984). La pregunta que desde la educación cabe hacerse es, ¿basta con ser técnicamente competentes o es necesario un saber también que nos oriente acerca de cómo encaminar dichos conocimientos instrumentales en base a los valores que pensamos que son irrenunciables?

A mi juicio, la educación no puede renunciar a la dimensión ética de orientar las acciones y los comportamientos de las personas y por eso no se reduce a una instrucción. De hecho en terminología actual las “competencias” constituyen el “concepto vertebrador de la educación”. En él no solo se consideran las habilidades técnicas ni tampoco los conocimientos más o menos teóricos sino la “combinación de habilidades prácticas, conocimientos, motivación, valores éticos, actitudes, emociones y otros componentes sociales y de comportamiento que se movilizan conjuntamente para logara una acción eficaz” (Orden ECD/65/2015, de 21 de enero: 6986). De esta concepción del concepto de competencia basada también en las Recomendaciones 2006/962/EC del Parlamento Europeo y del Consejo del 18 de diciembre de 2006, cabe destacar el “tercer componente que tiene una gran influencia social y cultural, y que implica un conjunto de actitudes y valores (saber ser)”.

² También es clásica la distinción en la tradición germana entre *Bildung* (formación humana) y *Ausbildung* (especialización profesional) para subrayar cuál es el fin último innegociable que justifica la educación. Véase el prolijo estudio de Vierhaus, (1972) donde desentraña la *Bildung* como “concepto pedagógico” vinculándolo al de *Erziehung* (educación) al menos desde 1770 en plena ilustración. Todo lo cual nos llevaría a profundizar en autores como Herder, Goethe o Humboldt (Vierhaus, 1972: 512-521). El concepto ciceroniano de “cultura” es a esta sazón el principal referente de la formación humana lo cual expresa el quehacer más singular y propio de la filosofía (Gracia, 2012).

La educación no puede renunciar a su cometido de “desarrollar o perfeccionar las facultades intelectuales y morales del niño o del joven por medio de preceptos, ejercicios o ejemplos” (segunda acepción definición “educación” del Diccionario RAE). Por eso, a mi juicio, en la educación no basta con ser técnicamente capaces sino que se ha de ser éticamente exigentes. Y si esto es verdad respecto a las formaciones más profesionales tal y como muestra la demanda creciente de las diferentes éticas aplicadas a cada una de las profesiones (Cortina y García-Marzá, 2003; Hortal, 2002), tanto más lo será respecto a aquella formación que abarca la Educación primaria (obligatoria) y la Educación Secundaria Obligatoria.

3. Concepto normativo y no meramente descriptivo de educación

Tal como sostiene Pring es necesario distinguir entre el sentido descriptivo y el evaluativo de educación. Mientras que descriptivamente lo que interesa es el lugar en el que se estudió o la universidad que certificó los estudios, el sentido evaluativo se centra en cómo llegar a ser una mejor persona y una “persona educada” (Pring, 2014: 256). Sin embargo, continúa Pring, esta cuestión más fundamental es rara vez abordada en las llamadas “reformas educativas”. Y a tenor de lo expuesto previamente en la LOMCE, más bien parece que la prioridad está en ver cómo el sistema educativo se adapta a las demandas del mercado con técnicas más o menos novedosas que no en incidir en qué tipo de valores son los que están en juego.

A mi juicio, empero, es fundamental volver a plantearse cuáles son los valores que sostienen el quehacer educativo y que deben orientar el proceso de aprendizaje, porque la educación es inevitablemente valorativa y querer “negar los valores sería renegar de la condición humana y aniquilar el valor significaría suprimir la posibilidad de la educación misma” (García Aretio, Ruiz Corbella y García Blanco, 2009: 190). Aunque no puedo detenerme en este aspecto la ética cívica en clave hermenéutica ofrece un buen análisis y es capaz de determinar cuáles son estos valores que han de servir de fundamento a toda educación (Gracia y Gozávez, en prensa).³

A esta sazón, creo que es muy iluminador volver el foco de atención sobre la Constitución Española donde literalmente se dice, “[l]a educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana en el respeto a los principios democráticos y a

³ Dichos valores sería, el valor de la libertad significativa, el valor de la responsabilidad convencida, el valor de la igualdad complementado con la diferencia, el valor de la solidaridad (con los más desfavorecidos), el valor del respeto (tolerancia activa) a partir del reconocimiento recíproco. Todos los cuales confluyen en el valor de la justicia en la búsqueda del pleno desarrollo de la personalidad

los derechos y libertades fundamentales” (Artículo 27 Constitución española). El texto está copiado prácticamente de la célebre Declaración Universal de los Derechos Humanos.⁴

A este respecto, no creo que haya que añadir nada, pero tampoco restar un ápice a lo que ahí queda dicho. Más bien, creo que para llevar a término ese “pleno desarrollo de la personalidad” que sería una cuestión de máximos (“pleno”) es fundamental que se consideren unos mínimos o fundamentos sobre los cuales se ha de llevar a cabo dicho desarrollo. Es por ello que la ética en términos de filosofía moral, es decir, la ética en su sentido normativo no puede soslayar el cometido en el quehacer educativo.

Conclusión

Al término de esta reflexión hemos planteado la pertinencia de volverse a plantear la pregunta acerca del fundamento de la actividad educativa dado el actual contexto de incertidumbre política y la utilización capciosa y electoralista de los planes educativos. Hemos explorado el concepto de competencia como el eje vertebrador de la educación y ahondado en el protagonismo que en él efectivamente tienen los valores éticos. También hemos rastreado las deficiencias que la LOMCE presenta en cuanto a la clarificación del fin que ha de perseguir la educación y la ambigüedad de vincular la educación con los objetivos del mercado laboral. Pensamos que no está bien fundamentada una educación que se deja guiar por los intereses del libre mercado. En este sentido hemos denunciado una utilización economicista de la educación a la vez que hemos reivindicado la formación humana como su objetivo primordial. Por eso lejos de renunciar a la formación profesional, nuestra conclusión es que no basta con ser técnicamente competentes sino que hace falta también ser éticamente exigentes.

Nuestra conclusión es que hay que atender a los valores de la llamada ética cívica como base o fundamento de la educación. Pues no se trata de marcar las pautas acerca de cómo los alumnos o profesores deberían valorar los ideales de vida felicitante o orientar directamente acerca de qué forma de vida han de perseguir. A mi juicio, ello sería incurrir en una forma indebida de adoctrinamiento. De lo que más bien se trata es de ahondar en la formación en aquellos valores ético-cívicos que suponen la base y el marco regulativo a partir del cual cada cual ha de desarrollar su propio proyecto de vida felicitante. Sólo así se

⁴ En dicho texto se dice: “La educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad y el fortalecimiento del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales; favorecerá la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos étnicos y religiosos; y promoverá el desarrollo de las actividades de Naciones Unidas para el mantenimiento de la paz” (Artículo 26, Declaración Universal de los Derechos Humanos, ONU, 1948).

entiende que puede fundamentarse adecuadamente el pleno desarrollo de la propia personalidad en intercambio con todos los miembros de la comunidad educativa.

Bibliografía

- Copleston, E. (1810): "A Reply to the calumnies of the Edimburgh Review against Oxford: Containing an account of Studies pursued in that University", *The Edimburg Review* 16 (April-August), 158-186.
- Cortina, A. y García-Marzá, D. (2003): *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Madrid, Tecnos.
- García Aretio, L., Ruiz Corbella, M. y García Blanco, M. (2009): *Claves para la educación. Actores, agentes y escenarios en la sociedad actual*, Madrid, Narcea.
- Gracia, J. (2012): "Recreaciones filosóficas sobre la metáfora ciceroniana de cultura", en Casaban, E. (ed.), *XIX Congrés Valencià de Filosofia*, Valencia, SFPV.
- Gracia, J. (2013): "La educación para la ciudadanía global en clave intercultural", *Diálogo filosófico* 85, 117-137.
- Gracia, J. y Gozalvez, V. (en prensa): "Justificación filosófica en valores éticos y cívicos en la educación formal. Análisis crítico de la LOMCE", *Teoría de la educación*.
- Habermas, J. (1984): *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Tecnos
- Hortal, A. (2002): *Ética general de las profesiones*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (2014): *Real Decreto 1105/2014, de 26 de diciembre, por el que se establece el currículo básico de la Educación Secundaria Obligatoria y del Bachillerato*. BOE-A-2015-37.
- Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (2015): *Orden ECD/65/2015, de 21 de enero, por la que se describen las relaciones entre las competencias, los contenidos y los criterios de evaluación de la educación primaria, la educación secundaria obligatoria y el bachillerato*. BOE-A-2015-738
- Pring, R. (2003): "La polémica sobre los fines de la educación", en María García Amilburu, *Claves de la Filosofía de la educación*, Madrid, Dykinson.
- Pring, R. (2014): "From Disguised Nonsense to Patent Nonsense: Thinking Philosophically", *Revista española de pedagogía* 258 (72), 249-261.
- Vierhaus, R. (1974): "Bildung", en Brunner, O., Conze, W. y Koselleck, R.: *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bände 1, Klett-Cotta, Stuttgart, pp. 508-551.

Neurofilosofía y educación segregada por sexos

Sonia Reverter-Bañón

Introducción

Patricia S. Churchland en 1986 en su libro *Neurophilosophy: toward a unified science of the mind-brain* definió la neurofilosofía como una filosofía sobre el ser humano que se sustenta sobre los pilares sólidos de los conocimientos que vayan aportando las neurociencias.

La filosofía de la educación se preocupa de analizar la educación humana y el modo ideal en el que debemos formarnos (especialmente en las etapas escolares de infantes) para desarrollarnos plenamente como humanos y formar parte de la vida social. El estudio de las variables neurocientíficas en los procesos de enseñanza-aprendizaje forman parte del acervo de conocimiento actual que se utiliza en los análisis de la filosofía de la educación. En este sentido, los hallazgos neurocientíficos sobre esos proceso de enseñanza-aprendizaje serán parte importante de la actual filosofía de la educación al proponer teorías filosóficas para facilitar esos mismos procesos en su éxito hacia el objetivo principal de la educación: la formación plena como humanos insertos en la sociedad que compartimos los seres humanos.

En esta ponencia se propone establecer el estado de la cuestión del viejo debate sobre la conveniencia o no de segregar niños y niñas en las aulas. A su vez se propone actualizar y enriquecer este debate con la mirada desde las neurociencias. Desde un planteamiento crítico se analizan las tesis propuestas desde el estudio del cerebro con la intención de examinar hasta qué punto la propuesta de la segregación sexual en la educación tiene fundamentos neurocientíficos y filosóficos.

1. Definición de los conceptos de neurofilosofía, neurociencias y neuroeducación

Como acabamos de decir la neurofilosofía fue primero definida por Patricia S. Churchland en 1986, en su libro *Neurophilosophy: toward a unified science of the mind-*

brain, como una filosofía sobre el ser humano que se sustenta sobre los pilares sólidos de los conocimientos que vayan aportando las neurociencias. Esta propuesta fue defendida como una concepción eliminativa, en el sentido de que los hallazgos y progresos de las neurociencias acabarían eliminando las explicaciones filosóficas sobre los procesos mentales. Sin embargo, más allá de Patricia Churchland podemos entender que la neurofilosofía puede ser, como nos dice Alicia Rodríguez Serón (2002: 150) “un punto de encuentro fecundo entre filosofía y neurociencias”. Es decir, que puede entenderse la neurofilosofía como un diálogo sin dominio ni subordinación entre la filosofía y las neurociencias. La neurofilosofía, podemos decir con Alfonso Canabal Berlanga (2013: 55), “favorece la unificación del esfuerzo filosófico y científico con el objeto de mejorar la comprensión de la naturaleza humana. Son más constructivas estrategias multidisciplinares de abordaje de la investigación cerebral...”.

Por otra parte la neurociencia se interpreta desde Francisco Mora (2007: 35) como la “ciencia experimental, que con todas las herramientas técnicas disponibles y utilizando el método científico (observación, experimentación, hipótesis...) tiende a explicar cómo funciona el cerebro, particularmente, el cerebro humano”.

Una cuestión de relevancia que, sin embargo, excede los objetivos de este escrito será averiguar cómo entendemos ese punto de encuentro entre la filosofía y las neurociencias en la explicación del funcionamiento del cerebro humano. Es decir, ¿qué orientación tiene la relación entre las dos disciplinas? ¿quién guía el camino?, ¿es una dirección simétrica?, ¿hay una influencia bidireccional y mutua?; es decir, y como pregunta Gazzaniga (2012) en su libro, *¿Quién manda aquí?*. Para un análisis exhaustivo sobre la explicación metodológica de esta relación remito al artículo de Northoff (2004), el cual concluye que la relación entre teorías filosóficas e hipótesis científicas es transdisciplinar, en el sentido de que implican algo más que la mera síntesis y adición de unas hipótesis y otras, lo cual sería más bien interdisciplinar.

Es en esta relación intensa, simétrica y transdisciplinar que nos preguntamos por la relación entre la filosofía de la educación y las neurociencias, y es cuando entramos, a la vez en un nuevo término, utilizado precisamente para referir a ese diálogo; se trata del término neuroeducación¹.

¹ Para una interesante historia de los intentos de establecer puentes entre la investigación del cerebro y la educación remitimos a Theodoridou y Triarhou (2009). En su artículo titulado “Fin-de-Siecle Advances in Neuroeducation: Henry Herbert Donaldson and Reuben Post Halleck” analizan dos intentos previos a la neuroeducación. Por una parte está el intento del neurólogo Herbert Donaldson (1857-1938) con su libro *The Growth of the Brain: A Study of the Nervous System in Relation to Education* (1895); y por otra el del pedagogo Reuben Post Halleck (1859-1936), con su libro *The Education of the Central Nervous System: A Study of Foundations, Especially of Sensory and Motor Training* (1896). Estos autores en sus respectivas obras de finales del siglo XIX

Si bien es un término tan nuevo, amplio y vago como cualquier otro del conjunto de la jerga “neuro”² podemos definirlo dentro de nuestra concepción transdisciplinar que hemos apuntado antes como un campo de encuentro de miradas a la mente, al cerebro y a la educación que plantea un diálogo entre teorías y metodologías (Ansari, De Smedt y Grabner, 2012). El objetivo principal de este encuentro es investigar las bases científicas y pedagógicas del aprendizaje y la educación (Nouri y Mehrmohammadi, 2012) para llegar a un punto transdisciplinar que nos permita aprovechar los conocimientos de las disciplinas convenidas al encuentro.

En este sentido es importante recalcar que al defender un diálogo transdisciplinar precisamente queremos evitar el camino comúnmente aceptado de entender que la neuroeducación ha de trasladar las evidencias neurocientíficas al ámbito educacional con el objetivo de mejorar el aprendizaje del alumnado en la escuela (Crifaci et al., 2015). Es decir, que no entendemos la neuroeducación como una disciplina que está a la espera de revelaciones neurocientíficas comprobadas para que simplemente sean subsumidas en la explicación de cómo se produce el proceso de aprendizaje.

Ello implicaría, no una visión transdisciplinar y en una relación bidireccional, como la que queremos defender, sino una relación de supeditación de la educación a los hallazgos neurocientíficos, que es la que normalmente se mantiene incluso cuando la llamemos “interdisciplinar” (como Patricia M. Greenfield apunta en su revisión de cómo entendemos las relaciones entre cultura y biología. 2002). Esa relación asimétrica es precisamente la relación que supone la concepción de la neurofilosofía expresada por Patricia Churchland (1986). Con el término neuroeducación referimos, por tanto, al conjunto de disciplinas integradas en el programa de investigación mente-cerebro-educación que trabajan en un diálogo transdisciplinar, o en la metáfora propuesta por John Bruer (1997, 2008), creando puentes y no buscando fundamentos.

Como parte de nuestra conclusión a este debate conceptual nos sumamos a la idea de que la neuroeducación debe hacerse preguntas éticas antes de intentar “traducir” los hallazgos científicos a instrucciones educativas (Hardiman et al., 2012).

suponen una especial contribución al debate actual sobre la relación (inter y trans) de las neurociencias y la educación. En ellos se hallan los elementos centrales que operan en el debate actual acerca del género, la neuroplasticidad, naturaleza y crianza, etc.

² Para una interesante y resumida historia del neologismo “neuro” remito al artículo de Fernando Vidal (2008), “Historical Considerations on Brain and Self”.

2. Estado de la cuestión de la educación segregada por sexos o “single sex education”

2.1. Conceptos de sexo y género

El género es reconocido como el principal factor de categorización social de niñas y niños (Camps Bansell y Vidal Rodá, 2015). En general se considera al género como el principal elemento de continuidad de los roles, patriarcales o no, en la educación. Sin embargo, este concepto de género se asimila comúnmente al de sexo, como si fueran coincidentes. Es decir, en los diferentes estudios englobados en el debate sobre la neuroeducación en relación a las diferencias sexuales, se analiza la división de género partiendo de la idea de que es la consecuencia de la dualidad de los sexos. En este sentido falta un acercamiento crítico que precisamente ponga en duda esa linealidad, ya que justamente para hablar de educación en y para la igualdad hay que partir de un trabajo de “deshacer el género” como estructura principal formadora del patriarcado y la desigualdad al imponer los roles culturales y sociales, que son básicamente roles de diferenciación sexual que terminan siendo de desigualdad sexual.

Así pues, es necesario un análisis de la investigación del sexo, en el sentido de explorar si hay una base científica que de sentido a separar los sexos en la educación; y para ello será necesario revisar si hay una diferenciación sexual pre-social en aquellos elementos que intervienen en el aprendizaje escolar. Sabemos que la diferenciación de género (social) de esos elementos es abrumadora (y eso es lo que concluye el experimento de Camps Bansell y Vidal Rodá de 2015; como era de esperar). La cuestión será si esa diferenciación de los géneros que causa desigualdad y que se formula en base a la diferencia sexual puede deshacerse mejor en un entorno de educación segregada o de co-educación. Y esto es lo que la mayoría de estudios no nos contestan.

Para aclarar esta incógnita hemos de volver a la que hemos detectado como la pregunta básica e inicial para responderla, y es la de si desde las neurociencia se puede afirmar que hay una significativa diferenciación en los sexos que marque diferencias en el aprendizaje y que, por tanto indique o sugiera una educación diferenciada para así poder desarrollar mejor el proceso de enseñanza-aprendizaje en su objetivo de educar para poder afrontar mejor la vida humana; es decir, con libertad, igualdad, autonomía y responsabilidad. En suma, si hay una diferenciación de los cerebros por cuestión de sexo que aconseje separar niños y niñas en el entorno educativo (aulas y/o escuelas) para mejor lograr el objetivo de la educación en la escuela.

Para ello hará falta partir de la teoría feminista y el viejo debate sobre los conceptos de sexo y género. Para eludir este debate que en sí mismo es ya un tema arduo y denso tomamos como buenas las apreciaciones y tesis de los posicionamientos de la llamada tercera ola, que se producen a partir de los años 90 dentro de la teoría feminista. Desde estos posicionamientos se entiende que no sólo el género se construye sobre el sexo, sobre la diferencia sexual (que es la tesis principal de la segunda ola en teoría feminista a partir de los años 70); sino que también el sexo hace al género³. Si bien esta tesis parece contraponer la idea determinista de que es la naturaleza la que hace la cultura, la idea no es tan simple. La tesis de referencia que incorporamos no discute que la biología construya cultura, sino que añade que la cultura también construye biología. El marco de explicación de la tesis de que también el género hace el sexo es el que podemos encontrar en el giro interpretativo de corte postestructuralista, según el cual, y aplicado a nuestro caso, la construcción del género va a tener repercusiones muy significativas en la interpretación de cómo entendemos y reproducimos la diferencia sexual.

El debate generado en la teoría feminista respecto a esta cuestión trata de establecer en qué medida lo que en otros momentos del feminismo se ha entendido como “sexo biológico” no es también “sexo construido”, precisamente construido a la par que se construye el género (Butler, 1990). Desde esta visión la “normalidad de los dos sexos” no lo es por ser natural, sino por ser la que la convención de normas sociales y culturales dicta que lo es. De hecho, incluso a veces, como en los casos de intersexualidad, lo normal se antepone a lo natural, e incluso el protocolo médico vela por una normalización que borre lo natural que se visibiliza en el cuerpo (Fausto-Sterling, 2000). Tan construido sería el sistema binario basado en el sistema sexo/género normalizado, como otro sistema que pudiéramos convenir para ser normalizado. Como Dona Haraway (1990) nos explicó, la vida está vinculada necesariamente tanto al sustrato biológico como a los entramados de producción tecnocientífica, y de producción social y cultural. En este sentido, y desde una perspectiva socio-constructiva al estilo de Durkheim, es la simplificación de las diferencias la que permite la categorización dualista. Si bien el dualismo se ejerce principalmente con la función de simplificar muchas veces es el mismo dualismo el que complica el entendimiento de las diferencias.

³ Aunque la mayoría de aportaciones en este sentido se hacen a partir de la década de los 90, inspiradas principalmente por el libro *Gender Trouble* (1990) de Judith Butler hay ya antes algunas consideraciones importantes en este sentido. Podemos citar como las principales a Joan Scott, con su artículo de 1986 “Gender: A Useful Category of Historical Analysis”; y Gayle Rubin, quien fue pionera en este tema al plantearlo ya en 1975 en su artículo “The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex”.

Los conceptos de sexo y género son importantes porque remiten inexorablemente a los conceptos más amplios de biología y cultura. En la bibliografía neurocientífica sobre las diferencias sexuales encontramos un baile conceptual y terminológico que revela por sí mismo la confusión respecto a los conceptos de sexo y género. Así las diferencias de comportamiento entre mujeres y hombres son a veces llamadas “diferencias de sexo” y a veces “diferencias de género” (Kaiser, 2012). Esta indecisión terminológica puede bien reflejar una incerteza más profunda acerca de cómo observar y explicar el origen de las diferencias entre hombres y mujeres. Parece que hay inseguridad y/o desacuerdo respecto a si las diferencias comportamentales entre hombres y mujeres son atribuibles al sexo del cerebro, o al contrario, si esas diferencias en el cerebro son explicables por las diferencias en el comportamiento (Schmitz, 2012).

La cuestión es que si bien es cierto que las diferencias psicológicas y psico-sociales entre los sexos pueden llegar a ser grandes y están bastante bien descritas, las diferencias en el cerebro no son tan evidentes. A la vez, tampoco es obvio ni científicamente reconocido el nexo entre las primeras y las últimas. Es decir, no está científicamente probado que las diferencias psico-sociales sean producto de las diferencias cerebrales entre sexos.

Como la psicóloga estadounidense especialista en desarrollo infantil Lynn Liben ha comentado en repetidas ocasiones (2015, 2016) las diferentes posturas sobre la educación segregada por sexos tienden a mantener diferentes conceptualizaciones sobre el género. Aquellas posturas que están en contra de la segregación tienen una visión más constructivista del género, y lo entienden como algo que emerge en relación al contexto social. Por el contrario, aquellas posturas que defienden la segregación mantienen un posicionamiento más esencializado sobre el género, entendiéndolo como una esencia inherente y diferenciada en sujetos masculinos y femeninos, y de ahí que entiendan el género comprometido y directa y naturalmente relacionado con el sexo.

Pensamos que esta confusión de los conceptos de sexo y género se traslada a todo el cuerpo de conocimiento producido en relación a las tesis de la neuroeducación, especialmente en el caso del debate sobre la educación segregada por sexos y su fundamentación en supuestos avances neurocientíficos. Nuestra propuesta, y a la luz de los avances de la teoría feminista a este respecto, es que los conceptos de sexo y género son inseparables (Kaiser, 2012), que funcionan como una unidad (Fausto-Sterling, 2000; Haraway, 1990), y que por tanto la mejor opción de momento será referirnos a ellos con la fórmula sexo/género. Veamos ahora algunos ejemplos de tal debate.

2.2 Hallazgos neurocientíficos y revisión crítica de los mismos

Podemos decir que ha habido en las últimas décadas de profusión de investigación del cerebro, un interés creciente en demostrar diferencias entre el cerebro de niños y niñas. Y pronto ese interés se ha trasladado al intento de correlacionar esas diferencias con necesidades educativas y aptitudes de aprendizaje diferentes. Sin embargo, tal y como en estudios de meta-análisis sobre esas diferencias se dice (Hyde, 2005) la mayoría de estudios no logran corroborar esa pretendida diferencia en el cerebro. Parece entonces tratarse, como sostiene Eliot (2013), más una hipótesis no demostrada, o incluso una creencia de la ciencia popular, que una tesis demostrada por la ciencia real.

Afirmaciones erróneas

- Tamaño del cuerpo calloso (en núcleo de tejidos que unen los dos hemisferios): la creencia de la ciencia popular dice que es más grande en las adolescentes chicas que en los chicos. Y de ahí algunos científicos, como Michael Gurian et al. en su libro *Boys and Girls learn differently: A guide for teachers and parents* (2011) nos dicen que ello permite la interconectividad entre hemisferios, lo cual se infiere que estaría relacionada en una supuesta capacidad multitarea de las mujeres. Pues bien, y como nos dice Eliot (2013: 365) hay un consenso acerca de la relación del tamaño del cuerpo callosos con el tamaño del cerebro completo, y no con el género.
- Lateralización: hay una creencia en que la función neural de los niños es más lateralizada; es decir, usan el lado derecho o izquierdo del cerebro. Las niñas usan los dos al mismo tiempo. Esta creencia parece estar basada en un estudio de 1995 (Sally & Bennet Shaywitz) que hacía un experimento con 19 chicas y 19 chicos. De tres diferentes tareas lingüísticas que se les asignaba en el experimento en una de ellas los 19 chicos activaron solo el área del lóbulo inferior frontal izquierdo, mientras que las 19 chicas activaron ambos lóbulos frontales, el derecho y el izquierdo. Este experimento tuvo mucha repercusión en los medios de comunicación de masas, quienes sacaron conclusiones que llenaron titulares acerca de la diferencia del cerebro entre mujeres y hombres. Desde 1995 se han llevado a cabo más de dos docenas de experimentos para comparar si hay diferencia en la lateralización en las tareas lingüísticas. El total de sujetos

estudiados ha sido de 1536, y en todos los casos la conclusión es que no podemos hablar de lateralización en los hombres.

A esto acompaña usualmente una lista de errores de intención y de prejuicio:

- Exageración de datos- a veces con experimentos con pocos sujetos se llegan a conclusiones universales. En el libro *The female brain* (2006) su autora, la neuróloga estadounidense Louann Brizendine, concluyó que las mujeres pronuncian 20 mil palabras por día, mientras que los hombres sólo 7 mil. Y no sólo eso, sino que las mujeres hablan más rápido (el estudio fue hecho con 5 niñas y 5 niños).
- Extrapolación de datos- con diferencias físicas mínimas y no corroboradas se extrapolan conductas psicológicas cuyo nexo con lo biológico no está fundamentado.

Vemos ejemplos claros de estas dos prácticas en el análisis crítico que nos hace Eliot (2013) al respecto de las principales diferencias aducidas por los defensores de la educación diferenciada por sexo:

- En audición: según los estudios puede haberla, pero es tan pequeña, que ni siquiera la audiología toma en cuenta el sexo de un bebé a la hora de realizar las pruebas de oído para detectar déficits). Sin embargo, esta insignificante diferencia está a la base de las argumentaciones a favor de la segregación en el aula.
- En visión (y color): se interpreta que los niños tienen más agudeza visual. Sin embargo ningún estudio lo ha demostrado, ya que, por el contrario se demuestra que no hay correlación entre índices de agudeza visual y sexo.
- En sistema nervioso autónomo, y el hipotálamo: hay en el hipotálamo un dimorfismo sexual en el INAH-3, y algunas diferencias en los niveles neuroquímicos y en la expresión de los receptores hormonales. Sin embargo, nunca se ha podido probar que estas diferencias neuronales tengan relación con diferencias comportamentales entre chicos y chicas. A pesar de ello se suele afirmar por la ciencia popular que la química hormonal comporta diferencias enormes entre los dos sexos. Las diferencias hormonales comienzan en la pubertad; antes de eso no hay diferencias significativas entre los niveles hormonales de testosterona, estradiol o progesterona. A partir de la pubertad, sin

embargo, la influencia de los niveles hormonales en el desarrollo verbal, espacial o en el carácter diferenciado entre chicas y chicos no está corroborada. Hay una ligera y modesta influencia de estos niveles hormonales en la función cognitiva. En general hay pues una falta de evidencia de la influencia de las hormonas en las diferencias comportamentales. Sin embargo, la tesis hormonal suele ser la más importante para los defensores de la educación segregada por sexo.

A este respecto y en referencia al poder determinante que las hormonas tienen sobre hombres y mujeres, haciéndolas la explicación principal y última del comportamiento diferente de unos y otras Catherine Vidal (2011) nos pone un ejemplo revelador. Las hormonas a una cierta edad nos impelen a tener contacto sexual. En la época anterior a la revolución de los sesenta interpretábamos esta pulsión por el sexo como una pulsión por procrear. Sin embargo, en un contexto histórico, social, político,... en el que hemos separado sexualidad de procreación ya no interpretamos los niveles hormonales altos a una determinada edad como pulsión por procrear, sino por mantener relaciones sexuales. Es decir, esta explicación dejaría claro que es la interpretación, el contexto social, ideológico, y cultural, el que nos permite interpretar datos científicos de una manera u otra. En este sentido es que esta autora defiende que biología y medio social están en interacción constante.

Conclusiones de estos experimentos.

- ✓ Exageración de resultados, con universalización incongruente y acientífica.
- ✓ Experimentos con pocos sujetos y no corroborados
- ✓ Peligro de usar expectativas para crear la diferencia sexual y de género que la ciencia no demuestra (profecía auto-proclamada). (En un experimento sobre habilidades matemáticas en 1990 mostraba mejores resultados para chicos que para chicas. El mismo test en 2008 mostraba iguales resultados. La diferencia era un programa en el que se educaba en la idea de borrar el prejuicio de que los chicos eran mejores por las chicas).
- ✓ Creación de neuromitos; es decir, interpretaciones erróneas de datos científicos acerca de cómo funciona el cerebro (Mora, 2007).

- ✓ En algunos casos las extrapolaciones de lo físico y biológico a lo comportamental conllevan un grado de “neurosexismo”. Como señala Cordelia Fine (2008: 71): “Popular neurosexism permits us to sit back and relax, with its seemingly neat explanation of our social structure and personal lives. The answer, ‘Oh, it’s the brain,’ offers a tidy justification for accepting the status quo with clear conscience”.

Y dos puntos centrales que nos parecen fundamentales a la hora de poder aseverar resultados:

❖ **Imposibilidad de trasladar resultados de experimentos con adultos a infantes.** La mayoría de experimentos que se citan para aseverar diferencias cerebrales entre los sexos que aconsejan la educación segregada son experimentos realizados a mujeres y hombres adultos. Por ejemplo los experimentos de estudios funcionales MRI. En los pocos casos en que estos se han querido replicar en niños/as no se ha llegado a los mismos resultados, e incluso a veces han mostrado que la diferencia entre infantes y adultos es más grande que la que puede haber entre sexos; pues el modelo de activación cerebral al completo se muestra diferente.

❖ **Tesis de la neuro-plasticidad.** El filósofo William James en su libro *Principles of Psychology*, en 1890, introdujo la capacidad de organizarse, remodelarse y cambiar del cerebro humano. A esta posibilidad de cambio es a lo que se refiere precisamente el término de “plasticidad cerebral”, la cual se entiende que puede ocurrir a nivel de cambios individuales en las neuronas, o a escala de todo el cerebro, tal como ocurre en el remapeo cortical como respuesta a daños cerebrales (Pascual-Leone et al., 2005, 2011). Las neurociencias distinguen entre plasticidad sináptica, que refiere a cambios en cómo las neuronas se conectan unas con otras; de plasticidad no-sináptica, que refiere a cambios en las neuronas mismas.

Para nuestro objetivo lo importante será señalar la aportación fundamental de este concepto de neuroplasticidad, y que es la idea de que el cerebro humano no está enteramente “cableado” (“hard wired”) con circuitos neuronales fijos. Por el contrario esta tesis afirma que hay muchos ejemplos de recableado cortical y subcortical en los circuitos neuronales en respuesta al entrenamiento o a respuestas a daños cerebrales. La neurogénesis, o nacimiento de células cerebrales, se acepta cada vez más como una evidencia que ocurre en los cerebros de mamíferos en la vida adulta y que tales cambios pueden darse a lo largo de toda

la vida (Rakic, 2002). Estos cambios no sólo se restringen al hipocampo y al bulbo olfativo, como en un principio se consideraba, sino que experimentos recientes revelan que otras partes del cerebro, incluido el cerebelo, muestran capacidad neurogenerativa (Ponti et al., 2008).

En este sentido son muy conocidos y citados los trabajos de Eleanor Maguire et al. (2000) con los taxistas de Londres, quienes aumentaban su hipocampo al tener que memorizar el denso y complejo mapa de las calles de una ciudad como Londres. En esta misma línea estarían los experimentos de Thomas Elbert et al. (1995) y de Álvaro Pascual-Leone et al. (2005, 2011). Todos ellos son considerados relevantes para señalar cómo esa neuroplasticidad no sólo se activa con la práctica, como en los dos experimentos señalados, sino también con la imaginación⁴.

Lo que podemos extraer de la tesis de la neuroplasticidad para la educación va más en el sentido de abrir las posibilidades que nos da para educar y entrenar a nuestros cerebros para acomodar individuos y sociedades mejores: más justas, más igualitarias y libres. Al ser la organización del sistema nervioso humano, tanto en su sentido funcional como organizacional, un proceso continuo y dinámico entendemos que nuestra experiencia depende de esa plasticidad (Fine et al., 2013). La cuestión será organizar un conjunto de valores y un sistema educativo capaz de afectar esa plasticidad y aprovecharse de ella en línea con los valores y aptitudes que de forma consensuada elijamos como humanamente los mejores.

3. Conclusiones

Una de las ideas (y mitos) de la escuela co-educativa, en la que niños y niñas conviven y aprenden juntos, es que en el aprendizaje se benefician por igual niños y niñas. Es decir, la idea de que la co-educación es de sí una educación igualitaria. Sin embargo, el estar juntos en el colegio, en el aula y aprender de forma colaborativa no conlleva automáticamente un aprendizaje en igualdad. Como ya nos dijeron Freixas y Luque (1998: 60), la desigualdad tiene una inercia. Se puede estar educando en patrones patriarcales y de desigualdad en la escuela mixta. Por ello, y más allá del debate aquí planteado acerca de si hay argumentos

⁴ Para un comentario más completo sobre estos experimento y el análisis del mismo a los efectos de la neuroeducación ver artículo de Jesús C. Guillén (2012) en (<https://escuelaconcerebro.wordpress.com/2012/10/04/neuroplasticidad-un-nuevo-paradigma-para-la-educacion/>)

neurocientíficos que avalen la conveniencia para el aprendizaje de la segregación por sexos, no queremos dejar de decir que tan importante es este debate como el que podamos abrir acerca de cómo eliminar el sexismo en la escuela y el aprendizaje, sea este mixto o segregado. Es decir el objetivo, a tenor de la idea de educar para un mundo más justo y más igualitario que aquí defendemos, no es simplemente despachar el debate sobre la neuroeducación en función de su incapacidad actual para convencernos de que los cerebros de niños y niñas pueden aprender más y mejor por separado que juntos. Nuestro interés es comprender de qué forma podemos educar para que podamos construir un mundo más respetuoso con la diversidad; es decir, más igualitario y más justo. Pensamos que educar para un aprendizaje que facilite florecer las mejores capacidades que cada uno/a pueda tener y conseguir es parte de ello. De momento pensamos que una escuela segregada por sexos no es la mejor forma de conseguir este objetivo. Y no lo es, no sólo porque teorías neurocientíficas no nos pueden demostrar que hay una base cerebral que nos fundamente tal separación por sexos; sino porque pensamos que el aprendizaje ha de preparar para enfrentarse a un mundo en el que la diversidad en igualdad es el gran reto a la hora de activar aquellas capacidades que aporten soluciones a la configuración del mundo humano, el que tenemos y el que queremos.

Como Lynn Liben (2015) ha manifestado, las decisiones educacionales involucran más que evidencia empírica. Nosotros pensamos que involucran, sobre todo, debate y consensos sobre valores y propuestas de sociedades más justas. Involucran también, un ejercicio de reflexión y de imaginación acerca del futuro (pues nunca se educa sólo para el presente), y las posibilidades de transformación del presente.

Si bien las neurociencias tienen a su favor la evidencia empírica que pueden aportar en favor de sus tesis, podemos afirmar con respecto a las diferencias cerebrales de niños y niñas que esa evidencia a día de hoy no la tenemos.

Bibliografía

- Ansari, D., De Smedt, B. y Grabner, R. H. (2012): "Neuroeducation - A Critical Overview of An Emerging Field", *Neuroethics* 5 (2), 105-117.
- Battro, A. M. (Ed.) (2008): *The Educated Brain. Essays in Neuroeducation*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Brizendine, L. (2006): *The Female Brain*, New York, Broadway Books.
- Bruer, J. T. (2008): "Building bridges in neuroeducation", en Battro, A. M. (Ed.): *The Educated Brain*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 43-58.
- Bruer, J. T. (1997): "Education and the Brain: A Bridge Too Far", *Educational Researcher* 26 (8), 1-13.
- Butler, J. (1990): *Gender Trouble*, New York, Routledge.

- Camps Bansell, J. y Vidal Rodá, E. (2015): "Marte y Venus en el aula: las percepciones del alumnado sobre los efectos psicosociales en la escolarización mixta y diferenciada", *Revista Española de Pedagogía* LXXIII (260), 53-71.
- Canabal Berlanga, A. (2013): "Origen y desarrollo de la Neuroética: 2002-2012", *Revista de Bioética y Derecho* 28, 48-60.
- Churchland, P. S. (1986): *Neurophilosophy: toward a unified science of the mind-brain*, Massachusetts, Massachusetts Institute of Technology.
- Crifaci, G., Città, G., Raso, R., Gentile, M., y Allegra, M. (2015): "Neuroeducation in the light of Embodied Cognition: an innovative perspective", *Recent Advances in Educational Technologies*, pp. 21-24. Recuperado de: <http://www.inase.org/library/2015/zakynthos/bypaper/EDU/EDU-03.pdf>
- Elbert, T. et al. (1995): "Increased cortical representation of the fingers of the left hand in string players", *Science. New Series* 270 (5234), 305-307.
- Eliot, L. (2013): "Single-Sex Education and the Brain", *Sex Roles* 69 (7-8), 363-381.
- Fausto-Sterling, A. (2000): *Sexing the body. Gender politics and the construction of sexuality*, New York, Basic Books.
- Fine, C. (2008): "Will working mothers' brains explode? The popular new genre of neurosexism", *Neuroethics* 1 (1), 69-72.
- Fine, C.; Jordan-Young, R.; Kaiser, A. y Rippon, G. (2013): "Plasticity, plasticity, plasticity and the rigid problema of sex", *Trends in Cognitive Sciences* 17 (11), 550-551.
- Freixas, A. y Luque, A. (1998): "¿A favor de las niñas? Notas en el debate sobre la escuela coeducativa", *Cultura y Educación* 10 (1), 51-62.
- Gazzaniga, M. S. (2012): *¿Quién manda aquí?: El libre albedrío y la ciencia del cerebro*, Barcelona, Paidós.
- Greenfield, P. M. (2002): "The mutual definition of culture and biology in development", en Keller, H., Poortinga, Y. H., y Schölmerich, A. (Eds.): *Between Culture and Biology. Perspectives on Ontogenetic Development*, Cambridge, Cambridge University Press, pp 57-66.
- Guillén, J. C. (2012): "Neuroplasticidad. Un nuevo paradigma para la educación". Recuperado de <https://escuelaconcerebro.wordpress.com/2012/10/04/>
- Gurian, M. et al. (2011): *Boys and Girls learn differently: A guide for teachers and parent*, San Francisco, Josey Bass.
- Haraway, D. (1990): *Primate visions: Gender, race, and nature in the world of modern science*, New York, Routledge.
- Hardiman, M., Rinne, L., Gregory, E., et al. (2012): "Neuroethics, Neuroeducation, and Classroom Teaching: Where the Brain Sciences Meet Pedagogy", *Neuroethics* 5 (2), 135-143.
- Hyde, J. S. (2005): "The Gender Similarities Hypothesis", *American Psychologist* 60 (6), 581-592.
- Kaiser, A. (2012): "Re-Conceptualizing "'Sex' and 'Gender' in the Human Brain", *Zeitschrift für Psychologie* 220(2), 130-136.
- Kaiser, A. y Dussauge, I. (2015): "Feminist and Queer Repoliticizations of the Brain". *EspacesTemps.net*, Travaux, 13.04.2015. Recuperado de <http://www.espacestemp.net/articles/feminist-and-queer-repoliticizations-of-the-brain/>
- Keller, H., Poortinga, Y. H. y Schölmerich, A. (Eds.) (2002): *Between Culture and Biology. Perspectives on Ontogenetic Development*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Liben, L. (2016): "We've Come a Long Way, baby (But We're Not There Yet): Gender Past, Present, and Future", *Child Development* 87 (1), 5-28.
- Liben, L. (2015): "Probability values and human values in evaluating single-sex education", *Sex Roles* 72, 401-426.

- Maguire, E. A. et al. (2000): "Navigation-related structural change in the hippocampi of taxi drivers", *PNAS* 97.
- Mora, F. (2007): *Neurocultura. Una cultura basada en el cerebro*, Madrid, Alianza.
- Northoff, G. (2004): "What Is Neurophilosophy? A Methodological Account", *Journal for General Philosophy of Science* 35, 91-127.
- Nouri, A., y Mehrmohammadi, M. (2012): "Defining the Boundaries for Neuroeducation as a Field of Study", *Educational Research Journal* 27(1/2), 1-25.
- Pascual-leone, Á., Amedi, A., Fregni, F. y Merabet, L. B. (2005): "The plastic human brain cortex". *Annual Review of Neuroscience* 28, 377-401.
- Pascual-Leone, Álvaro.; Freitas, C.; Oberman, L.; Horvath, J. C.; Halko, M.; Eldaief, M.; et al. (2011): "Characterizing brain cortical plasticity and network dynamics across the age-span in health and disease with TMS-EEG and TMS-fMRI", *Brain Topography* 24, 302-315.
- Ponti, G., Peretto, P., Bonfanti, L., y Reh, T. A. (2008): "Genesis of Neuronal and Glial Progenitors in the Cerebellar Cortex of Peripuberal and Adult Rabbits", *PLoS ONE* 3 (6), e2366.
- Rakic, P. (2002): "Neurogenesis in adult primate neocortex: an evaluation of the evidence", *Nature Reviews Neuroscience*, 3 (1): 65-71.
- Rodríguez, A. (2002): "La neurofilosofía como punto de encuentro entre filosofía y neurociencias", *Contrastes. Revista Interdisciplinaria de Filosofía* 8, 149-166.
- Rubin, G. (1975): "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex", en Reiter, R. (Ed.): *Toward an Anthropology of Women*, New York, Monthly Review Press, pp.157-210.
- Schmitz, S. (2012): "The neurotechnological cerebral subject: Persistence of implicit and explicit gender norms in a network of change", *Neuroethics* 5 (3), 261-274
- Scott, J. W. (1986): "Gender: A Useful Category of Historical Analysis", *The American Historical Review* 91 (5), 1053-1075.
- Theodoridou, Z. D. y Triarhou, L. C. (2009): "Fin-de-Siecle Advances in Neuroeducation: Henry Herbert Donaldson and Reuben Post Halleck", *Mind, Brain and Education* 3 (2), 119-129.
- Vidal, C. (2011): "The Sexed Brain: Between Science and Ideology", *Neuroethics* 5(3), 295-303.
- Vidal, F. (2008): "Historical Considerations on Brain and Self", en Battro, A. M. et al. (Eds.): *The Educated Brain. Essays in Neuroeducation*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 20-42.

**FILOSOFIA
I REALITAT**

El realismo escolástico extremo de Peirce: un caso que elude el argumento de la indispensabilidad*

M^a Uxía Rivas Monroy

Introducción

La reflexión que aquí propongo trata de explorar, insertándolo en un contexto de discusión actual, la contribución que el pragmatismo de Peirce aportaría al estudio de la naturaleza y del valor explicativo de los conceptos o los generales, como también Peirce los denomina. En el pragmatismo de Peirce este tema está directamente vinculado con su defensa del realismo escolástico de los generales –o universales, usando una terminología más tradicional. El trasfondo histórico de la posición peirceana es el debate medieval sobre el realismo vs. nominalismo de los universales, y para situar el pensamiento de Peirce en torno a este tema, lo presentaré, como el mismo se define, a saber, como un realista escolástico extremo, que se identifica en gran medida, pero no completamente, con las ideas de Duns Escoto sobre la realidad de los universales.

La doctrina del realismo escolástico, un elemento fundamental que Peirce asumió como característico de su pragmatismo, defiende que hay generales que son reales. La nueva y actual perspectiva que se propone en este trabajo es la de intentar demostrar que los generales peirceanos eluden el argumento de la indispensabilidad que tiene su origen en Quine y Putnam, y que es reformulado y criticado por Melia en su artículo “Weaseling Away the Indispensability Argument” (2000).

Esta manera de abordar la consideración peirceana de los generales, encuadrándola en la discusión acerca del argumento de la indispensabilidad de las entidades abstractas, pretende introducir en la reflexión actual sobre las entidades abstractas el enfoque pragmatista de Peirce. Esta perspectiva pragmatista es, en general, poco tenida en cuenta, pero puede aportar nuevos elementos de reflexión que sitúen la discusión en un terreno mediador entre el realismo metafísico y el nominalismo.

* Este trabajo ha recibido apoyo económico del Proyecto FFI2013-41415-P del Ministerio de Economía y Competitividad de España.

1. El argumento de la indispensabilidad reformulado por Melia

Melia distingue dos formulaciones del argumento de la indispensabilidad: a) debemos creer en las afirmaciones de nuestras mejores teorías científicas, lo cual nos lleva a creer en la existencia de las entidades abstractas –o “*abstracta*” como él las denomina– implicadas por esas afirmaciones, por ejemplo, la existencia de números, conjuntos o funciones; y b) debemos creer en las entidades abstractas por las mismas razones teóricas, sean estas pragmáticas o estéticas, por las que creemos en las entidades concretas inobservables que postulan las teorías científicas, como electrones o quarks (cfr., Melia, 2000: 455-456).

La posición de Melia es no aceptar a), considerando que no es contradictorio cuantificar sobre entidades abstractas y, al mismo tiempo, negar que existan estas entidades. Con respecto a b) su posición es que las entidades teóricas no están al mismo nivel que las entidades abstractas y, por lo tanto, que las razones pragmáticas que nos llevan a postular entidades teóricas no justifican la creencia en las entidades abstractas. Para las entidades abstractas estas razones inciden fundamentalmente en la capacidad expresiva o formal de la teoría, pero no en la explicación del mundo que ellas ofrecen, como sucede con las entidades teóricas.

La explicación de la naturaleza de los generales ofrecida por Peirce, considerada ahora a través del marco proporcionado por el argumento de la indispensabilidad, permite eludir este argumento sin tener que aceptar por ello posiciones nominalistas como la de Melia. La razón fundamental es que Peirce no entraría en debate abierto ni con la formulación a) que realiza Melia del argumento de la indispensabilidad ni tampoco con su crítica a esta versión, al eludirlo completamente. Dicho en otros términos, para Peirce la creencia en las afirmaciones de nuestras mejores teorías científicas no nos llevaría a creer en la existencia de las entidades abstractas por ellas implicadas, pero sí a creer en su realidad. Esto mismo es aplicable también a las entidades matemáticas, como números, líneas, etc.¹

Esta distinción terminológica, a saber, entre existencia y realidad, es fundamental en el pensamiento de Peirce, y está basada en su doctrina de las categorías y en el realismo

¹ En un excelente artículo, titulado “Peirce’s Realist Approach to Mathematics: Or Can One Be a Realist Without Being a Platonist?”, Claudine Engel-Tiercelin expresa de la siguiente manera la realidad de los números en Peirce, defendiendo su posición antiplatonista: “[T]o say that numbers are real is not to reduce them to some singular existing entities but merely to indicate that they are statements in which numerical expressions are used to describe classes adjectively (CP 4.154-55). Thanks to such abstractions as numbers, lines, or collections, ‘it thus becomes possible to stably their relations and to apply to these relations discoveries already made respecting analogous relations’ (CP 3.642). It thus becomes unnecessary to assume some kind of objects existing in some kind of mathematical universe.” (Claudine Engel-Tiercelin, op. cit., p. 35).

escolástico, dos de los pilares que permiten evitar tanto el nominalismo como el realismo platonista de los generales.

Con respecto a la formulación b) del argumento de la indispensabilidad, esta no será tenida en cuenta en este trabajo, ya que la distinción que Melia introduce en esta versión, esto es, la de entidad teórica o entidad concreta inobservable y entidad abstracta, no procede para el caso de los generales peirceanos. Los generales en Peirce serían más semejantes a algunas de las entidades teóricas postuladas por nuestras mejores teorías, como dureza o fuerza, etc., pero él no los consideraría entidades concretas inobservables, ya que, en el caso de ser entidades, serían siempre entidades abstractas y nunca entidades concretas. Sin embargo, sí resulta interesante la crítica de Melia a esta versión del argumento, que no estaría demasiado lejos de la consideración de Peirce en relación al valor explicativo que los generales proporcionan acerca de la estructura y características del mundo. Este último rasgo era el que Melia exigía a las entidades abstractas y que estas no cumplieran, fundamentalmente, por incluir como ejemplos paradigmáticos de las mismas a los números, las funciones, los conjuntos, etc., entidades abstractas cuyo valor, en su opinión, es meramente formal o expresivo.

2. La diferenciación entre existencia y realidad a través de la doctrina de las categorías de Peirce

Prácticamente toda la obra y el pensamiento de Peirce está articulado a partir de su doctrina de las categorías, en el afán tradicional de reducir la variedad de la experiencia a una serie de conceptos que aporten unidad y generalidad a la multiplicidad de las impresiones sensibles. En este sentido, hay una clara correspondencia entre las categorías peirceanas y las categorías kantianas de las cuatro tríadas de la tabla de los juicios. Peirce denominó a las categorías que propuso “categorías cenopitagóricas” en alusión a los Pitagóricos, debido al papel fundamental de los números en ellas. Los números introducen un elemento de orden, absolutamente necesario, para comprender las relaciones que se establecen entre los distintos elementos del fenómeno (o fanerón, siguiendo la terminología introducida por Peirce). Así pues, las categorías son la primeridad, la segundidad y la terceridad. Lo esencial de esta propuesta categorial viene marcada por la secuencialidad y el orden propio de los números que la componen, de tal forma, que la primeridad no precisa de la segundidad ni de la terceridad, mientras que la segundidad necesita de la primeridad pero no de la terceridad, y la terceridad lleva implícita una

referencia a la segundidad y a la primeridad sobre las cuales establece una mediación. De esta forma, las categorías siguen el orden propio de los números 1, 2 y 3.

Pero Peirce también dotó de contenido ontológico y metafísico a estas categorías a partir del análisis del fenómeno, ya que ellas presentan modos de ser máximamente generales del mismo. La primeridad se corresponde, entonces, con el modo de ser de la cualidad, la sensación, la posibilidad; la segundidad con el hecho “bruto”, la reacción, la resistencia, la existencia, la singularidad; y la terceridad con la ley, la mente, la razón, la representación (sínica), el hábito. Si aplicamos la relación de orden a estas caracterizaciones del fenómeno tenemos que la cualidad o la posibilidad, en tanto primeridad, no precisa referirse, dirigirse o instanciarse en ningún hecho o acción para ser. En cambio, el fenómeno es el hecho, en tanto existente aquí y ahora, es singular y presente, y la relación de un sujeto con el hecho en esta dimensión espacio-temporal es de resistencia y reacción. Pero la categoría más importante para aplicar al fenómeno es la de terceridad que establece una mediación intelectual, racional o representacional con el hecho “bruto”, dotándolo de sentido y significación, haciéndolo comprensible. La terceridad es como una vuelta a la primeridad, una vez que esta se realizó espacio-temporalmente y se impregnó de razón; es, por lo tanto, una primeridad racionalizada, cognoscible a través de la experiencia (la segundidad) y la razón (la terceridad); es semejante al operar de la sensibilidad y el entendimiento kantiano, pero sin espacio para la cosa-en-sí.

Esta manera de aplicar las categorías se puede apreciar muy bien en el funcionamiento de las leyes. Una ley es una generalización a la que se llega después de tener en cuenta una gran cantidad de hechos concretos y semejantes, que no son otra cosa que instancias de modos de ser posibles. O dicho de otro modo, una ley es una la generalización de una posibilidad realizada infinitas veces. Por lo tanto, la generalización es la mediación de la razón sobre los hechos físicos y concretos, que, si solo tuviéramos en cuenta su naturaleza existencial, provocarían en nosotros sensaciones y experiencias, pero no su comprensión y tampoco su capacidad de proyección hacia el futuro y, por ello, su valor cognoscitivo.

Pues bien, en este esquema categorial la existencia estaría encuadrada en la segundidad, y los objetos abstractos con los que muchas de nuestras mejores teorías científicas están comprometidas, obviamente, no serían objetos existentes, pues las características propias de la categoría de segundidad no le serían aplicables. Este es el caso, por ejemplo, de las propiedades, los géneros o los universales. Ellos no son espacio-temporales, no se dan aquí y ahora, no nos ofrecen resistencia y por consiguiente tampoco hay acción recíproca en nuestra relación con ellos. No habría, pues, motivo alguno de

discusión, acerca de si tales entidades son existentes. En cambio, si les sería aplicable la categoría de terceridad y, por ello, podríamos decir que los objetos abstractos de este tipo con los que se comprometen muchas de nuestras mejores teorías científicas son reales. Ser real quiere decir que son objetos penetrados e imbuidos de razón y sentido, estableciendo una mediación racional e intelectual entre la primeridad y la segundidad; pero también quiere decir que, como entidades pertenecientes a la categoría de terceros, llevan implícita la referencia a los casos concretos de segundidad, que estarían en su base y sin los cuales no se concebiría la terceridad. Por otra parte, la terceridad es real en cuanto a sus efectos, ya que tanto las leyes como los conceptos permiten predecir y tener expectativas respecto al comportamiento futuro de los fenómenos y objetos existentes, aun cuando tales comportamientos concretos nunca se hayan manifestado en ciertos casos particulares y singulares en un momento dado. En su defensa de que hay generales que son reales Peirce no tiene ninguna duda y argumenta, frente a los que pudieran considerar que por ser los generales relativos al pensamiento, a la terceridad, no pudieran ser reales, que al igual que la propiedad de ser rojo es relativa a nuestra manera de ver, no por ello deja de estar fundada en una propiedad que tienen efectiva y realmente las cosas que son rojas.²

3. El realismo escolástico extremo de Peirce³

Aunque Peirce afirma al caracterizar su pragmatismo que el realismo escolástico que él defiende mantiene que hay generales que son reales, quizás sería más apropiado entender el realismo peirceano de los universales o generales no como un realismo acerca de entidades abstractas que parecen requerir un lugar especial en el que situarlas, sino más bien, y estrictamente considerado, habría que entenderlo como una doctrina acerca del reconocimiento de que la modalidad, en este caso la generalidad, es real y es una manera de proceder de la mente humana racional, que lo impregna todo. En términos menos lógicos y más humanistas, tal y como concebía el pragmatismo el filósofo y amigo de Peirce William James, podríamos decir que la terceridad juega un papel semejante a aquel al que hacía referencia la afirmación jamesiana, realizada en *Pragmatismo* (1907), de que el rastro de la serpiente humana está por todas partes.⁴

² "One will met, for example, the virtual assumption that what is relative to thought cannot be real. But why not, exactly? *Red* is relative to sight, but the fact that this or that is in that relation to vision that we call being red is not *itself* relative to sight, it is a real fact." (CP 5.430)

³ Así se define el propio Peirce como "un realista escolástico de un tipo algo extremo." (CP 5.470).

⁴ Cfr. W. James, "What Pragmatism means", Lecture II de *Pragmatism*, en W. James, *Pragmatism and The Meaning of Truth*, p. 37.

El realismo que caracteriza el pragmaticismo de Peirce es el que el mismo identifica con el realismo escolástico defendido por Duns Scoto, pero aún es más extremo y radical que el de este último por el papel que desempeña la comunidad en el pensamiento peirceano y que está ausente del realismo de los universales de Scoto, en donde Peirce ve aún un reducto de nominalismo. Además, Peirce introduce otra distinción relevante de su defensa del realismo de los generales que lo diferencia del mantenido por los escolásticos, al insistir en que la realidad de un general debe tener un apoyo experiencial y evidencial,⁵ aquel proporcionado por su paso por la segundidad. Sin embargo, esto no debe llevar consigo la consideración del general como la suma de sus instancias, esta sería para Peirce una manera también nominalista de entender el proceder de los generales; como modos de ser propios de la terceridad los generales se basan en sus instancias concretas, pero sus efectos van más allá de las mismas, al ser entendidos como hábitos, regularidades, leyes,⁶ resultados prácticos que se proyectan más allá de los casos particulares.

En la recensión de Peirce de la nueva edición de A.C. Fraser de *Las Obras de Berkeley* (1871) Peirce expone el realismo escolástico de Scoto, incidiendo en que no hay conflicto ni incompatibilidad alguna en que lo que es particular en su existencia, esto es, aquello que en nuestra experiencia se muestra como singular y concreto, con propiedades particulares y determinadas, tenga en la mente la naturaleza de lo general, ya que este es el modo propio de lo mental entendido como razón.⁷ Así, lo característico de cualquier objeto existente, en tanto segundidad, por ejemplo, el caballo Babieca del Cid o mi gato Zeus, es que en cuanto existentes poseen ciertas propiedades de modo determinado, las cuales son perceptibles y experimentables, con las que nuestros sentidos se encontraron o se encuentran de modo inexorable; mientras que las propiedades que el caballo Babieca o mi gato Zeus instancian son de naturaleza general y racional, esto es, categorías de terceridad, y no podrían ser de otro modo siendo como son relativos a la Mente o a la Razón, como

⁵ “Consequently, *some* general objects are real. (Of course, nobody ever thought that all generals were real; but the scholastics used to assume that generals were real when they had hardly any, or quite no, experiential evidence to support their assumption; and their fault lay just there, not in holding that generals could be real).” (CP 5.430).

⁶ Un punto en el que insiste Sami Philström en su artículo “Peircean Modal (and Moral?) Realism(s)”: “Unless we, say, construe modalities realistically, we cannot really make sense of our efforts to inquire into the way the world is, in terms of habits, regularities, and developmental tendencies” (*op. cit.*, p. 235).

⁷ “The realist will hold that the very same objects which are immediately present in our minds in experience really exist just as they are experienced out of the mind; that is, he will maintain a doctrine of immediate perception. He will not, therefore, sunder existence out of the mind and being in the mind as two wholly improportionable modes. When a thing is in such relation to the individual mind that that mind cognizes it, it is in the mind; and its being so in the mind will not in the least diminish its external existence. [...] To make a distinction between the true conception of a thing and the thing itself is, he will say, only to regard one and the same thing from two different points of view; for the immediate object of thought in a true judgment *is* the reality” (CP 8.19).

Peirce acostumbra a escribir con mayúscula para evitar cualquier acusación de psicologismo.

No hay, pues, contradicción alguna con que lo que se manifiesta como existente y determinado en todos sus aspectos, como hecho bruto con lo que nuestros sentidos se enfrentan, tenga en la mente un modo de ser general, que es, por otra parte, el modo propio de ser lo racional, y que nos permite comprender y conocer lo que nuestros sentidos nos presentan. En relación a la mente, Babieca o mi gato Zeus, no poseen las propiedades físicas que los caracteriza como seres existentes, pero sí la propiedad de ser un caballo o un gato que ellos externamente manifiestan de modo particularmente determinado. Y la propiedad o el concepto de ser un caballo o un gato va mucho más allá de ser este caballo Babieca o este gato Zeus, es un general que es real. Y es real, fundamentalmente, por dos razones: primero, porque actúa, porque tiene efectos prácticos, efectos que se proyectan a un futuro posible y que se ponen a prueba y se confirman cada vez que el caso concreto y existente presente al que el general se aplica se comporta como el general predice; y segundo, porque el general procede a partir de los casos existentes, o de segundidad, obviando de esta forma la consideración nominalista de que los generales son meras conveniencias verbales.

Justamente, la opción por este realismo escolástico tiene como finalidad eludir el nominalismo y garantizar la objetividad de la ciencia.⁸ No hay nada erróneo, al contrario, en asumir que hay conceptos generales que son reales y no existentes, sin que ello nos lleve a comprometernos con un mundo platónico donde estos generales existen.⁹ Si las características de los objetos concretos es su dimensión espacio-temporal y su posibilidad de ser percibidos y experimentados a través de nuestros sentidos, obviamente esto no es aplicable a su antónimo, los objetos abstractos. Los objetos abstractos se caracterizan, en general, por no ser perceptibles sensorialmente, pero su modo de ser es indisoluble de su propia naturaleza racional, pero no de la razón particular y subjetiva, sino de la razón que ponemos en práctica y en acción a través de los lenguajes y los sistemas de representación signíca. Hay, pues, dos puntos que conviene matizar algo más: a) el de la realidad de la

⁸ Esta posición es la que defiende Susan Haack en su artículo "‘Extreme Scholastic Realism’: Its Relevance to Philosophy of Science Today" (1992), *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 28, 19-50.

⁹ Así lo expresa Rosa María Mayorga: "For Peirce, the real is not to be found in a Platonic realm, nor is it to be confined exclusively to existent things. In Peirce's ontology, there are real yet not existent entities, and these fall in the category of thirds. A law of nature is a paradigm of a third, for it is general –it refers to all possible things in the future guided by it, and not merely to those that have existed in the past and that exist now. Yet thirds, though they don't exist as such, are still 'a part of the world'" (Rosa María Mayorga (2012): "Peirce's Moral 'Realicism'", en *The Normative Thought of Charles S. Peirce*, p. 122).

generalidad, como un tipo de modalidad objetiva y b) el de la semiótica peirceana en su conexión con la máxima pragmática.

a) La realidad de la generalidad como modalidad objetiva

Peirce distingue dos tipos de modalidad: la subjetiva y la objetiva. En el caso más simple, la modalidad subjetiva se caracteriza por ser relativa al estado de conocimiento de un individuo, y Peirce presenta varios casos, por ejemplo: (i) si una persona no sabe que una proposición es falsa, entonces puede ser posible, con lo cual, para Peirce, la posibilidad es tipo de modalidad vaga; (ii) cuando una persona sabe que una proposición es verdadera, siendo este un tipo de modalidad que se encuentra ya determinada, y es el caso del recuerdo directo. La modalidad objetiva, representada por los generales, se caracteriza no por la vaguedad –a la que no se le aplica el principio de contradicción– sino por la indeterminación –a la que no se le aplica el principio del tercio excluso–, que deja al sujeto la posibilidad de determinar lo que por su naturaleza es indeterminado.¹⁰

Además, la modalidad objetiva se expresa sobre todo en los condicionales, los “would-be’s”, de tal forma que si las condiciones indicadas en el antecedente se cumplen, entonces se realizará lo manifestado en el consecuente. Y este es el modo general de proceder de la mente, que permite proyectar hacia el futuro en forma de expectativas que se cumplirán, de acciones que se realizarán, lo observado en los casos concretos experimentados. Cuando lo indicado en el condicional es relativo a propiedades o características que poseen determinados objetos, por ejemplo, la dureza característica de un diamante, entonces es esperable que todos aquellos objetos que posean las características en cuestión, se comporten de igual manera como lo que expresa el consecuente del condicional.

La dimensión más importante de estos condicionales, que destacará Peirce en numerosas ocasiones al formular y reformular su máxima pragmática, es que los efectos esperables no se limitan a aquellos ya observados y constatados, sino, y muy especialmente, a aquellos que podemos concebir en situaciones que es muy posible que nunca se presenten, pero solo de esta manera tendríamos el conocimiento total de lo significa que un determinado objeto tenga una propiedad.

¹⁰ Cfr. C. S. Peirce, “Issues of Pragmaticism” (1905), CP 5.448.

b) La semiótica peirceana y su conexión con la máxima pragmática

Una de las nociones más importantes de la semiótica peirceana es la semiosis y, de nuevo, constituye un ejemplo más de la relación de orden que establecen las categorías cenopitagóricas en este caso aplicadas a la noción de representación. La semiosis se entiende como el proceso en el que algo funciona como signo, y que requiere necesariamente de la presencia de tres elementos, el representamen (primeridad), el objeto (segundidad) y el interpretante (terceridad). El representamen o signo es el elemento cualitativo y perceptible del proceso de semiosis que establece una conexión con el objeto generando en esta relación un interpretante o sentido. De tal forma que al interpretante solo se llega después de haber pasado por la relación que se establece entre algo que remite a otra cosa y que, precisamente por esa relación, produce un interpretante o sentido; este interpretante, a su vez, puede volver a generar otra semiosis, actuando entonces como un nuevo representamen que refiere al mismo objeto de la semiosis anterior. Pues bien, una vez establecido este marco general de funcionamiento de los signos, el interpretante viene a funcionar como el significado o el sentido, pero la peculiaridad de este modelo triádico es que el interpretante se produce a través de la relación del representamen con el objeto. De nuevo, el interpretante o sentido, la comprensión o inteligibilidad que proporciona un signo, aparece fundada y apoyada por la relación con el objeto, o segundidad.

A partir de este modelo básico de funcionamiento del signo, que explica el fundamento de que algo pueda representar a otra cosa y así los signos puedan proporcionar conocimiento acerca del mundo, Peirce añade una nueva dimensión a este análisis de la semiosis al indagar en el tema de cómo conseguir el mayor grado de claridad posible de nuestros conceptos. Esta preocupación peirceana se enmarca no solo en su teoría semiótica sino también en su doctrina de la duda-creencia y dio título a uno de sus más famosos artículos y con ello, también, al propio nombre que identifica esta corriente de pensamiento que él mismo inauguró, se trata del artículo de 1878 "How to Make Our Ideas Clear" y el tema que en él se discute es conseguir un tercer grado de claridad conceptual, que supere en este objetivo al de la familiaridad y la definición, equivalentes a la distinción que Descartes realizaba entre ideas claras y distintas. Como ya se indicó, el realismo peirceano de los universales o generales está directamente relacionado con el reconocimiento de que la modalidad, en este caso la generalidad, es real y es una manera de proceder de la mente humana racional, y esto nos lleva también a establecer una estrecha conexión con la máxima pragmática peirceana, que afirma que la concepción o el

significado más completo de un concepto se obtiene a través de sus resultados prácticos concebibles, es decir, de las consecuencias de sus aplicaciones no solo a situaciones concretas, sino, y muy especialmente, a situaciones posibles o concebibles.

La formación y dedicación científica de Peirce, como hombre acostumbrado a experimentar y poner a prueba sus ideas, no podía dejar de reflejarse en sus pensamientos filosóficos. Por eso, en su propuesta acerca de la claridad de ideas, Peirce va un paso más allá de la lógica tradicional al establecer que el mayor grado de comprensión y claridad en un concepto reside en la concepción de sus resultados prácticos concebibles, vinculando de esta forma teoría y acción, uno de los rasgos más distintivos del pragmatismo. Y esto él lo expresa en este artículo, en lo que se considera la primera formulación de la máxima pragmática, de la siguiente manera:

Consideremos qué efectos, que puedan tener concebiblemente repercusiones prácticas, concebimos que tiene el objeto de nuestra concepción. Nuestra concepción de estos efectos es pues el todo de nuestra concepción del objeto (CP 5.402).¹¹

Esta formulación la rehace más tarde en varios escritos de comienzos del siglo XX para darle más protagonismo a los signos y a las formulaciones condicionales y evitar así cualquier lectura psicologista o nominalista de la máxima, como la que estaba haciendo W. James. Así sucede, por ejemplo, en “Temas de pragmatismo” de 1905:

Toda la intención intelectual de un símbolo consiste en el total de todos los modos generales de conducta racional que, condicionados a todas las diferentes circunstancias y deseos posibles, se seguirían de la aceptación del símbolo¹².

Mucho más clara con respecto al valor de la terceridad, aplicada en este caso a los significados de los conceptos, e irreductible a la segundidad, parece la siguiente cita, procedente de un texto titulado “Un estudio sobre el pragmatismo” y que no fue publicado:

Entiendo el pragmatismo como un método de determinación de los significados, no de todas las ideas, sino sólo de aquellas que llamo ‘conceptos intelectuales’, es decir, de aquellas de cuya estructura pueden depender argumentos relativos a un hecho objetivo. [...]. Los conceptos intelectuales, sin embargo –los únicos con responsabilidades sígnicas [sign-burden] que son propiamente denominados ‘conceptos’– llevan esencialmente alguna implicación sobre la conducta general o de algún ser consciente o de algún objeto inanimado, y así transmiten más, no simplemente que cualquier sentimiento, sino más, también, que cualquier hecho existencial, a saber, los ‘actos-condicionales’ [‘would-acts’], las ‘acciones condicionales’ [‘would-dos’] del comportamiento habitual; y ninguna aglomeración de acontecimientos reales puede nunca satisfacer completamente el significado de un ‘ser-condicional’ [‘would-be’] (CP 5.467)¹³.

En estos textos se destaca, en primer lugar, el papel protagonista de los signos o símbolos

¹¹ C.S. Peirce, *El hombre, un signo*, p. 210.

¹² *Ibid.*, p. 224.

¹³ Traducción mía.

frente a su ausencia en la formulación inicial de la máxima pragmática y, en segundo lugar, la importancia de que los efectos prácticos vinculados con la concepción del signo sean “modos generales de conducta” y transmitan “actuaciones condicionales”. De esta forma se pone de manifiesto que los conceptos o generales no son meras compilaciones de las características mostradas por sus instancias existenciales, las cuales, no se niega, transmiten conocimiento o información, pero los conceptos en su formulación como condicionales tienen una capacidad proyectiva mucho mayor, y el significado completo de cualquiera de estos generales tendría que tener en cuenta no sólo los casos posibles sino, y muy especialmente, los concebibles. Esto daría cuenta, entonces, de una característica muy importante de los generales en el pensamiento peirceano, que es la de que están abiertos al crecimiento y a la evolución, que son dinámicos, incorporando ese rasgo característico de la primeridad que es la posibilidad, pero que, como categoría propia de la terceridad, sería posibilidad concebible¹⁴. De esta forma, lo que la máxima pragmática pone de relieve es que la mayor claridad con respecto al significado de un símbolo se consigue al tener en cuenta los efectos prácticos que su puesta en acción conlleva, pero no solo aquellos efectos vinculados con acciones y experiencias concretas ya verificadas, sino, más aún, los efectos prácticos que podemos concebir relativos a situaciones imaginadas o concebibles, pues solo así se mostraría el significado pleno y total del símbolo.

Conclusión: cómo el realismo escolástico extremo de Peirce elude el argumento de la indispensabilidad

Lo indicado hasta este momento, tratando de caracterizar brevemente algunos de los elementos que configuran el realismo escolástico de Peirce, tenía como pretensión fundamental sentar las bases para comprender de qué manera la concepción de los generales de Peirce elude el argumento de la indispensabilidad, tal y como lo reformuló y criticó Melia en su versión a).

Se puso de manifiesto, en primer lugar, que con respecto a la formulación a) que presenta Melia, a saber, que debemos creer en las afirmaciones de nuestras mejores teorías científicas, lo cual nos lleva a creer en la existencia de las entidades abstractas implicadas por esas afirmaciones, esta formulación del argumento no le sería aplicable en ningún caso a la concepción peirceana de los generales o universales, pues queda sin

¹⁴ Sami Pihlström expresa con mucha claridad la diferencia entre la pura posibilidad característica de la primeridad y la que caracteriza a la terceridad en el siguiente texto: “[W]e should note that Peirce also has a “pure” notion of possibility, associated with firstness, to be distinguished from laws, tendencies, or would-be’s, which are cases of thirdness. The latter, genuine “potentiality,” is more fundamental than mere abstract pure possibility.” (S. Pihlström, *op. cit.*, p. 241).

efecto al hacer uso Peirce de la distinción entre existencia y realidad, articulada a través de su doctrina de las categorías de primeridad, segundidad y terceridad.

Como ya se explicó, el modo de ser que conviene a los generales es el de realidad y no el de existencia. De esta forma, Peirce se opondría a las posturas nominalistas y aunque se definiera a su posición de realista con respecto a los generales o universales, este realismo no sería un realismo metafísico sino en todo caso un realismo epistemológico, que diluiría las fronteras entre metafísica y epistemología, como se puede observar en la siguiente afirmación de Peirce: “Brevemente, *cognoscibilidad* (en su más amplio sentido) y *ser* no son simplemente metafísicamente lo mismo, sino que son términos sinónimos” (CP 5.257), reinterpretada por Pihlström, también resumidamente, al indicar que “el modo de considerar la realidad es para Peirce claramente epistémico”¹⁵.

La consideración de los generales o los universales como reales, según entiende este término Peirce, es importantísima y muy próximo al sentido común, porque significa que los generales no son meros nombres, meros rótulos o términos arbitrarios, sino que están imbricados en cómo son y se nos presentan los objetos o los hechos con los que entramos en contacto a través de nuestros sentidos; de esta forma, los hechos brutos, sentidos como segundidad que se nos enfrenta, tienen un poder causal, pero no un poder racional. Este último procede a partir de la Mente, y en él los generales así anclados en la segundidad juegan un papel fundamental. Los universales reales se apoyan en lo que Peirce llamaría la Segundidad de la Terceridad, esto es, en el aspecto de segundidad implicado por la terceridad, puesto que los hechos brutos son independientes del pensamiento en su manifestación concreta en acciones o fenómenos que ocurren aquí y ahora, pero su realidad depende sobre todo del pensamiento o la representación, puesto que crean hábitos de acción que se proyectan en el futuro, y que tenemos presentes en nuestro comportamiento (CP 5.97). Dicho de otro modo, los generales o universales son un modo de proceder de nuestra mente racional que, al mismo tiempo, se apoyan y se proyectan inexorablemente sobre todo aquello que nos rodea, dotándolo de inteligibilidad y sentido, haciendo que el mundo de las cosas o hechos que nosotros no creamos, se nos presente como auténticamente humano, como auténticamente real.

Bibliografía

De Waal, C. y Skowroński, K. P. (Eds.) (2012): *The Normative Thought of Charles S. Peirce*, New York, Fordham University Press.

¹⁵ S. Pihlström, *op. cit.*, p. 241.

- Engel-Tiercelin, C. (1992): "Vagueness and the Unity of C.S. Peirce's Realism", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 28 (1), 51-82.
- Engel-Tiercelin, C. (1993): "Peirce's Realist Approach to Mathematics: Or Can One Be a Realist Without Being a Platonist?", en Moore, E. C. (Ed.): *Charles S. Peirce and The Philosophy of Science. Papers From the Harvard Sesquicentennial Congress*, Tuscaloosa, The University of Alabama Press, pp. 30-48.
- Haack, S. (1992): "'Extreme Scholastic Realism': Its Relevance to Philosophy of Science Today", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 28 (1), 19-50.
- James, W. (1975): *Pragmatism and the Meaning of Truth*, Cambridge, Harvard University Press.
- Mayorga, R. M. (2012): "Peirce's Moral 'Realicism'", en De Waal, C. y Skowroński, K. P. (Eds.): *The Normative Thought of Charles S. Peirce*, New York, Fordham University Press, pp. 101-124.
- Melia, J. (2000): "Weaseling Away the Indispensability Argument", *Mind*, 129, 455-479.
- Moore, E. C. (Ed.) (1993): *Charles S. Peirce and the Philosophy of Science. Papers From the Harvard Sesquicentennial Congress*, Tuscaloosa, The University of Alabama Press.
- Peirce, C. S. (1978-79-80): *Collected Papers*, Cambridge, Harvard University Press.
- Peirce, C. S. (1988): *El hombre, un signo*, Barcelona, Crítica.
- Philström, S. (2012): "Peircean Modal (and Moral?) Realism(s)", en De Waal, C. y Skowroński, K.P. (Eds.): *The Normative Thought of Charles S. Peirce*, New York, Fordham University Press, pp. 231-258.

Pragmática y metafísica general de lo ejemplar en Javier Gomá. Una aproximación crítica.

Ricardo Gutiérrez Aguilar

Pero la poesía se dividió conforme a la índole de los poetas. En efecto, los más respetables imitaban las acciones más nobles y las de tales personas, mientras que los más viles imitaban las de las personas de más baja estofa, componían desde un principio invectivas, al igual que los otros componían himnos y encomios (...) Y en esta diferencia (está también) la clave del distanciamiento entre tragedia y comedia; pues ésta quiere imitar a individuos peores, y aquélla a mejores que los actuales.

(Aristóteles. *Poética*. L. I., c. II y c. IV, 1448a y 1448b¹)

Introducción. Las *mores* y la actualidad del *exemplum*

Parece no pasar últimamente un solo día sin que las noticias que se nos presentan en cualesquiera medios de comunicación –ya sea en radio, televisión, o en los nuevos y flamantes medios digitales– nos dirijan por activa o por pasiva, e inisistentemente, el reto recurrente acerca de lo que se considera ‘*ejemplar*’.

Es un tema sin duda candente. Pero por peso y reiteración. Y decimos que ‘últimamente’, pero la pregunta por la imitación es una lejos de ser novedosa y mucho menos se ha inventado hace dos telediarios. Se diría –y diremos– que es una constante antropológica. También diremos que no sólo. Quizás más que por su insistencia entonces –cosa tan sólo de repeticiones, frecuencias y éxitos y fracasos–, el tema del ‘*ejemplo*’ y de la imitación consecuente de éste tiene cierta ascendencia filosófica por lo que a exhortación encubierta se refiere. Tiene interés porque encubre una cuestión urgente para la moral. Se dice aquí ‘*ejemplo*’ y no tanto ‘*imitación*’ porque con ello se pretende avanzar al menos un paso sobre la mecánica del instinto desnudo. Avanzar sobre la mecánica de la *técnica* del logro y el fracaso. Y es que, técnicamente se diría –o así nos adoctrina poco más arriba

¹ Para la cita extraída de la *Poética* hemos recurrido a la edición preparada por Alicia Villar Lecumberri (Aristóteles (2011): *Poética*, traducción, introducción y notas de Alicia Villar, Madrid, Alianza Editorial). Señalar que citaremos además del libro, el capítulo correspondiente de la obra citada, su referencia crítica canónica –número de fragmento y letra– y la página que le corresponda a la versión en castellano que hemos empleado. En este caso, lo que resta de la referencia sería la indicación de las páginas de ambos fragmentos, 42 y 38 respectivamente.

Aristóteles– pueden elegirse y cantarse desde luego ejemplos ‘*mejores y peores*’. A gusto del consumidor. Es decisión tan sólo dejada al albur de la índole del poeta, que es capaz de hacer de “las cosas que vemos en la realidad con desagrado (...) imágenes logradas de la forma más fiel” que, ahora sí, nos agrada ya ver.² Pues lo que nos agrada es ver *cómo logra el poeta el camino de lo peor a la indicación implícita de lo mejor*, a contraluz allá en la realidad. Esto hace cierto el hecho de que *con ello –con la decisión técnica del para qué–*, quede retratada en el drama la presunta nobleza o villanía de lo imitado, del imitador, y de los instrumentos de la imitación. Reclama finalmente en ello la misma acción y el mismo drama, ahora ya casi en un todo confundidos, el *encomio o la invectiva, el himno o la sátira*. En la medida en que la Poética en su representación amasa la acción en un *deber-ser*, da para ser juzgada *qua deber-ser*.

Así, de vuelta a nuestro humano siglo, ‘*servir de ejemplo*’ casi tanto como ‘*ser ejemplo*’, supondría una cierta responsabilidad recíproca. Todos poetas, todo dramas. Se implicaría con aquello una cierta carga moral para émulo y emulador. Nadie escapa. Pero por añadidura, el medio de difusión en cuestión que toque señala o, melifluamente sugiere, determinado comportamiento, pensamiento, sentimiento, *como de desear. Así dicho, en general*.³ Esto es, tiene pretensión de derecho. Incentiva una atribución voluntaria de una obligación. Hace una llamada a ser responsable –a ser a veces incluso culpable. Las *virtudes y vicios privados* pueden hacerse públicos y viceversa. Queda entonces por descubrir si este invento de la responsabilidad recíproca, este juego de promesas cumplidas o defraudadas, a la vez o en veces, se divide a partes iguales entre los contrayentes o no. Queda por ver también cómo no si alguna de estas partes cae en suerte para la mismísima prensa. ¿*Periodismo como institución responsable?* ¿*Institución como algo más que una solución técnica?* Por arte de birlibirloque los medios recuperan más allá del embeleco contemporáneo del entretener un *desideratum* formador, una vocación ética aún

² Aristóteles, 2011: 42.

³ Si de comportamientos imitativos hablamos, una referencia ineludible –por lo escaso de cualesquiera otras– en lo tocante a su tratamiento en Psicología es Kvadsheim, R. (1992): *The Intelligent Imitator. Towards an Exemplar Theory of Behavioral Choice*, Amsterdam-London-New York-Tokyo, North Holland. Este trabajo, obviamente, se enmarca en una aproximación al fenómeno desde la variable antropológica a la que hemos apuntado. Como *repetición inteligente* en el sentido amplio del concepto, representación o idea mediante. Ni que decir tiene que *en sentido general* la idea de lo representativo es de por sí muy amplia. Podemos desear ‘*inteligentemente*’ repetir la ejecución mecánica de un acto, entretenernos con la repetición de una idea o pensamiento incluido en una proposición, otro tipo de útil al fin y al cabo, o la mimesis de las mismísimas actitudes proposicionales o intenciones para con la proposición. Un sentimiento, cómo no, también puede emularse. *vid.* para una indagación más concienzuda sobre las derivaciones a que esto puede dar lugar: Martha Nussbaum’s (1995): *Poetic justice: The Literary Imagination and Public Life*, Boston, MA, Beacon Press; Nussbaum, M. (2001): *Upheavals of thought: The intelligence of emotions*, New York, Cambridge University Press y, por último, Nussbaum, M. (2013): *Political Emotions: Why love matters for justice*, Cambridge, MA, The Belknap Press of Harvard University Press. Aquí el interés se desplaza de la utilidad vecina y técnica del emulador a la utilidad extensiva de la misma emoción en Política. Una articulación normativa se intenta con ello, a través de la ampliación de su teoría sobre ‘capacidades’.

y a su pesar. Porque es que las responsabilidades pesan. En ello arrostran el deber proporcional de la norma *para* lo público. No obstante, en la vida diaria es a través de las más variadas exhortaciones como se nos inquiera: se habla de continuo y lamentablemente de '*conductas no ejemplares*' con el mismo empeño con que se recomiendan las contrarias, las de lo conveniente de conducirse –siguiendo dicha lógica– como '*un ciudadano y un político ejemplar*'. Valga aquí en sustitución de dicha figura cualquier otra figura institucional. Pero no deja de mencionarse tampoco en cada corrillo y conversación privada el ejemplo que representa fulano o mengano, figuras de lo privado que prometen y ofrecen alguna lección fundamental para la vida. Una cierta *techné* prudente, diríase. Así puestos, no es menos lo que se habla de '*maestros y amigos ejemplares*', recomendaciones estas que poco o nada tienen que ver con la imitación propia del artesano y del técnico, sino inquisitivas ya para con lo virtuoso. Lo privado no se hurta a lo virtuoso si es que acaso se enceló alguna vez del dominio de las públicas costumbres y *mores*. Es aquél un *cómo* conducirse y no un *para qué* conducirse. Decanta de igual manera el equilibrio de la atención respecto de lo íntimo. Por último y en cierta medida una quimera surgida de los casos anteriores, el tipo particular del modelo agonístico que es el '*deportista ejemplar*' no nos es en nuestras sociedades actuales para nada extraño. *¿Qué hay más particular, más privado y singular que el agón individualizador del propio cuerpo? ¿Y no es esto el pleonasma de una imitación –identificación– pública, su pirueta más arriesgada?* Cabría decir entonces sin riesgo a exagerar que estamos rodeados de demandas de imitación por todas partes y de toda laya, de más a menos exigentes, de más a menos malabarísticas...

A medio camino entre las preocupaciones de una epistemología y las de una teoría de la virtud, la propuesta aquilatada en tetralogía por Javier Gomá habría hecho el intento de pensar sistemáticamente el tema aquí traído desde sus diversas perspectivas.

Si hay pecado alguno en las teorías anteriores no ha sido el de la frecuencia o insistencia en el giro del interés y la atención, sino que habría sido el de la desilusionante fragmentación de un tal tema. Se precia nuestro autor por eso mismo de haber conseguido introducir cierto orden en las teorías locales del ejemplo bajo principios más generales. El *ejemplo* ya no es siquiera cuestión estética bajo el manto de la *mímesis*, ya no es tampoco cuestión psicológica bajo el atuendo del *instinto imitativo*, no se limita tímidamente a tema a discutir exclusivamente entre teóricos de las costumbres como *teoría de la virtud*, a elegir cuál apetece, si pública o privada. El discutidor de la moral debe compartir la mirada. El psicólogo no debe apartarla. Y el esteta tiene que ampliarla. Subjetivamente, ya sea en *Aquiles en el Gineceo* o en *Necesario pero Imposible*, segundo y cuarto volumen de su

obra; ya objetivamente –así en el sentido de lo público, como en el de una pretendida *metafísica* u *ontología del ejemplo*, en los títulos *Ejemplaridad pública* e *Imitación y experiencia*, tercero y primero de la serie respectivamente⁴– la propuesta de Gomá se compromete a intentar la unidad de las especies del ejemplo con la elaboración de una pragmática y de una metafísica. El *qué* y *cómo* se instancia eso de los *exempla*. La primera de aquéllas porque es necesario dar cuenta de la unidad de una práctica común y de larga tradición. Una costumbre, y una costumbre privativamente humana además. La segunda porque es igualmente necesario dar la razón sustancial de la misma, hacerla racional y razonable, articular su concepto llegado el caso, que no es sino de lo que adolecen todos los meritorios intentos más locales hasta la fecha desarrollados. *Porque, ¿qué tienen en común las acciones imitativas si es que tienen algo? ¿Qué guía semejante comunidad práctica? A saber, ¿cuál es realmente el mérito y cualidad de lo que se imita? Porque hablamos de índole de los poetas, de la misma manera que hablamos de nobleza de sus acciones.*

En conjunto, de lo que se sientan las bases es de una *teoría general de la imitación* –según sus propias palabras– que dé cabida en su seno, explicación mediante, a cada uno de los casos aislados de esta praxis.⁵ No es de extrañar en este caso que una teoría general que parte del carácter concreto de la experiencia –*fáctico, práctico*–, y que apunta a colmarse con otro carácter concreto –el de algo llamado *prototipo moral*, ejemplo vivo– comience desgranando una posible *historia de la imitación*. Los hitos y casos de *lo que es imitable*. Cuándo ha sucedido y han sucedido los felices sucesos.

En lo que sigue trataremos de identificar los principios generales que dicha teorización defiende, mostrando su razón suficiente y sus límites aparentes.

⁴ La así llamada por el mismo autor *tetralogía de la ejemplaridad –o de la imitación–* se precia de ser un proyecto de largo recorrido. En la práctica está publicado en el plazo de unos diez años. Cada uno de los volúmenes viene a desarrollar una perspectiva del asunto. *Imitación y experiencia* (Gomá, J. (2005): Barcelona, Crítica), publicado por primera vez en 2003, pone las bases de la mencionada doctrina general –la última parte del texto, principalmente– y ensaya demostrativamente antes una *historia general de la imitación* para desfogarla en ella. Será sobre esta parte de los fundamentos sobre la que versará toda nuestra exposición. A esta obra siguió su *Aquiles en el Gineceo, o aprender a ser mortal*, del 2007. El tono cambia completamente. Es un ensayo más que un tratado. Gomá ronda la idea de la aproximación responsable o irresponsable y, con ello mortalmente subjetiva, al mundo de la normalidad, y cómo por medio de este acercamiento y decisión –imitación– *uno llega a ser el que es*. Dicho movimiento hacia lo que Gomá llama la esfera de la *pólis*, esfera que conforman tanto individuos como instituciones, tanto los otros como lo otro que se opone a nuestros deseos desaforados –es decir, sin fueros, sin límites– se completa en su *Ejemplaridad pública* del 2009. Por último, en 2013, Gomá publicó *Necesario pero imposible*. Con toda probabilidad la obra más personal de las cuatro: en ella no debe extrañarnos no obstante que “el yo moderno se interroga sobre la posibilidad de una continuidad de lo humano más allá de la destrucción y corrupción finales” (Gomá, J. (2014): *Necesario pero imposible*, Madrid, Taurus: 13), entendida esta continuidad como una *colonización y civilización del infinito*. Esto es, una suerte de proyecto de inmortalidad individual social. *Gloria y honor, recuerdo imperecedero*.

⁵ Gomá, 2005: 28.

1. Motivo para la *imitación* y de la obra

La imitación, así en una primera navegación presentada, se convierte en tema para una teoría filosófica en al menos tres modalidades, de menos sujeta a estas atenciones a más sujeta a ellas podemos hablar de que: (i) hay una *imitación como experiencia*, como el *faktum* propio y expuesto en que uno o varios individuos, se halla o se hallan, a uno u otro lado de la línea de influencia de un comportamiento con respecto a un modelo o ejemplo que denominaríamos mimético o emulador. Sería la imitación *qua* hecho bruto de la subjetividad, como *facticidad*. Los sujetos que imitan y que son imitados *son* inteligentes en un sentido general del término. Media entre ellos un canon que vincula acción con resultado. La imitación no es simplemente una confluencia armónica de sucesos casuales. Podrían darse razones de dicha conducta refiriendo a una descripción más o menos acabada de dicho canon: la conducta advertida, la conducta imaginada, *es una razón para la acción*. Éste sería en bruto el fenómeno a estudiar. “Toda teoría general de la imitación deberá respetar un fenómeno fundamental que (...) he denominado *facticidad*. [Que] los hombres vivimos en un horizonte de modelos (...) y que nuestro comportamiento también se ofrece como modelo constante a los demás”.⁶ Esto avanza una importante consecuencia ya: la estructura de la imitación como hecho humano ya delimita un horizonte básico de *publicidad* frente a *intimidad*; (ii) hay una *imitación como técnica*, como una más de las muchas formas del aprendizaje. Una específica o de especie, eso sí. De la *techné* que entraña el gesto repetido –un instrumento de la expresión propia– a la producción orientada de útiles, prestos ‘para la mano’. Sería ésta la perspectiva sobre la que pivota cierta historia de la Cultura. En ella se da la primera representación del fenómeno. Es la *mímesis* propiamente dicha. Hay comportamientos deseables. Ni que decir tiene que esto último supone una teoría de la decisión racional que ya supera al mecanismo del instinto animal; (iii) hay, por último, una *imitación como categoría*, evidentemente. O, por mejor decir, como categoría de categorías. La historia de la Filosofía sabe bien de qué se habla al mentar esto. Oficiaría como un instrumento teórico que indica –porque precisa un hecho entre hechos separándolo del resto– y aclara una comparación –porque lo precisa separándolo como una razón– una relación peculiar entre dos cosas. Esto determina que cualquier imitación supone relación. Está presente aquí nuestra representación de la representación de aquél fenómeno. El plano filosófico del mismo. *¿Y cuál sería la categoría*

⁶ Gomá. 2005: 30-31.

más sencilla acuñada hasta la fecha para nombrar semejante relación? No tiene ningún misterio: es la de *modelo-copia* –nos dice Gomá.⁷

Y, sin embargo, a pesar de lo ubicuo del fenómeno, no se habla aún de una *teoría general de la imitación*. “Pese al (...) interés del tema y a la extensión difícil de exagerar de su influencia, *no se ha escrito nunca una historia ni una teoría general*” sobre la misma.⁸

Esto es lo que quiere traernos Javier Gomá en su tetralogía sobre el *ejemplo*.

2. Historia de la imitación, historia de los ejemplos

Es Gomá de la opinión de que a aquella primera y primitiva categoría del *modelo-copia* le habrían venido a suceder a lo largo de la historia humana del pensamiento distintos avatares. Todos afortunados ya que contribuyeron a hacerlo más rico en lo que lo hacían más complejo. Fruto de aquéllos el concepto en suma simplista se habría ido llenando de contenido, sus descarnados huesos, de carne metafórica primero, y filosófica después. El devenir histórico del concepto se estructura en tres períodos, guiado por los momentos de transformación o estancamiento del mismo, y por la relación simétrica o recíproca de fuerzas autoritarias para el pensamiento. La relación no es neutra. Una *pragmática del deseo –pragmática sentimental–* la guía.⁹ El imitador ejerce de émulo porque *hay algo que desea que se repita –así en impersonal– o, porque existe en él –hay algo en él– un deseo o una representación que le pide ser repetido*. Deseo, representación y fuerza performativa son elementos constitutivos del emulador. Sí, si hablamos de pensamiento y hablamos de imitación no deja de ser una relación directa de las ideas la referencia a diversas líneas de *autoridad epistémica*. Así, durante nada menos que casi dos mil años, en la *imitación premoderna* –que Gomá data desde la Antigüedad hasta el s. XVII– el mismo paradigma habría gobernado las prácticas imitativas. Del *aedo* griego al humanista más tardío. La realidad ejercía de modelo objetivo, ideal y además eterno. Por si todo esto no fuera suficiente para afianzar su eminencia epistémica, ésta preexistía. *Modelo-copia* era pues la categoría o juicio rector, y en él se sojuzgaba ya una cierta jerarquía ontológica que sentenciaba la jerarquía epistémica. La realidad representada se juzgaba dependiendo de la fidelidad al modelo. La relación es *estática-repetitiva-re-iterativa* –en cuanto al *cómo* se imita. No se interviene, se admira en la distancia, y con suerte se extiende el imperio de lo sacro. Es por ello que la realidad no es sólo sagrada, sino divina. Nada mejor se puede hacer. *Trascendente* y no sólo *trascendental*. Y en ello reside su autoridad. La forma de

⁷ Gomá, 2005: 81 y ss.

⁸ Gomá, 2005: 28.

⁹ Gomá, 2005: 511.

practicar semejante fe es como *veneración o fidelización*. En esto, lo *bueno*, lo *deseable*, lo que *debe-ser*, y lo *legítimo* es aquello que se ha mostrado perfecto y completo ya. Todas las soluciones a los dilemas vitales ya están apuradas. Sólo cabe perpetuar la tradición. Nada mejor se puede lograr.

Estamos pues ante una imitación por *ejemplaridad heterónoma*, como una ley individual. Una *tipicidad concreta*. Ahí se acaba el desarrollo del modelo, luego lo que queda es que hay que reiterarlo. La relación feliz es lograda cuando es *plena-perfecta-consistente* –en cuanto al *qué* se imita y el *qué* resulta de la imitación. Lo mismo sale en la cuenta al principio y al final. Ésta es la prueba de fuego. Su legitimidad. Los *exempla* son imitados entonces por sus cualidades metafísicas, por sus propiedades y atributos en los que parecen concentrarse, y en éstos se agotan. Son meros objetos. *Son lo que deben ser*. Hay una parcelación de la experiencia por vía de literalidad. Por vía de evidencia reclamada. Es el momento de las *genealogías*, de las perennes cadenas a las que une se une con la existencia, de las *sagas*, *crónicas* y *anales* justificadores. La época de los linajes. Como fondo, ya que no se dan razones más allá de la tradición –*perpetuación en el ser como legitimación*– para la respuesta autoritaria, estamos ante una experiencia estética, no ética. La norma –*deber-ser*– se funda en lo que acontece –*ser*. Pero claro, se suele decir que *toda Estética es una Ética primitiva*. En lo referente a sus objetos, a su contenido, la relación *modelo-copia* se transmuta y ensancha para estirar tanto como puede sus contenidos. Es como si a las limitaciones propias de la categoría –que tiene que aguantar dos milenios de guardia en pie– vinieran a socorrerla las implicaciones intensivas de nuevas notas que ocupan los focos de dicha relación. Las cualidades hacen ceder las costuras del concepto por inclusión. En esto, la *imitación de la Naturaleza, de las Ideas, y de los Antiguos*, es de ayuda para llegar con sus distintas notas de color a las descripciones del fenómeno durante este largo y desproporcionado periodo que incluye no de manera inopinada el salto de la fase de la oralidad a la de la escritura.¹⁰

Los siglos XVIII y gran parte del XIX se habrían revuelto inquietos ante tal situación de sosiego lampedusiano. Gomá califica el período por la calidad del fenómeno, la *anti-imitación de la Modernidad*.¹¹ En esta era se da a su juicio una casi *completa extinción de la teoría de la imitación*. Y esto porque irrumpe el Sujeto y decanta determinantemente la relación de jerarquía ontológica. Hay un desprecio por la imitación, y la categoría anterior entonces se quiebra. O más bien, queda asimilada en un individuo que tiene forma humana. Sería el individuo el que asimila el atributo. No el atributo el que es sustancial.

¹⁰ Gomá, 2005: 94 y ss.

¹¹ Gomá, 2005: 217.

Atributo es ahora propiedad. El individuo es libre, autónomo, y con ello original, creador, dominador. Es el iniciador de una serie, no su continuador, guardián y garante. Donde aquéllos veían *cosas -rei-*, objetos para las inercias de la atracción y la posesión, éste ve tareas. Y el individuo tiene por misión no perfección sino *perfectibilidad*. Su relación de autoridad a todos los niveles se desliza de la lealtad a la *responsabilidad*, que siempre es personal. La anterior *unidad metafísica* en el Ser ahora es una *unidad metafísica de la experiencia*. El principio que hace de algo un individuo es que *pueda ser sujeto de experiencias*, no individualizado ontológicamente. Aparece el *deber-ser* normativo en sentido fuerte así pues. “La [otra] imitación es un fenómeno propio de niños, animales, salvajes y de las masas”, propio –o atributo– de sujetos no emancipados, de sujetos que aún no son sujetos. Que no son responsables.¹² Es una práctica primitiva, a superar por ser instintiva, refleja, reactiva, y sobre todo irracional. La ley, por el contrario, es *expresión/representación de lo general*. No hay privilegio. No hay excepción. El particular se individualiza *dentro* de ella, como caso, o *como autoridad de la misma ley*. Estamos ante el momento abstracto de lo *ejemplar*. En él, el *exemplum* se esquematiza para evitar quizás invadir el ser del individuo personal, y convertirse en *modelo-para-la-copia*.

Existe no obstante un problema fundamental heredado de la Modernidad: puesto que *¿cómo podría un sujeto autónomo, un sujeto moderno, tomar racionalmente como ejemplo a un modelo, y bajo qué condiciones? ¿Hasta qué punto le estaría permitido ceder su autonomía, su independencia, su autoridad? ¿En qué ámbitos estaría permitido y en cuáles no?*

La acusación más grave es ceder el asentimiento o la aprobación a lo irracional.

El origen de la imitación está en un deseo racional. Ni en uno arbitrario, ni en uno caprichoso. *¿Qué caracteres hacen pues del modelo un ejemplo legítimo? ¿Y cuándo somos presas de la personalidad carismática, de la persuasiva?*

El XIX tardío asiste a una quiebra y crisis de la subjetividad moderna. Las *filosofías de la identidad* trastabillan. En no pocas ocasiones, *ser no es pensar y pensar no es tampoco ser*. El sujeto fontanal que saca de sí toda la riqueza de la Creación se queda a solas consigo, y se teme. Sobre todo teme aburrirse. Teme agotar el manantial de su poder y con él, el de su haber. Gomá menciona una *recuperación postmoderna de lo imitativo*.¹³ El nuevo modelo catalizador de casi cualquier experiencia en la época es el *universal lingüístico*. Una clase del universal concreto. Un concepto concreto, pero poroso. Instrumental. Tiene de universal lo que tiene de extensivo en su aplicación. Lo que hay es una recuperación

¹² Gomá, 2005: 29.

¹³ Gomá, 2005: 275 y ss.

disuelta del fenómeno, que queda repartido entre distintas disciplinas. Inofensivo despiezado.

3. Conclusiones: *vida y muerte de y en la imitación*

Orden del Caos parece ser el primer principio y el fundamental en lo que a coordinación del *kósmos* griego respecta. Gomá bebe de las fuentes clásicas, y realiza una curiosa transubstanciación de la *identidad-diferencia* en mecánica imitativa del *Ser*. *¿Pero por qué hablamos de una propuesta metafísica y no de simple una simple ontológica? “Todo modelo demanda reiteración”*.¹⁴ Hay aquí presente un fuerte componente de derecho. *Modelo* dice de *ser-para-la-repetición*. El primer elemento que ‘demandaría’ perpetuación repetitiva, serialización como derecho, es el *Ser* –dice Gomá. *El ser –to ti ên einai–, ‘lo que viene siendo’ –por mejor decir– es el primer universal concreto. Es ejemplo de sí mismo y exhorta en su misma estructura a su repetición*. Se dice de muchas maneras, pero sigue siendo el mismo. “El *ser* tiene estructura normativa”, por tanto.¹⁵ Dice Gomá con ello que el primer rasgo del *ser* de lo ejemplar es su *necesidad*. De algún modo, el final de la *historia de la imitación* o *de lo ejemplar* de que hemos hablado hace un momento coincide con las limitaciones y máximo recorrido de esta última situación. Ya sea bajo la autoridad de lo divino, el rechazo rebelde de dicha autoridad, o su desarme abstracto-concreto, el enemigo antiguo queda cerca de las fuentes de su poder: no hemos sino ampliado la categoría de lo imitado, que sigue siendo el rasgo, el atributo, el objeto, la cualidad o la cantidad. La norma es la *repetición necesaria*.

Hay un cuarto tipo de imitación a juicio de Gomá. Una imitación de *prototipos morales* – una en que el modelo es siempre un sujeto moral, libre, un foco que actúa y es iniciador de una serie –*prototipo*–, y que suscita una acción moral en otro sujeto también bajo el mismo estatuto, en este caso. *Prototipo* sigue diciendo de repetición. De iteración. Pero un salto en calidad ha acaecido. Primero, porque hora ambos polos de la relación son particulares y ambos son dinámicos. Segundo, porque la relación de autoridad ideal es por primera vez la de *reconocimiento*.¹⁶ La *teoría general de la imitación* toma como base esta cuarta clase de fenómenos. A la historia personal inscrita en este fenómeno intersubjetivo, la que sedimenta en un carácter y una biografía, la llama en su momento y orteguianamente *experiencia de la vida*.¹⁷ Como el repositorio, el cúmulo de hitos y casos de *lo que es digno*

¹⁴ Gomá, 2005: 555.

¹⁵ Gomá, 2005: 555.

¹⁶ Gomá, 2005: 474.

¹⁷ Gomá, 2005: 477.

de imitación. La atractiva propuesta de Javier Gomá nos invita a transitar desde el reino de la necesidad de la repetición, el del *Ser* descarnado y huero, que es ejemplo estéril y a la vez productivo de sí mismo, a la repetición con sentido de lo repetido, la *moral*, con su *ley de gravedad del prototipo*.¹⁸ Aquí es lo humano lo que re-itera lo humano, y la práctica imitativa abre la ontología a lo normativo. De ahí que la propuesta sea metafísica. *Existe* algo en el modelo que como norma exige repetición, más allá de las necesidades de las inercias del *Ser*. Estamos ante la inclusión de la veta de lo ético en las actividades del imitador. En ello ve Gomá la oportunidad de la *excelencia*.

Claro que si la división es entre *pragmática y metafísica* o más bien entre *metafísica y pragmática*, no queda muy claro. Las cosas se confunden por el envés. Gomá menciona una serie de *momentos cognoscitivos*. Esto es, que hay una (i) elección inteligente o juicio en que se piensa sobre lo concreto *en* la posibilidad de su generalización. *Que haya una norma, que esa norma sea generalizable, que se desee su generalización –que es un deber-ser a realizar entonces...* y de ahí, *que es superior como valor*. Deseable. (ii) seguimiento, que la forma se instituye como forma de vida. Como norma de vida. Es el momento real que sirve a la comprensión, su ejecución. *Generalización simultánea / generalización diacrónica* (iii) enunciación, en que los sujetos que siguen el ejemplo serían capaces de ponerle letra a la música que andan escuchando hace ya un rato. Es la letra de la ley. La *pretensión explícita de que esa ley ha de ser aceptada por los demás*. La explicación de la ley entraña fuerza performativa.

Gomá nos habla de *principios o caracteres del ejemplo* o de lo *ejemplar*. Lo que lo ofrece y sugiere como motivo de deseo y de generalización, por ende. Con un listado de dichas características acabaremos la exposición de su filosofía ejemplar.

El *exemplum* (a) nace de una *pragmática sentimental*, pues se presupone en el sujeto un deseo. Gomá lo llama *ley de gravedad del prototipo*. Una tendencia que dice es (i) *consciente* y (ii) *voluntaria* en tanto debe basarse en una identificación pero nunca en un abandono irresponsable hacia esta clase de juicios o representaciones del deseo de existencia en nosotros presentes. Podría decirse que imitamos porque deseamos la realidad de ciertas existencias presentes.

(b) el deseo fundamental es *antropomórfico* a este nivel metafísico. La *personalidad* es su rasgo, que tiene figura humana. El deseo es racional por obra de la semejanza primero. Su ser y su conducta son los modelos.¹⁹ En segundo término, la estructura del *deber-ser* sólo puede portarla entonces –por razón de la semejanza, entendemos– una forma

¹⁸ Gomá, 2005: 510 y ss.

¹⁹ Gomá, 2005: 501.

antropomórfica, es la forma de su *ser*. Es el comienzo del ejercicio de una *identificación racional de razones –atributos–*. La razón es *que lo humano reitera lo humano*. Eso cierra el primer pacto. El fin de un posible estadio estético.

(c) lo *ejemplar* expone cierta *normalidad*. Tiene carácter de norma. Que tiene pretensiones de derecho. En sentido *moral-jurídico* –nos advierte Gomá.²⁰ Como constitutivo de norma, como cierto tipo de contrato. Es una estructura del *deber-ser*. La prueba de fuego es que el *prototipo*, que es particular, concreto, “es susceptible de generalización ilimitada, o en otras palabras, que su estructura interna puede *generalizarse* a cuantos ejemplares se desee”.²¹ Por eso es racional. Tiene la cualidad del pacto, y la generalización del mismo en la repetición. Esto cierra un contrato. Estamos en el estadio ético.

(d) hay una *historicidad*, que no hay que confundir con la *facticidad*. Un ejemplo dice ya mucho en tanto ejemplo de la historia de su reconocimiento. Acumula derechos constituidos. Momentos de razones aquilatados. No es una mera sucesión de casos. Un caso dice del anterior y predice el siguiente. Es un repositorio de experiencia. *Experiencia de la vida* que saca de Ortega. Lo que primero lo recoge es la *memoria* –quizás como crítica demasiado poco articulada en sus atribuciones en la propuesta de Gomá–, que es una facultad cognoscitiva más básica que el entendimiento y enlaza directamente con el carácter fáctico y existencial del *ser* del ejemplo. Es *la evidencia de una posibilidad humana*. Nada más por ahora. Es una parte de la *biografía fundamental* que los individuos tienen antes de tener historia.

(e) la norma es la *excelencia* –hablando ya del *carácter moral-jurídico* del *ejemplo*–, pues el *prototipo* establece una distancia entre él, que es un *deber-ser*, y el *ser* de su imitador. El *prototipo* es visto a esta distancia como excelente. Ideal. En tanto es general, sólo puede ser mejor o peor, pero nunca igual. *Poética* de Aristóteles. Como *personalidad* hay una relación de *semejanza* [*tò homoion*], de *verosimilitud* [*tò eikós*], una idealidad representativa. Más filosófica, menos histórica.²²

(f) de la *historicidad*, la *normalidad*, y la *excelencia*, se desgaja el carácter *holista* del *prototipo* –que Gomá no contempla sino incluido en lo excelente. Según Gomá, la elevación del *prototipo* es la elevación de lo que es común a una sociedad, esto es, de lo que elude la extravagancia y la excepcionalidad. ¿Y por qué? Pues porque esto elude con ello la responsabilidad. Y el *prototipo* es ante todo responsable como heredero del modelo

²⁰ Gomá, 2005: 484.

²¹ Gomá, 2005: 524.

²² Gomá, 2005: 477 y ss.

moderno. La *historicidad* con sentido de la norma constituida en comportamiento tiene una consecuencia política entonces. Pero además, el *prototipo* ha de representar *todos los valores según una ley individual*. Todas las virtudes. *Lleva lo frecuente y común a lo extraordinario*. Ésta *ley de compleción o clausura virtuosa* como una aplicación de las leyes perceptivas de la Gestalt a los principios del *prototipo* imitado *revela en el todo una particularidad de lo general que de otra forma no podría ser explicitada*. Suple con ello una deficiencia mostrativa y, una vez racionalizada, explicativa. Y es que el *prototipo* de Gomá es un *universal concreto*. Una unidad del *ser* y el *deber ser*. El respeto sustituye a la veneración. La aprobación depende de criterio.

“El ejemplo moral es la verificación en la experiencia de una proposición teórica (moral)”, pero esto daría sólo para *citar un ejemplo*, para *seguir un ejemplo*, de ello se sigue que “éste debe ser entonces la regla misma (*ens realissimum*)”.²³

(g) se da una virtualidad del *ejemplo* y su dinámica de ser el mismo siendo diferente, desemboca en su *posibilidad imposible*. Es éste el segundo rasgo metafísico del *ejemplo* según Gomá. Es una suerte de autoengaño. “El universal concreto es una idea sobre la posibilidad de un prototipo”, una idea que no acaba nunca de realizarse, y que es ejemplo *en tanto no se realiza*. Entra la esperanza... “El prototipo es la *promesa* (percibida, el contrato) de una felicidad que, sin embargo, no admite cumplimiento real”.²⁴ La dinámica proviene de la *nostalgia del modelo*, no angustia o desesperación, sino percepción de un imposible: de su ausencia/presencia.

Y donde entra la esperanza, todo está dicho y bien está que salgamos nosotros...

Bibliografía

- Aristóteles (2011): *Poética*, traducción, introducción y notas de Alicia Villar, Madrid, Alianza Editorial.
- Gomá, J. (2005): *Imitación y experiencia*, Barcelona, Crítica.
- Gomá, J. (2011): *Ejemplaridad pública*, Madrid, Taurus.
- Gomá, J. (2014): *Aquiles en el Gineceo, o aprender a ser mortal*, Madrid, Taurus.
- Gomá, J. (2014): *Necesario pero imposible*, Madrid, Taurus.
- Kvadsheim, R. (1992): *The Intelligent Imitator. Towards an Exemplar Theory of Behavioral Choice*, Amsterdam-London-New York-Tokyo, North Holland.
- Nussbaum, M. (1995): *Poetic justice: The Literary Imagination and Public Life*, Boston MA, Beacon Press.
- Nussbaum, M. (2001): *Upheavals of thought: The intelligence of emotions*, New York, Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. (2013): *Political Emotions: Why love matters for justice*, Cambridge, MA, The Belknap Press of Harvard University Press.

²³ Gomá, 2005: 549.

²⁴ Gomá, 2005: 560.

**FILOSOFIA
I CONEIXEMENT**

La responsabilitat *epistèmica* i el seu abast. Una reflexió a través de l'holisme semàntic

Lurdes Valls Crespo

“No hi ha eminència alguna de caràcter
ni geni que pugui donar a una persona autoritat
suficient per a justificar que el que creiem quan
fa asseveracions que impliquen coneixement
exacte o universal”

William Clifford

Introducció

L'objecte d'aquesta ponència serà exposar la possibilitat de relativitzar l'atribució de *responsabilitat epistèmica*, referida aquesta a l'adquisició de creences. L'expressió *responsabilitat epistèmica* s'utilitza per fer referència a aquell que considerem que ha seguit un *mètode correcte*, amb una *bona* voluntat per a l'adquisició de les *evidències suficients* que justifiquen les seues creences. Així, relativitzar aquesta atribució, ve a ser dir que és aplicable en uns contextos i no en altres, en uns *jocs del llenguatge* i no en uns altres, de forma relativa, o més precisament acotada a un món conceptual i no a un altre.

El terme *responsabilitat epistèmica* pot explicar-se veient què ens diu William Clifford (1845 – 1879) a l'assaig que porta per nom: “La ètica de la creencia” (1877), on ens parla dels perjudicis que suposa, no ja per a l'individu, sinó per a *la humanitat* en el seu conjunt, l'acceptació de creences no basades en una *evidència objectiva* o no *suficient* i a les que no s'ha arribat seguint un mètode adequat – o en el seu defecte, creences que hem acceptat concedint-li autoritat en la matèria a algú que no la tenia –. Aquest assaig obtingué com a resposta “La voluntat de crear” (1897) de William James (1842 – 1910). En aquest últim, l'autor nord-americà defensarà la tesi que s'ha anomenat: “la legitimitat de la fe voluntàriament acceptada”, però que no obstant no ens interessa per a la nostra qüestió tant com ho fa l'assaig de Clifford.

Els plantejaments d'ambdós autors ens seran molt útils per a anar entrant en els problemes al voltant dels conceptes *d'evidència* i *mètode*, que es creen quan s'utilitzen

aquests per parlar de creences, per anar entrant en la reflexió entorn a la pretensió de veritat única d'un mètode amb uns axiomes i unes finalitats donades.

El debat al voltant de la universalitat d'aquests conceptes és cabdal per a la qüestió que ens ocupa, a saber, donar compte de la impossibilitat d'aplicar el concepte *responsabilitat epistèmica* de forma universal, i per tant, de forma acontextual. Tant el concepte de *mètode adequat i racional* com el *d'evidència* estan a la base del que per al nostre pensament occidental és exigible per a concedir que una creença és certa o vertadera, o almenys, que té pretensions de ser-ho o que la persona que la posseeix té dret a considerar que ho és.

La forma de relativitzar aquests conceptes, o més bé, tancar-los dintre de les barres d'un *paradigma* o *episteme* determinat, amb uns antecedents històrics determinats, vindrà de la mà de la importància del *gir lingüístic* en els estudis sobre el coneixement i la veritat, així com del relativisme conceptual i la importància que la nostra història particular té per a aquest. El gir lingüístic, el relativisme conceptual, i els seus actors principals, ens han donat arguments suficients per a considerar la possibilitat que no és el món, que fins al moment era vist com un fet brut que se'ns donava a tots per igual, el que condiciona el llenguatge, considerat com una simple ferramenta per a arribar a la veritat; sinó que més bé, és el llenguatge – en una correlació tàcita amb la cultura – el que condiciona el món, donant-li forma i un sentit determinat. Així aquest gir lingüístic suposa un canvi de mira a l'hora d'enfrontar els problemes relacionats amb aquests conceptes tan hegemònics com *veritat*, *evidència* i *coneixement* quan s'empren amb un sentit universal. Universalitat que per altra banda, a tots ens sembla implícita i molt útil de forma quotidiana, però que no obstant això, al nostre parer, trontolla quan ens la qüestionem a la llum de l'holisme com a teoria del significat.

Tant l'holisme semàntic de Quine, que és a la conclusió a la qual aquest important autor hereu del positivisme, però amb marcades diferències amb aquest, arriba en "Dos dogmas del empirisme" (1950) on ens mostra com la demarcació entre analític i sintètic es fa ben costosa, perquè la definició d'analiticitat incorre en cercle vicis, i per tant la demarcació entre ciència i no ciència no es pot traçar d'una forma tan clara, com l'holisme wittgenstenià que es veu clarament en les *Investigacions filosòfiques* (1953), les quals també tenen un marcat caràcter de relativisme conceptual, seran una peça clau a l'hora de desenvolupar el nostre argument.

Podem adonar-nos ràpidament de la intuïció que l'holisme ens revela: la unitat mínima de significat no és ni el terme ni la proposició, sinó la teoria completa en la qual aquests s'inscriuen. Segons aquesta visió, els termes i les proposicions per si sols estan buits de significat, serien comparables a una variable lliure en el llenguatge formal, que si no la

relacionem amb cap funció, sembla estar en el buit. En aquesta petita definició del que suposa l'holisme, el terme *teoria* és intercanviable al nostre parer pel terme *paradigma* del que Thomas Kuhn ens parla sobradament a *La estructura de las revoluciones científicas* (1962), on ens dirà que aquests són incommensurables. La incommensurabilitat dels paradigmes de Kuhn, de la que A. E. Chalmers ens fa una descripció molt ben sintetitzada en *¿Què és eixa cosa anomenada ciència?* (1976) també resultarà un bon argument per a recolzar la nostra tesi sobre les possibilitats i l'abast de la Responsabilitat Epistèmica.

Discussió

Com ja hem dit, el primer autor que tractarem serà William Clifford, ja que el seu assaig "La ètica de la creencia" fa una defensa, i així explica perfectament, allò que evoca el terme *responsabilitat epistèmica*.

Per a Clifford, les creences falses suposen un mal major que afecta al contingut de tot *el sistema* en el que s'incerten, i açò és, en el cas de Clifford, *mutatis mutandi*, al conjunt de la *humanitat*.

La tesi que es desprèn del seu assaig és que creure una cosa basant-se en una *evidència insuficient* és dolent sempre baix qualsevol circumstància, és a dir, de forma universal. Per a Clifford no sols comet una irresponsabilitat epistèmica aquell que creu basant-se en evidència insuficient sinó també aquell que fa cas sord de les raons en contra de la seua creença de forma voluntària.

Quan Clifford es pregunta qui constitueix un testimoni fiable, es a dir, quin testimoni pot prendre's com evidència suficient, acaba concloent que no hi ha res que justifique que creiem a algú quan fa asseveracions que impliquen coneixement *exacte o universal*. Açò és un atac, dintre del context del debat (debat que després alimentarà William James), a les religions i els seus *messies*. Però a l'hora constitueix, al nostre parer, una crítica a la seua tesi principal, a saber: creure qualsevol cosa basant-se en *evidència insuficient* és dolent moralment de forma *universal o acontextual*. Ja que òbviament aquesta és una asseveració de caràcter universal.

Després parla de les tradicions per a tractar la seua legitimitat com a testimoni, o font de creences legítimes. Arribats ací, Clifford fa una diferenciació entre la tradició occidental i totes les altres.

Al nostre parer, el tracte que Clifford dona a aquest dos grups de tradicions es contradictori. Per una banda ens diu que el testimoni que es revela del segon grup de tradicions, és a dir, totes aquelles que no són la tradició occidental ha de tractar-se com el

testimoni d'un sol home i, fent gala d'un clar racionalisme cartesià, afirma que no s'ha de creure res que vinga donat per aquestes sense posar-ho primerament en dubte.

Però després, curiosament, i aportant un argument que ens serà beneficiós per als nostres propòsits, ens diu, referint-se a la tradició occidental, que les tradicions són l'herència que els nostres avantpassats ens han donat en forma de conceptes, afirmacions i proposicions, que ens permeten formular preguntes i contestar-les seguint un mètode adequat.

D'aquesta forma, si la tradició se'ns revela a través dels conceptes que formen el nostre món conceptual, com pot la tradició occidental qüestionar-se a si mateixa, des de el seu propi llenguatge? No pot fer-ho, i per tant, Clifford no la pot veure com autolegitimada, baix el seu propi esquema.

Nosaltres defensem durant el nostre assaig aquesta idea que la tradició ens ve implícita amb el llenguatge i l'ús d'aquest, per açò veiem inversemblant la recepta que Clifford aconsella per a tractar les tradicions, ja que segons el seu propi argument, si la tradició ens ve revelada a través dels conceptes amb els que formem després preguntes, com es pot qüestionar la pròpia tradició com si fos un objecte aliè i com si nosaltres puguerem ser jutges objectius, externs a qualsevol llenguatge?

Podem citar ací a Bernard Willims i la seua obra "Verdad y veracidad" on ens diu açò mateix: que el liberalisme no pot fer una història que es pretenga vertadera sobre el lliberalisme, perquè no pot qüestionar-se emprant els seus propis conceptes.

En qualsevol cas, i deixant de banda la qüestió de la tradició i el seu pes com a testimoni legítim o no, podem dir que tot l'assaig de Clifford es pot resumir amb la sentència: "En qualsevol cas és un error creure prenent com a base evidència insuficient".

Ací apareix el terme *evidència suficient*. Com hem dit, el nostre propòsit es fer veure com el terme *responsabilitat epistèmica* pot ser aplicat de forma legítima dintre d'uns paradigmes, però que aquest sols es aplicable relativament a aquests, i que mai pot considerar-se que té una aplicabilitat universal de forma acontextual. És a dir, el que de fet nosaltres considerem alguna cosa com *evidència objectiva*, i per tant suficient d'alguna creença, no vol dir que açò haja de prendre's així per tot el món i de forma acontextual.

Nosaltres el que defensarem és que l'holisme semàntic, que presentarem junt al relativisme conceptual, a través de diferents autors, és un bon contrargument a l'aplicació acontextual de la *responsabilitat epistèmica*.

L'assaig de Clifford podem trobar-lo al llibre L'ètica de la creença on també es recull, l'assaig de William James que porta per nom "La voluntat de creure".

L'assaig de William James "La voluntat de creure" (1897) es planteja com un contrargument al que diu Clifford, James defensa la tesi de "la legitimitat de la fe voluntàriament acceptada". Encara que tradicionalment es pensa que James guanya el debat (debat que no es produeix mai realment, ja que James escriu el seu assaig una vegada Clifford ja havia mort), personalment no considere que el seu assaig constitueixi una bona resposta al que defensa Clifford, ja que la tesi que aquest defensa implica un voluntarisme de la creença que no crec possible, aquest voluntarisme es presenta com una impossibilitat psicològica: els éssers humans no podem decidir què creure voluntàriament. No obstant, considerem que la definició que fa aquest d'allò que anomena *hipòtesis vives*, o *opcions vives* i la influència que en aquestes té el que anomena *clima intel·lectual*, en clara al·lusió al context, ens és ben útil per al nostre argument.

Una hipòtesi viva és per a James aquella que està dintre de les nostres possibilitat mentals. Que una hipòtesi siga considerada com viva o morta, per a James, no és una cosa que es pugui concloure atenent únicament a aquesta hipòtesi de forma deslligada, com veient-la en el buit, sinó que és una qüestió que es decideix atenent a aquell que la considera. Que les hipòtesis siguen per a nosaltres vives o mortes depèn en gran mesura per a James del que anomena la influència del *clima intel·lectual*, on situa: *la por, l'esperança i la passió, la imitació, la camaraderia, i la pressió de la nostra casta i el nostre grup*. D'aquesta forma trobem novament la importància del grup i en definitiva, del context, per a determinar que una hipòtesi és considerada com viva o morta.

Per exemple, la existència de bruixes i fades, és, per a un occidental de l'actualitat, o per a la majoria d'ells, una hipòtesi morta, i per tant, la creença en elles no se'ns presenta com una possibilitat.

No obstant això, al nostre parer l'assaig de James no constitueix un bon contrargument del que diu Clifford, perquè en definitiva, deixa intacte el terme *evidència suficient*, entès aquest com aplicable universalment, perquè continua separant entre part intel·lectual i part no intel·lectual. Així, el que ell presenta com un argument a favor de la seua tesi, porta implícit, un contraargument:

Com hem dit, James pretén defensar la tesi de la legitimitat de la fe, és a dir, de qualsevol creença, voluntàriament acceptada, si es que aquesta no provoca cap mal a un tercer, i fa al·lusió especialment a les creences religioses. Així pretén equiparar la legitimitat de les creences empíriques o materials, amb els dogmes de fe, però alhora, i com dèiem, deixa intacta la divisió entre la part intel·lectual, que ens dotaria de les suposades "evidències objectives" i la part no intel·lectual, part de la que es deriven les

passions que ens porten a les creences religioses. D'aquesta forma no pot postular igual legitimitat entre ambdues, perquè ell mateix traça una important diferenciació.

El punt fort del nostre argument per a qüestionar la universalitat de l'aplicabilitat del terme *responsabilitat epistèmica*, o la seua aplicació acontextualment, ve de la mà de l'holisme semàntic al que presentarem a través de diferents autors. L'holisme semàntic és la teoria que diu que la unitat mínima de significat no és el terme ni la proposició, sinó la teoria completa en la que aquests s'inscriuen.

Com a exemple a què ens referim quan parlem d'holisme, podem veure els possibles significats que la mateixa proposició pot tenir en diferents contexts. Una bona expressió que ens serveix per als nostres propòsits és "La dona està vestida de roig". Aquesta frase dintre d'un ambient ortodox, patriarcal i molt conservador pot suposar una afirmació peyorativa. No obstant, si imaginem un context d'igualtat on vestir de color roig determina una posició alta en un sistema meritocràtic de tall intel·lectual, i on les diferències no es determinen per el gènere, la frase no sols no és peyorativa, sinó que afirma alguna cosa positiva sobre l'ésser humà que va vestit de roig.

Podríem citar molts autors dintre de l'holisme semàntic, però donat el temps, i l'esforç, creiem que el nostre argument pot veure's suficientment recolzat emprat a Quine, i el segon Wittgenstein, però també citant a Thomas Kuhn.

En primer lloc, es adient citar el famós article de Quine, "Dos dogmes de l'empirisme". L'holisme semàntic és a la conclusió a la que aquest important autor, hereu del positivisme però amb marcades diferències amb aquest, arriba a l'article. En aquest, Quine va a rebutjar el que considera que són els dos grans dogmes de l'empirisme, passant a mantenir una posició que gira cap al pragmatisme i que es caracteritza per l'*empirisme radical* que és la posició que diu que no hi ha proposicions independents de l'experiència, però que totes aquestes es contraposen a l'experiència com un conjunt. És útil anar al text per veure a què fa referència, així podem veure com en un dels apartats del final ens diu:

La totalidad de lo que llamamos nuestro conocimiento, o creencias [...] es una fábrica construida por el hombre y que no está en contacto con la experiencia más que a lo largo de sus lados [...]. La ciencia es una prolongación del *sentido común* que consiste en hinchar la ontología para simplificar la teoría" [Quine, 2005: 263 - 264].

Doncs bé, com hem dit Quine en aquest article presenta el que per a ell són els dos grans dogmes del empirisme:

- (1) En primer lloc fa veure com no és pot donar la diferenciació entre analític i sintètic, és a dir, com aquesta és un dogma, perquè la definició d'analític incorre en cercle

viciós ja que no podem definir analític sense emprar conceptes com sinonímia o necessitat, però per a definir aquests necessitem del terme *analiticitat*.

- (2) En segon lloc, ens diu que els enunciats no tenen un significat individual acotable a un camp d'experiències particulars i immediates, sinó que el significat d'aquests depèn de la teoria completa en la que s'inscriuen, per açò afirma que les nostres creences es contraposen a l'experiència com un conjunt complet.

Per fer veure què diu Quine amb l'holisme semàntic, i també per aportar més arguments que ens ajuden a relativitzar l'atribució de responsabilitat epistèmica, hem cregut lícit i adient, comparar el terme *teoria*, amb el terme *paradigma*, [encara que som conscients que aquests són termes diferents, el terme teoria es més ample que el terme paradigma, per això fem una comparació i no els assimillem]. Thomas Kuhn enuncia el terme paradigma a l'obra *La estructura de las revoluciones científicas* on defensarà la tesi de la *incommensurabilitat dels paradigmes*. Aquesta tesi expressa la idea que aquests paradigmes són un tot tancat, amb axiomes, finalitats i regles internes diferents, tot açò interconnectat entre si, en forma de xarxa. Així, resulta molt complicat veure com podríem comparar de forma *objectiva* dues teories o paradigmes diferents, ja que per a poder aconseguir-ho hauríem de postular la possibilitat d'un observador extern a qualsevol paradigma, cosa que al nostre parer és ben complicada si no volem afirmar que alguna cosa com un ésser superior, extern i objectiu existeix.

Però encara que Quine postula l'holisme semàntic com a teoria del significat, i ens diu que les nostres creences són un tot interconnectat que forma una xarxa, sent aquesta la que es contraposa a l'experiència, no deixa de declarar-se empirista, entenent la experiència com els estímuls sensorials que rebem. Aquest empirisme, buit dels dos dogmes dels que ja hem parlat, acaba de caure en mans del seu alumne: Donald Davidson. Del que no parlarem molt per falta de temps, però que es ben interessant.

Davidson ens dirà que l'empirisme és el tercer dogma de si mateix. Amb aquest crítica Davidson ataca la idea que apel·lar a l'experiència siga necessari per a justificar les nostres creences. Podem sintetitzar la seua posició afirmant que per a Davidson sols una creença justifica una altra creença.

Aquest autor afirma que l'empirisme erra perquè intenta buscar una cosa que no és aconseguible: una *evidència objectiva i suficient*, absolutament segura sobre la que bastir el nostre coneixement – i per tant també les nostres creences -. A més Davidson pensa que si es considera l'experiència com un fet, no pot servir de justificació de res

perquè no posseeix un element de judici, i si té aquest element de judici, ja és una creença i per tant tornem a la tesi de Davidson: sols una creença justifica una altra creença.

No obstant veiem inversemblant la negació que Davidson fa dels *esquemes conceptuals* i el relativisme conceptual en general, ja que aquesta negació passa per afirmar la necessitat del *Principi de caritat*, o que la *Veritat* és axiomàtica; el seu argument en contra que l'experiència pugui donar-nos les *evidències objectives* sobre les que fonamentar les nostres creences ens sembla ben convincent. Aquest argument té una conseqüència directa sobre els nostres propòsits: si no podem parlar d'una cosa com l'*evidència objectiva* aportada per l'experiència, l'atribució de *responsabilitat epistèmica* de forma universal trontolla.

Hem intentat fer notar durant aquesta comunicació que creiem que el concepte d'*evidència objectiva* és molt interessant si s'empra com un ideal cap al que caminar, d'una forma semblant a com es presenta l'autonomia en Spinoza; però, el problema esdevé quan aquest terme passa d'entendre's com un ideal legítim cap al que caminar, a veure's com una veritat revelada que ja ens ha estat donada i a la que tenim un accés directe.

Finalment, per a tancar dintre de les barres d'un context determinats l'atribució legítima de *responsabilitat epistèmica* vam creure adient parlar de la teoria dels *jocs dels llenguatge* del segon Wittgenstein. Teoria que se'ns presenta a l'obra pòstuma *Les investigacions filosòfiques (1953)*.

La relació que hi ha entre Quine i el segon Wittgenstein en quant a l'holisme semàntic i el pragmatisme es fa palesa. La seua tesi dels jocs del llenguatge té com a objectiu principal fer veure com és el llenguatge el que condiciona el món, i no el món el que condiciona el llenguatge. Marcant també la importància que cobra el context per a determinar el significat de les expressions lingüístiques. Podem dir que la tesi principal que es desprèn de *Les investigacions* és que l'ús de les expressions lingüístiques en els diferents contextos és el que determina el seu significat. És a dir, que el que a primera vista pot semblar ser la mateixa expressió, cobra significats molts diferents segons com l'emprem en diferents contextos.

El que Wittgenstein ens expressa comparant els llenguatges amb els *jocs*, o parlant dels *aires de família* que hi ha entre tots ells, és que com els jocs, els llenguatges porten tots el nom de *llenguatge* però no hi ha una característica que es done en tots per igual de forma necessària i suficient, de la mateixa forma que passa amb les famílies, on molts membres comparteixen trets entre ells, però no hi ha cap que els vertebrar a tots.

Aquesta determinació del significat per l'ús en diferents contextos, té un marcat aire pragmatista i ens pot servir per a entendre la idea que pot haver diferents veritats, però no per açò ha d'haver una veritat comuna a tots. De la mateixa forma que ens pot ajudar a

entendre com el terme *evidència objectiva* pot ser aplicable dintre d'uns context i no en altres, però que aquesta mai podrà entendre's com absoluta o universal.

Com ens diu Julián Marrades a l'article "Los límites del escepticismo. Wittgenstein y la refutación del cartesianismo" (1989), per a Wittgenstein sols dintre del sistema que suposa el nostre saber allò individual té en sentit que li atribuïm. Així, se'ns presenta de bell nou *la teoria, o el paradigma* com la unitat bàsica en la que cal fer la recerca dels significats de les nostres expressions i conceptes.

Conclusió

Concloent, podem dir que, com hem intentat deixar clar durant aquesta presentació, el nostre propòsit no ha estat dirigit a negar la possibilitat d'atribuir la *responsabilitat epistèmica*, sinó més bé a negar que açò es pugui fer de forma universal. El que hem intentat dir a través de diferents arguments que advoquen per l'holisme i el relativisme conceptual, així com a través d'aquells que neguen que l'experiència pugui ser allò que justifique de forma evident les nostres creences és que aquesta *responsabilitat epistèmica* és atribuïble dintre d'uns paradigmes amb uns antecedents determinats i no en altres, i hem de reflexionar, ja que aquesta es presenta com una qüestió oberta, entorn a les possibilitats d'aplicar-la universalment.

Bibliografia

- Bohanan, L. (2015): "Shakespeare en la selva". Recuperat de: http://www.antropologiasyc-106.com.ar/constructores/10cap2_boh.pdf.
- Chalmers, A. F. (2010): *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?* Madrid, Siglo XXI de España.
- Coll Maroll, J. (2008): "Davidson y la crítica al empirismo", *Límite. Revista de filosofía y psicología* 3 (17), 5-29.
- Clifford, W. K. (2003): "La ética de la creencia", en Luca Tena, J. I. (ed.), *La voluntad de creer. Un debate sobre la ética de la creencia*, Madrid, Tecnos, pp. 91 - 135.
- Gellner, E. (2005): *Razón y cultura*, Madrid, Síntesis.
- James, W. (2003): "La voluntad de creer", en Luca Tena, J. I. (ed.), *La voluntad de creer. Un debate sobre la ética de la creencia*, Madrid: Tecnos, pp. 135 - 180.
- Marrades Millet, J. (1987): "Los límites del escepticismo. Wittgenstein y la refutación del cartesianismo", *Pensamiento*, 45(178), 183-205.
- Pineda, D. (2015): "La filosofía del llenguatge de l'últim Wittgenstein (I): L'argument contra la possibilitat d'un llenguatge privat". Recuperat de: <http://www.ub.edu/filosofia-del-llenguatge/dossiers/TEMA09.pdf>
- Quine, W. O. (2005): *Desde un punto de vista lógico*, Madrid, Valdés Villanueva.
- Quine, W. O. (1968): *Palabra y objeto*, Barcelona, Labor S.A.
- Taylor, C. (1997): *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Barcelona, Paidós.
- Valdés Villanueva, L. M. (2003): "Introducción: "El derecho a creer"", en Luca, J. I. (ed.): *La voluntad de creer. Un debate sobre la ética de la creencia*, Madrid: Tecnos, pp. 9 - 90.

Willams, B. (2006): *Verdad y veracidad*, Barcelona: Turquets Editores.

Winch, P. (1994): *Comprender una sociedad primitiva*. Barcelona, Paidós Ibérica.

Wittgenstein, L. (2009): *Tractatus logico-philosophicus. Investigaciones filosóficas*, Madrid, Gredos.

La transparencia de la creencia: ¿puede aplicarse también a deseos e intenciones?

Jesús López Campillo

Introducción

El objetivo de esta comunicación es doble. Por un lado, ofrecer una nueva interpretación de la transparencia de los estados mentales que no sólo sea aplicable a la creencia (que es el estado mental paradigmáticamente considerado “transparente”) sino también a otros estados mentales, como el deseo o la intención. Y, por otro lado, mostrar que la interpretación tradicional del fenómeno de la transparencia implica una concepción reificada de los estados mentales, es decir, implica entender los estados mentales como entidades o propiedades del sujeto ontológicamente independientes del mundo externo.

Para llevar a cabo estos objetivos, empezaremos describiendo de la forma más neutral posible en qué consiste la transparencia de la creencia (ya que la creencia es el estado mental paradigmáticamente “transparente”). A continuación, explicaremos las dos formas en las que es posible interpretar o entender el fenómeno de la transparencia: la interpretación *estándar*, que es la que asumen la mayoría de autores, y la interpretación *no estándar*, que es la que se tratará de defender en esta comunicación. Por último, se intentará mostrar que, al contrario que la interpretación estándar, la interpretación no estándar no implica una concepción reificada de los estados mentales y que, además, permite extender el fenómeno de la transparencia a otros estados mentales distintos de la creencia, en concreto, al deseo y la intención.

La transparencia de la creencia puede caracterizarse de la siguiente forma. Por un lado, las preguntas “¿Crees que p ?” y “¿Es p el caso?” *parecen* (sea así realmente o no) preguntar por cosas distintas: la primera parece preguntar por la creencia p del sujeto y la segunda por el hecho p del mundo. Sin embargo, ambas se contestan de la misma manera: en ambos casos el sujeto debe examinar las evidencias relativas al hecho p para dar una respuesta. Lo llamativo

del fenómeno es que, aun pareciendo preguntas distintas, el sujeto siempre dirige su atención “al mundo” y en ningún caso a “su interior” (introspección). G. Evans lo expresa así en una de las descripciones más clásicas del fenómeno de la transparencia (Evans, 1982: 225):

Si alguien me pregunta «¿Crees que va a haber una tercera guerra mundial?» yo debo atender, para contestarle, al mismo fenómeno externo al que atendería si fuera a contestar a la pregunta «¿Habrá una tercera guerra mundial?» Me veo en la tesitura de responder a la pregunta de si creo que p poniendo en funcionamiento cualquier procedimiento que tengo para responder a la pregunta de si p .

Esta descripción de la transparencia de la creencia es lo suficientemente general para que la mayoría de los autores que tratan el fenómeno puedan aceptarla y, al mismo tiempo, es lo suficientemente concreta para recoger nuestras intuiciones más básicas sobre la transparencia de la creencia. Sin embargo, existen al menos dos interpretaciones posibles de esta descripción general de la transparencia de la creencia. La primera de ellas es la interpretación *estándar*, que es la que asumen la mayoría de los autores que tratan la transparencia (Evans, 1982; Fernández, 2013; Moran, 2001; Rosenthal, 2005; Shah, 2003, 2006). La interpretación estándar consiste en entender que las preguntas “¿Crees que p ?” y “¿Es p el caso?” *parecen* preguntar por cosas distintas porque *realmente* preguntan por cosas distintas: la primera por una creencia y la segunda por un hecho del mundo. Esta interpretación implica que debe haber una creencia p de primer orden (cuyo contenido sea el hecho p) que conteste a “¿Es p el caso?” y otra creencia p de segundo orden (cuyo contenido sea la creencia p de primer orden) que conteste a “¿Crees que p ?”. Implica, pues, que al menos algunas creencias (las de segundo orden) son ontológicamente independientes del mundo (*reificación*) en el sentido de que su contenido versa completamente sobre el sujeto y no sobre ningún hecho del mundo. A partir de aquí, el partidario de la interpretación estándar debería explicar el tipo de conexión existente entre ambos tipos de creencias, de modo que se explique por qué las preguntas “¿Crees que p ?” y “¿Es p el caso?” se contestan de la misma manera a pesar de preguntar por cosas distintas. Para ello podría atender a razones epistémicas, cognitivas o pragmáticas, pero no a razones semánticas u ontológicas.

Existen autores (Moran, 2001) que, desde una interpretación estándar, han intentado extender la tesis de la transparencia a otros estados mentales distintos de la creencia, como el

deseo o la intención. Sin embargo, sus propuestas se enfrentan a objeciones difíciles de superar (Finkelstein, 2012)¹.

A la segunda interpretación de la transparencia podemos denominarla *no estándar*, ya que en la actualidad resulta minoritaria entre los autores que estudian la transparencia u otros asuntos relacionados. La interpretación no estándar consiste en entender que las preguntas “¿Crees que *p*?” y “¿Es *p* el caso?” preguntan por una y la misma cosa: el hecho *p* (Hamilton, 2000). Y ello aun cuando “¿Crees que *p*?” *parezca* preguntar por la creencia *p*. A favor de esta interpretación puede decirse que explica por qué las dos preguntas se contestan de la misma manera. Si ambas preguntan por el hecho *p*, entonces para contestar a cualquiera de ellas el sujeto tiene que adoptar una actitud (afirmación, negación o agnosticismo) respecto al hecho *p*. Sin embargo, si no se quiere disolver el fenómeno en lugar de explicarlo, la interpretación no estándar debe explicar también por qué “¿Crees que *p*?” *parece* preguntar por la creencia *p* y no por el hecho *p*.

Esta apariencia se explica por las diferencias entre el uso del concepto de creencia en primera y en tercera persona. En tercera persona “creer” tiene un uso *descriptivo*, de modo que “María cree que *p*” hace referencia a la creencia *p* de María. Sin embargo, en primera persona “creer” tiene un uso *expresivo*, de modo que “Yo creo que *p*” es una *afirmación* sobre el hecho *p* (y no sobre mi creencia *p*) que *expresa* mi creencia *p* (es decir, expresa mi compromiso con que *p* es el caso). En palabras de Hamilton (2000: 28-29):

Las auto-adscipciones en primera persona [avowals] deberían ser asimiladas a afirmaciones del hecho que es creído, en el sentido sugerido por lo que puede ser denominado la *tesis de la aserción*: “Yo creo que *p*” funciona como una afirmación (a veces tentativa) de *p*. No es posible que un sujeto reporte su creencia de que *p* sin tomar una posición o expresar un compromiso respecto a la verdad de *p*. Las auto-adscipciones en primera persona [avowals] de grados de creencia deberían ser consideradas también expresiones y no descripciones del grado de creencia. “Yo creo que...” expresa duda sobre si *p*, no sobre si yo creo que *p*.

Pues bien, cuando entendemos el uso en primera persona (expresivo) del concepto de creencia bajo el modelo de la tercera persona (descriptivo), perdemos la dimensión expresiva propia de la primera persona y pensamos (erróneamente) que “Yo creo que *p*” trata sobre mi creencia *p* y no sobre el hecho *p*. Es entonces cuando nos parece (erróneamente) que la pregunta “¿Crees que *p*?” trata sobre la creencia *p* y no sobre el hecho *p* y cuando reificamos los estados mentales entendiéndolos como las entidades subjetivas e independientes del

¹ No pretendo aquí, sin embargo, desarrollar el intento de Moran de extender la transparencia a otros estados mentales ni tampoco los problemas, a mi juicio definitivos, a los que se enfrenta. Para ello véase Finkelstein (2012).

mundo que son preguntadas por “¿Crees que p ?”. Sin embargo, una creencia en realidad no es más que una relación del sujeto con el mundo que consiste en estar comprometido con que p es el caso.

Si aceptamos la interpretación no estándar, se sigue fácilmente que el deseo y la intención también son transparentes. Por un lado, la transparencia del deseo consiste en que las preguntas “¿Deseas que p ?” y “¿Harías p ?” se contestan de la misma manera a pesar de que parecen preguntar por cosas distintas: el deseo p (un estado mental) y la acción p (un evento del mundo). Por otro lado, la transparencia de la intención consiste en que las preguntas “¿Tienes la intención p ?” y “¿Vas a hacer p ?” se contestan de la misma manera a pesar de que parecen preguntar por cosas distintas: la intención p y la acción p . Estos casos de transparencia se explican de forma análoga. Que cada pareja de preguntas *parezca* preguntar por cosas distintas se explica porque se confunde el uso expresivo (primera persona) y descriptivo (tercera persona) del concepto de deseo o intención (lo cual reifica los estados mentales). Y que cada pareja de preguntas se conteste de la misma forma se explica porque preguntan por la misma cosa: por una determinada relación del sujeto con el mundo (la propia del deseo o de la intención, dependiendo del caso).

Conclusión

En conclusión, si se entiende la transparencia en el sentido de la interpretación no estándar, se siguen dos ideas sustantivas. Por un lado, se sigue que los estados mentales no son entidades subjetivas o propiedades del sujeto ontológicamente independientes del mundo externo, sino formas en las que el sujeto se relaciona con el mundo (y no consigo mismo). Y, por otro lado, se sigue que la tesis de la transparencia puede extenderse a otros estados mentales distintos de la creencia, al menos, al deseo y la intención.

Bibliografía

- Evans, G. (1982): *The Varieties of Reference*, New York, OUP.
Fernández, J. (2013): *Transparent Minds: A Study of Self-Knowledge*, Oxford, OUP.
Finkelstein, D. (2012): “From Transparency to Expressivism”, en Abel, G. and Conant, J. (eds.) *Rethinking Epistemology*, Berlin, De Gruyter, pp. 101-118.
Hamilton, A. (2000): “The Authority of Avowals and the Concept of Belief”, *European Journal of Philosophy*, 8 (1), 20-39.
Moran, R. (2001): *Authority and Estrangement: An Essay on Self-Knowledge*, New Jersey, PUP.

Jesús López Campillo. *La transparencia de la creencia:
¿puede aplicarse también a deseos e intenciones?*

- Rosenthal, D. M. (2005): "Moore's Paradox and Consciousness", en *Consciousness and mind*, Oxford, OUP, pp. 257-281.
- Shah, N. (2003): "How Truth Governs Belief", *The Philosophical Review* 112 (4), 447-482.
- Shah, N. (2006): "A New Argument for Evidentialism", *The Philosophical Quarterly* 56 (225), 481-498.

El discurso histórico y la memoria colectiva en el siglo XX

Rafael Pérez Baquero

La propia raíz etimológica del término “historia” llama la atención acerca de la temática que abordamos: la posibilidad de leer la evolución de la historiografía a través del estudio de sus ambivalentes relaciones con una categoría, cuya relevancia en las ciencias humanas y sociales es cada vez mayor, la *memoria colectiva*. “Historia” procede del griego *historia*, que a su vez deriva del sustantivo *hístor*: veedor o testigo. Figura que revela hasta qué punto el discurso histórico dependió esencialmente de las narraciones orales como fuente básica de conocimiento. El historiador era aquel que trama, en el medio escrito, las vivencias narradas por el que ha visto de primera mano los acontecimientos. Esta situación resalta la relación de pertenencia del historiador con la memoria colectiva particular en la que se enmarca su actividad. Ahora bien, la evolución de las técnicas historiográficas y la profesionalización de esta actividad, han ido modificando paulatinamente esta condición. Hasta el punto de desarrollar una serie de tendencias que algunos filósofos, historiadores, sociólogos... han interpretado como una justificación de la presencia de un hiato entre las categorías que tratamos. Nuestro objetivo es cuestionar esta lectura, a través del análisis de las relaciones que mantienen la historiografía y la memoria colectiva en el pasado siglo.

En primer lugar, definamos qué entendemos por *memoria colectiva*. Este concepto tiene su matriz teórica en la obra del sociólogo francés Maurice Halbwachs, concretamente en *La memoria colectiva* (2004a) y *Los marcos sociales de la memoria* (2004b). En estos textos lleva a cabo una reivindicación del valor heurístico y la legitimidad del concepto que abordamos. El problema del término es que presupone de inicio una abstracción que es posible cuestionar. Al fin y al cabo, sólo los individuos pueden ser sujetos de recuerdos, en la medida en que la actividad rememorativa requiere de una base neural y psíquica para llevarse a cabo. Ahora bien, el recuerdo no se limita a la reproducción de imágenes aisladas entre sí, a una mera

memoria fotográfica. Al contrario, los recuerdos del pasado se articulan en cadenas con sentido, bajo unos patrones de significado dependientes del contexto social. Es decir, la narratividad de la memoria individual está ligada a un conjunto de relaciones que trascienden el ámbito del sujeto. No obstante, esto no implica que se produzca una limitación de la influencia de los patrones colectivos a la forma en que los recuerdos se desencadenan, a la atribución de significado a cada imagen del pretérito. La propia memoria individual retoma contenidos que no han sido percibidos por el sujeto sino que son construidos socialmente. Veamos como plantea esta cuestión:

Consideremos ahora la memoria individual. No está totalmente aislada y cerrada. Muchas veces, para evocar su propio pasado, un hombre necesita recurrir a los recuerdos de los demás. Se remite a puntos de referencia que existen fuera de él, fijados por la sociedad. Es más, el funcionamiento de la memoria individual no es posible sin estos instrumentos que son las palabras e ideas, que no ha inventado el individuo, sino que le vienen dados por su entorno. Bien es cierto que sólo nos acordamos de lo que hemos visto, hecho, sentido o pensado en un momento dado, es decir, que nuestra memoria no se confunde con la de los demás. Está limitada de forma bastante rigurosa en el espacio y en el tiempo. La memoria colectiva también lo está: pero sus límites no son los mismos. [...] Llevo conmigo un bagaje de recuerdos históricos, que puede aumentar conversando o leyendo. Pero se trata de una memoria que he copiado y no es mía (Halbwachs, 2004a: 54).

Sólo recordamos situándonos en varias corrientes de pensamiento colectivo. No únicamente por razones de tipo lingüístico – no es posible recordar sin utilizar como soporte un lenguaje común – sino también por cuestiones relativas a la influencia de costumbres, de prácticas sociales... El individuo rememora a partir de los contenidos derivados del contacto con otros miembros del grupo, muchos de los cuales proceden de los relatos colectivos. Este conjunto de mediaciones, sin los que no es posible el desarrollo de la *memoria autobiográfica*, son englobadas bajo el concepto *memoria colectiva*.

Ahora bien, no deja de ser significativo que el autor que desarrolla esta concepción de la memoria colectiva sea aquel que establece una frontera unívoca entre aquella y el otro instrumento que nos permite dar cuenta del pasado: el discurso histórico. Al fin y al cabo, esta forma espontánea, impersonal, “autopoiética”... de relación con eventos del pretérito, contrasta con el carácter distanciado, intencional... de la escritura de la historia, que cuenta con una mediación que consiste en la dimensión textual de su labor. Es decir, es precisamente la diferencia entre el soporte de la transmisión de los contenidos en la historia y el de la memoria colectiva, la que sirve de eje para establecer una oposición entre ambas formas de interactuar con el pasado. Nos referimos al contraste entre la oralidad de las narraciones que

conforman la memoria colectiva y el recurso a la escritura por parte del historiador. No es de extrañar que se sitúe el origen de la historia en el nacimiento de la escritura y que se haya definido a las sociedades ágrafas como sociedades regidas por principios de la memoria colectiva. ¿Qué implica el uso de la dimensión textual? Tanto un nuevo soporte subjetivo – universalmente accesible y capaz de sobrevivir al paso del tiempo –, como un nuevo tipo de fuente histórica: el documento. Es la supervivencia diacrónica del texto escrito la que permite la pretensión de independencia del historiador respecto a las narraciones orales.

De esta forma, Halbwachs establece una distinción entre la memoria viva – la relación espontánea e inmediata con el pasado que se reproduce dinámicamente a través de las relaciones sociales – y la memoria muerta, que identifica con la historia. Desde su punto de vista, la historiografía sólo puede nacer como tal en el momento en que se debilita la influencia de la tradición, dejando un espacio para reconstruir una visión del pasado independiente del marco colectivo en el que está inmerso el historiador, como un miembro más del grupo. La historiografía puede desarrollarse, por tanto, a partir de su ruptura con los marcos sociales de la memoria colectiva. Este hiato entre ambas se sostiene sobre su dispar naturaleza temporal. Es decir, mientras el espacio de la memoria colectiva es sincrónico, el de la historia es diacrónico. Cada memoria colectiva se agota con el cambio de las generaciones, se diluye con la evolución de las sociedades humanas. Carece de los artificios metodológicos de los que hace el uso el historiador, es incapaz de trascender sus condicionamientos más allá de los límites del grupo humano. Rasgo que se aplica a la historia gracias a la estabilidad que proporciona la escritura a sus contenidos. En definitiva, parece concluir Maurice Halbwachs, al recordar nunca salimos de un núcleo temporal delimitado y al escribir la historia estamos obligados a trascenderlo.

En cualquier caso, la clave de su argumento es la siguiente: es el desacoplamiento temporal entre la memoria y la historia, derivado de la diferencia entre el espacio sincrónico en el que habita la primera y el diacrónico en el que se desarrolla la segunda, entre la limitación de la primera a las condiciones espacio-temporales del grupo, y la pervivencia en el tiempo que ofrece la escritura para la segunda, el que justifica su caracterización antinómica. Ahora bien, ¿qué ocurre cuando tratamos de tramar en el texto escrito eventos que no mantienen una distancia con nosotros? Nos encontramos en un campo que se ha denominado como historia del presente.

Definimos este ámbito como el estudio de aquellos procesos de inmersión en una trama histórica, de fenómenos que tienen todavía una pervivencia en la memoria de una generación contemporánea al proceso de historización. Tal y como el historiador francés de la segunda guerra mundial Henry Rousso pone de manifiesto: “¿Es posible la historia del tiempo presente pese a la falta de distancia y a la presencia de actores y testigos, cuya memoria impregna el entorno en que trabaja el historiador?”(Rousso, 1991: 9). La convivencia temporal de la memoria colectiva y la historia veta la construcción de una visión objetiva de un pasado que sigue presente. De la misma forma, inhabilita la autonomía de la historia. Sólo la distancia temporal que hacen posible el paso del tiempo, las metodologías de investigación y escritura de la historia permiten superar la cercanía del pasado y diseñar un marco histórico en el que aquellos fenómenos puedan adquirir un sentido retrospectivamente.

No obstante, pese a que en cierto sentido, podemos mantener desde nuestro particular horizonte histórico que, por ejemplo, la historia del holocausto ya no es historia del presente, no es cierto que el peso del trauma respecto a tales eventos haya desaparecido o haya perdido totalmente su influencia respecto a la escuela historiográfica. En cierto sentido, defendemos, la memoria traumática de Auschwitz no desaparecerá con la muerte del último superviviente ni con la generación que lo vivió. Motivo por el cual parece cuestionable tanto la limitación de la memoria colectiva a un espacio sincrónico como la consecuente autonomización de la historiografía una vez que logra trascender al mismo. Pondremos en tela de juicio, por tanto, el núcleo de la teoría de Halbwachs. Por ello, defendemos, es precisamente la caracterización de la memoria colectiva en términos puramente sociales, es decir, enfatizando las relaciones comunicativas en un espacio dado, el que ha derivado en una conclusión.

Cuando Maurice Halbwachs desarrolla su definición de la memoria en términos sociales y comunicativos se cuida de establecer su separación con el ámbito de las tradiciones. El problema de su propuesta es que, al enfatizar los marcos de memoria en figuras concretas como la familia, la clase social, la religión y en la presencia directa de estos factores, niega la posibilidad de que exista un tipo de memoria no encarnada en relaciones humanas de facto, que ejerza el mismo papel de condicionante o mediador en la memoria individual. Pero que cuente con instrumentos para asegurar su pervivencia más allá de los límites del grupo humano en que se enmarca. Nosotros defenderemos, en primera instancia, que podemos hablar con sentido de una memoria de estas características, y que la presencia de esta memoria en el marco que tratamos inhabilita las pretensiones de autonomía anteriormente

atribuidas a la historiografía. Para ello argumentaremos que la memoria tiene, además de una base individual y una base social, una base cultural que posee un espacio diacrónico.

Vamos a desarrollar las tesis acerca de la memoria cultural que, en diálogo con la propuesta de Maurice Halbwachs, desarrollan Jan Assmann y Aleida Assmann; dos autores reconocidos por sus contribuciones al campo de la teoría de la cultura. Desde su punto de vista, cuando nos referimos a los condicionantes dentro de los cuales se enmarca la actividad rememorativa de cada individuo, debemos establecer una distinción entre dos tipos de memorias: la memoria comunicativa y la memoria cultural. Es el ámbito cultural – el ámbito de la tradición y de su evolución – lo que Halbwachs excluye.

La memoria comunicativa se identifica con la memoria social de Halbwachs. Su nombre deriva de que la definen como aquella memoria que incluye todas las variedades de memoria colectiva que están basadas únicamente en las comunicaciones que mantiene un grupo social en su día a día. En este sentido se identifica el campo de la memoria comunicativa con la historia oral. Es una memoria espontánea, horizontal, no especializada, en el que los interlocutores están constantemente cambiando de roles, en la que no hay especialistas, pues no existen una reglas específicas acerca de sus relaciones. Veamos, para contrastar, cómo caracteriza Jan Assman a la memoria cultural:

De la misma forma en que la memoria comunicativa es caracterizada por su proximidad a las relaciones del día a día, la memoria cultural es caracterizada por su distancia a esas relaciones. La distancia respecto al día a día (trascendencia) marca su horizonte temporal. La memoria cultural tiene sus puntos de referencia; sus horizontes no cambian con el paso del tiempo. Estos puntos de referencia son eventos del pasado, cuya memoria se mantiene a través de las formaciones culturales (textos, ritos, monumentos) y comunicaciones institucionales (recitación, práctica, observación) [...] En el fluir de las comunicaciones diarias estos festivales, ritos, poemas, imágenes, etc. (Assman, 1988: 129)¹.

Podemos definir la memoria cultural, en relación con lo visto hasta ahora, como un tipo de exteriorización, objetivación, almacenamiento e institucionalización de los contenidos mnémicos de la memoria comunicativa o colectiva, que le permiten trascenderla. Es decir, la dinámica de los grupos humanos implica que los contenidos mnémicos sostenidos a través de sus relaciones sociales se desencarnan a través del proceso de exteriorización, en formas simbólicas que sobreviven a la muerte de cada una de las generaciones, y que son reencarnadas en prácticas y símbolos que garantizan su estabilidad y preservación. Para Halbwachs, la duración de las memorias dependía de la duración de los lazos sociales. En

¹ La traducción de esta cita así como la de la siguiente, es mía.

cambio, la memoria cultural permite trascender los marcos temporales, creando un depósito que se estará modificando constantemente y que impide que la memoria social del grupo caiga en el olvido, o pierda su potencial cohesivo. El propio Jan Assmann mantiene la identidad entre su concepto de memoria cultural y la noción de “religión invisible” de Luckman o el concepto derridiano de “archivo”, término que acentúa el aspecto normativo, represivo o cohesivo.

Por lo tanto, partiendo de esta dimensión cultural y sincrónica de la memoria, la autonomía de la historia es insostenible. Ya no sirve el argumento según sólo cuando el recuerdo desaparece puede ser fijado al texto escrito por un historiador que está desligado de su marco social. No hay desolapamiento entre memoria e historia. La superposición de ambas no se limita al ámbito de la historia del presente, constituye una constante tanto en la evolución de los grupos humanos como de la propia historiografía. Como defiende Aleida Assmann:

Hemos terminado aceptando que vivimos en un mundo mediado por textos e imágenes, un reconocimiento que tiene un impacto tanto en el recuerdo individual como en el trabajo del historiador. El historiador ha perdido su monopolio a la hora de definir y presentar el pasado (Assman, Aleida, 2010: 47).

La perdurabilidad de la memoria colectiva cultural y su solapamiento con el texto histórico inhabilita la autonomía del discurso histórico. Al no desaparecer con la muerte de las generaciones no podemos hablar del fin de su influencia sobre los procesos de escritura de la historia. Aquellos, a su vez, constituyen una de las formas simbólicas que sirven de mediadoras para la evolución de los contenidos de la memoria cultural. Así, estas conclusiones nos conducen a proponer un modelo alternativo sobre las relaciones existentes entre la memoria colectiva y la escritura de la historia. No se caracterizarían por la presencia de una discontinuidad entre ambas, sino por una interacción constante entre sus contenidos.

Bibliografía

- Assmann, A. (2010): “Re-framing memory. Between individual and collective forms of constructing the past”, en Tilmans, K., van Vree, F. y Winter, J. (eds.), *Performing the Past*, Amsterdam University Press, pp. 37-51.
- Assmann, A. (2012): *Cultural memory and western civilization*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Assmann, A. (2012): *Introduction to cultural studies: Topics, concepts, issues*, Berlin, Erich Schmidt Verlag.
- Assmann, J. (1988): “Collective memory and cultural identity”, *New German Critique* 65 (Spring - Summer, 1995), 125-133

- Assmann, J. (2008): "Communicative and cultural memory", en Erll, A., y Nünning, A. (Hg.), *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, Berlin, New York 2008, pp. 109-118
- Assmann, J. (2008): *Religión y memoria cultural*, Lilmod, Buenos Aires.
- Assmann, J. (2012): *Cultural memory and early civilization*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Halbwachs, M. (2004a): *La memoria colectiva*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Halbwachs, M. (2004b): *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona, Anthropos.
- Le Goff, J. (2004): *El orden de la memoria*, Barcelona, Paidós.
- Nora, P. (1984): *Pierre Nora en Les lieux de mémoire*, Paris, Trilce.
- Pomian, K. (2007): *Sobre la historia*, Madrid, Cátedra.
- Rouso, H. (1991): *The vichy syndrome. History and Memory in France since 1944*, London, Harvard University Press.
- Yerushalmi, Y. H. (2002): *Zajor. La historia judía y la memoria judía*, Barcelona, Anthropos.

FILOSOFIA
I LLENGUATGE

Volicionismo y Disyuntivismo en Teoría de la Acción. Hacia una explicación naturalizada de los ‘actos de la voluntad’¹

Carlos Jaén Solanes

Introducción: motivación y ventajas teóricas del programa volicionista

La pregunta de Wittgenstein respecto de qué queda de la acción de levantar el brazo de uno si le sustraemos el hecho de que el brazo se levante (*IFFF* §621) es a menudo tomada como la cuestión central sobre la que debe indagar la teoría filosófica de la acción. Según la propuesta *volicionista*, una respuesta adecuada a dicha pregunta es: un acto de la voluntad/un intento. La noción de acto de la voluntad o intento [*trying*] ha sido, en esta particular acepción filosófica, objeto de numerosas definiciones. Para los propósitos de este trabajo voy a emplear el término “intento” de manera técnica. Siguiendo la caracterización de Peacocke (2006), utilizaré el término “intento” para designar a una clase de eventos mentales ocurrientes, inconscientes y dotados de contenido, que de forma constitutiva (i) causan y dirigen las acciones intencionales de los sujetos y (ii) contribuyen causalmente a la forma particular de conciencia de primera persona que el agente tiene respecto de tales acciones. Con esta caracterización en mente, podemos formular la tesis central del volicionismo de dos formas diferentes:

La *tesis de la omnipresencia fuerte de los intentos*: para todo ϕ tal que ϕ es una acción (intencional, humana e individual), hay un particular mental que es un intento de ϕ .

La *tesis de la omnipresencia débil de los intentos*: para todo ϕ tal que ϕ es una acción (“”), hay un particular mental que es un intento de ϕ o un intento de ψ , donde ψ es una acción perteneciente al mismo árbol de actos [*act tree*] que ϕ .

¹ En una serie de publicaciones recientes, algunos autores (Grünbaum 2008, Thompson 2008, Lavin 2013) han presentado una serie de críticas a la noción de *intento* o *acto de la voluntad*, tal como la emplean los defensores del volicionismo. Aquí esbozaré mi respuesta a una de esas críticas (Grünbaum 2013), tratando de hacer ver que adoptar dicha noción—bajo cierta concepción naturalizada de la misma—puede resultar más ventajoso a nivel teórico que rechazarla.

Traigo a colación esta distinción con fines clarificadores, para precisar que en adelante me propongo realizar una defensa de la tesis débil. El motivo de ello es que la tesis débil, a diferencia de la fuerte, hace compatible una versión plausible de la propuesta volicionista con una teoría intencional de la individuación de las acciones².

Algunas de las ventajas atribuidas a la propuesta volicionista por los diferentes autores que la defienden son:

- Pude procurar las bases para una explicación no perceptualista y no inferencialista del tipo de conciencia de primera persona que tenemos de nuestras acciones—Peacocke (2009).
- Puede posibilitar una explicación de nuestra conciencia de primera persona de acciones que sea común entre los casos de acción corporal y acción mental (Feinberg, 1978).
- Encaja con el modelo neuropsicológico a día de hoy tomado como estándar en la explicación del control y la conciencia de primera persona de las acciones corporales: el modelo comparador (Peacocke, 2006 y 2009).

El *modelo comparador* [*comparator model*] ya fue anticipado por Hermann von Helmholtz a en el siglo XIX. En su *Tratado sobre óptica fisiológica*, Helmholtz hace la observación de que al mantener un ojo cerrado y presionar el otro con el dedo, la escena visual parece moverse en dirección opuesta a la fuente de presión. Esta impresión no se da, en cambio, cuando el movimiento ocular es producido por los músculos del propio ojo. La explicación de este fenómeno, según Helmholtz, debe atribuirse al hecho de que el cerebro realiza una copia de las señales motoras enviadas a los músculos que controlan el movimiento ocular—copias de eferencia—, que es utilizada para generar una predicción tal movimiento y anular esta clase efecto. El modelo comparador, o de copias de eferencia, ha sido profusamente estudiado de forma experimental durante el siglo XX. Experimentos de neuroimagen funcional han mostrado que el lapso entre movimiento autoiniciado y sus consecuencias sensoriales está correlacionado con ciertos patrones de activación del cerebelo y de la corteza motora secundaria. Estos datos han sido interpretados como

² Según la teoría intencional de Goldman (1970), cuando Sonia camina, su la acción de andar, y su acción de andar a 5km por hora no pueden ser idénticas, puesto que ésta última se da en virtud [by] de la primera. Una consecuencia de esta forma de individuar las acciones—con la que no busco en absoluto comprometerme—es que el número de acciones que un sujeto puede estar llevado a cabo en un determinado momento del tiempo puede—y a menudo es—infinito. Pensemos, por ejemplo, en la acción de Sonia de andar a más de 3km por hora, su acción de andar a más de 3,01km por hora, etc. Para quienes acepten esta teoría, abrazar la tesis de omnipresencia fuerte de los intentos les obligaría a postular infinitos particulares mentales, lo cual resulta implausible. Es por esto que propongo la tesis débil por su estatus neutral respecto de las dos teorías de individuación de las acciones más ampliamente aceptadas.

evidencia en favor de un modelo según el cual el cerebelo modula la activación de la corteza somato sensorial mediante una señal de cancelación dependiente del modelo anticipatorio [*forward input model*] (Weiskrantz *et al.* 1971; Blakemore *et al.* 1998 y 2000).

Por los motivos antes mencionados, y en particular por el fuerte respaldo empírico que parece avalar a la propuesta volicionista, considero más que adecuado realizar una defensa de la misma dentro el ámbito de la reflexión filosófica. Es por esto que en el siguiente apartado trataré de refutar una crítica reciente a dicha propuesta.

La crítica de Grünbaum al argumento de la parálisis

Observa lo que hago: estoy tocando cada una de las yemas de los dedos con mi pulgar, uno-dos-tres-cuatro, tan rápido como puedo. Permíteme ver qué tal lo haces con la mano izquierda.

Apenas podía hacerlo en absoluto. Cuando ordenaba a mi dedo índice que bajara, el dedo medio, tal vez, se acercaba al pulgar. Carios intentos hicieron claro que los dedos de mi mano izquierda y mis deseos para ellos no estaban acompasados.

(E. Hodgins, *Episode: Report on the Accident Inside my Skull*, citado en McCann 1975: 423.
Traducción propia)

Los testimonios de los pacientes que sufren parálisis parecen apoyar la tesis de que los movimientos corporales intencionales vienen precedidos por un evento mental independiente, el intento, cuya ocurrencia puede ser advertida por ellos de forma consciente. Este dato ha dado lugar a una serie de argumentos, conocidos en la literatura como los “argumentos de la parálisis”, que buscan establecer la tesis de la omnipresencia de los intentos mediante una inferencia a la mejor explicación de este tipo de fenómeno (McCann, 1975).

En su artículo “Trying and the Arguments from Total Failure”, Thor Grünbaum quiere poner en tela de juicio la idea, a menudo empleada por los volicionistas en los argumentos de parálisis, de que los intentos de los sujetos paralizados—“intentos desnudos” [*naked tryings*—sean eventos del mismo tipo que los que se dan en casos exitosos de acción corporal. A esta tesis le doy el nombre de *conjuntivismo* respecto de los intentos.

Para refutar la tesis conjuntivista, Grünbaum comienza sentando dos principios:

- (1) El volicionista debe aceptar que hay una diferencia entre intentos *ociosos*—*viz*, meramente imaginar o pensar en mover el propio cuerpo—e intentos *efectivos*.
- (2) El volicionista debe ser capaz de explicar esta diferencia—en los casos de parálisis—sin que su explicación haga referencia alguna a la conducta física del sujeto.

Según Grünbaum, si se aceptan (1) y (2), entonces el volicionista dispone únicamente de dos opciones explicativas: explicar dicha diferencia en términos *fenomenológicos*, o bien hacer lo en términos de las propiedades *funcionales* de los intentos desnudos. Según este autor, esto da paso a el siguiente dilema.

De un lado, si el volicionista opta por explicar la diferencia entre intento ocioso y efectivo en términos *fenomenológicos*, entonces habrá de postular una diferencia bien a nivel de (i) contenido representacional de las experiencias del sujeto paralizado, bien a nivel del (ii) cualidades fenomenológicas no-representacionales de tales experiencias. Según Grünbaum, la primera opción es inviable, dado que el contenido representacional—que puede ser proposicional o imagístico—puede ser equivalente en todo caso al contenido del putativo intento desnudo, puesto que un sujeto puede imainar o pensar cualquier intento que pueda realizar. En a las propiedades fenomenológicas no-representacionales³, Grünbaum afirma que el “*quale* activo” no es algo que el volicionista pueda postular sin incurrir en una petición de principio en favor de su propio punto de vista.

Si, por el contrario, el volicionista opta por explicar la diferencia en términos *funcionales*, y asumiendo la tesis de que toda acción intencional presupone cierta conciencia de lo que el sujeto está haciendo⁴, al volicionista encuentra las siguientes dos dificultades:

(D1) “Si no hay una fenomenología [claramente especificable] asociada al intento, entontes el agente paralizado carecerá de razones para creer que ha intentado moverse” (Grünbaum 2008: 74. Traducción propia).

(D2) Además, supuesto ese escenario, el intento sería *explicativament superfluo*, puesto que en tal situación la impresión del agente paralizado “podría explicarse explicarse igualmente bien a partir de [sus] creencias, deseos, e intenciones (*ibid.*).

Habiendo expuesto el dilema al que, según Grünbaum, se exponen los defensores de la tesis conjuntivista respecto de los intentos, creo que se hace pertinente la siguiente aclaración. Los principios (1) y (2) claramente no agotan el espacio explicativo abierto al volicionista para sostener la identidad entre intentos efectivos y ociosos en situación de

³ No es mi intención comprometerme con la tesis de que pueda haber tal cosa como propiedades fenomenológicas no-representacionales. Dado que este es un tema que no trataré aquí, menciono esta posibilidad por fidelidad al argumento de Grünbaum.

⁴ Para este principio vale lo mismo que he dicho en la nota anterior.

parálisis. Tal diferencia puede formularse, como el propio Grünbaum reconoce, no en términos fácticos sino contrafácticos. El volicionista puede sostener que un intento efectivo de un agente paralizado es el tipo de evento que causa movimientos corporales en todos los mundos posibles próximos en que dicho agente no se encuentra paralizado. Bajo mi punto de vista, no obstante, una respuesta que meramente invoca al perfil modal del tipo de evento que Grünbaum busca eliminar elude el núcleo fundamental de su crítica. El principal atractivo de la argumentación es que pone en entredicho las consideraciones que (i) *motivan* y (ii) *requieren* la postulación de los intentos en casos de parálisis. Por el cuerno *fenomenológico* (i), lo que Grünbaum ha tratado de mostrar es que si el principal atractivo del argumento de la parálisis era cierta interpretación al pie de la letra de los testimonios de los pacientes, y la accesibilidad introspectiva de sus estados se revela como no fiable, entonces la postulación de los intentos *carece de una motivación real*. Por el cuerno *funcional* (ii), Grünbaum trata de hacer notar que si una de nuestras razones para postular los intentos era explicar nuestro conocimiento de primera persona de acciones, y dicho conocimiento puede ser explicado igualmente sin hacer mención de ellos, entonces la postulación de los intentos resulta *innecesaria*. De estas consideraciones concluyo que nuestra mejor estrategia debería consistir en morder el anzuelo de Grünbaum, aceptar provisionalmente la hipótesis de que los dos cuernos de su supuesto dilema agotan las opciones explicativas abiertas al volicionista, y tratar de demostrar de manera independiente que sus críticas no revelan ninguna deficiencia real en el argumento de la parálisis tal como se ha venido defendiendo.

Una forma de desprenderse del aparente dilema de Grünbaum consiste en defender la fiabilidad de la distinción fenomenológica que intuitivamente hay entre intentos ociosos y efectivos apelando, no a una diferencia en *contenido* representacional, sino, en términos de Frege, a una diferencia en la *fuerza* representacional. Aunque no explícitamente en estos términos, tal parece ser la línea de respuesta adoptada por Joshua Stuchlick:

Al igual que la creencia, a la volición (el intento efectivo) implica cierta clase de afirmación o asentimiento, y este elemento la diferencia del mero deseo [*wish*] (intento ocioso). Tanto la volición como el mero deseo [*wish*] pueden estar dirigidos a tipos de acción posibles. Pero mientras el mero deseo [*wish*] puede implicar el desear [*desire*] y pensar un cierto tipo de acto como bueno, la volición (...) también implica esencialmente un acto de asentimiento a la realización de cierto acto del tipo relevante de una forma en que el mero deseo [*wish*] *no lo hace*. (Stuchlick, 2013: 873; Traducción propia).

Si esta línea de réplica es aceptada por el cuerno fenomenológico—y, más en concreto, por el subcuerno fenomenológico-representacional—, entonces se nos abren otras vías para dar una réplica al cuerno funcional.

Recordemos que uno de los problemas que Grünbaum atribuía a la diferenciación funcional es que la ausencia de una fenomenología claramente asociada al intento implica la falta de razones del sujeto paralizado para creer que ha intentado moverse. No obstante, pienso que la aceptación del postulado—ya de por sí dudoso—según el cual toda acción intencional presupone cierta conciencia por parte del agente, es perfectamente compatible con la negación de dicha implicación. La distinción de Block entre conciencia fenomenológica y conciencia de acceso nos da las claves para entender por qué esto es así. Si el único requisito para que un sujeto sea A-consciente—i.e., tenga conciencia de acceso—respecto de un cierto contenido representacional, es que dicho contenido representacional pueda emplearse en el control del razonamiento y la conducta (Block 1995), entonces no puede ser un requisito para los intentos que sean fenomenológicamente conscientes para ser susceptibles de procurar razones a un agente. Y puesto que la existencia de estados A-conscientes—como a menudo son tomados deseos, creencias, etc.—es algo incontrovertido, Grünbaum carece de razones para llegar a la conclusión de que los sujetos paralizados carecerán de razones para creer que han realizado un intento.

El segundo problema que Grünbaum señalaba para un intento de distinción en términos funcionales de intentos ociosos y efectivos era el de la *superfluidad explicativa* de tales eventos. Grünbaum sostiene que las impresiones de los agentes paralizados pueden explicarse igualmente bien por apelación a sus creencias, deseos e intenciones. Llegado este punto, se plantea un problema exegético: o bien Grünbaum está utilizando el término “intenciones” para referirse a estados disposicionales y, por tanto, no ocurrentes—como las creencias—, o bien lo está empleando en el sentido de lo que Searle denominó “intenciones en acto”, también llamadas en el ámbito de las ciencias cognitivas “intenciones motoras”. Bajo la primera interpretación, la afirmación de Grünbaum es manifiestamente *falsa*. Puesto que un estado disposicional y no-ocurrente no podría explicar cómo es que los sujetos paralizados se encuentran en disposición de decir *cuándo* han llevado a cabo un determinado intento, dado que un estado disposicional y no ocurrente no puede brindar este tipo de razón. Por otro lado, si Grünbaum está utilizando en el sentido de Searle, la diferencia entre la afirmación de Grünbaum y la tesis volicionista es *meramente terminológica*, puesto que una intención motora es el tipo de estado mental ocurrente que contribuye de manera parcial al tipo de conciencia de primera persona de la acción que causa en circunstancias normales—*viz.*, un intento, bajo cierta concepción naturalista del mismo.

Conclusiones

En lo precedente he tratado de defender las siguientes tesis.

La noción de “intento”—en la acepción filosófica antes caracterizada—es defendible en términos puramente conceptuales, apelando a nuestras intenciones. Y además puede revelarse como una herramienta valiosa para hacer filosofía de la acción empíricamente informada.

Mediante la distinción fregeana entre *fuerza*, y *contenido* representacional, el volicionista puede caracterizar adecuadamente la diferencia fenomenológica que se da entre intentos “ociosos” y efectivos—como Stuchlick (2013) ha subrayado. Y por tanto, el argumento de la parálisis aún constituye una buena *motivación* para la tesis de la omnipresencia de los intentos.

Incluso si adoptamos una postura neutral respecto del estatus fenomenológico de la contribución que los “intentos desnudos” hacen a nuestra conciencia de la acción, tal contribución es defendible si apelamos a su rol en el control del razonamiento y la conducta—carácter A-consciente.

La apelación al “intento desnudo” *no* es explicativamente superflua, en tanto que resulta necesaria para explicar por qué los sujetos paralizados son capaces de responder a preguntas sobre el *momento* de su intervención. Y, por tanto:

- (i) El argumento de la parálisis aún puede utilizarse para defender la *necesidad* de los intentos—en orden a explicar este aspecto de central interés en la epistemología de la agencia.
- (ii) El argumento de la parálisis sigue siendo un recurso para defender cierta concepción *conjuntivista* sobre la naturaleza de los intentos. Esto es, una concepción según la cual las condiciones de identidad de los intentos son independientes del hecho de que les suceda o no una acción corporal.

Bibliografía

- Blakemore, S; Wolpert, D. y Frith, C. (1998): “Central cancellation of self-produced tickle sensation”, *Nature Neuroscience* 1 (7), 735-740.
- Blakemore, S; Wolpert, D. y Frith, C. (2000): “Why can’t you tickle yourself?”, *Neuroreport* 11 (11), R11-R16.
- Block, N. (1995): “On a Confusion about a Function of Consciousness”, *Behavioral and Brain Sciences* 18, 227-287.
- Feinberg, I. (1978): “Efference copy and corollary discharge: implications for thinking and its disorders”, *Schizophrenia Bulletin* 4 (4), 636-40
- Goldman (1970): *A Theory of Human Action*, New Jersey, Prentice Hall.

- Grünbaum, T. (2008): "Trying and the Arguments from Total Failure", *Philosophia* 36, 67-86.
- Lavin, D. (2013): "Must there be Basic Action?", *Noûs* 47 (2), 273-301.
- McCann, H. (1975): "Trying, Paralysis, and Volition", *The Review of Metaphysics* 28 (3), 423-42.
- O'Shaughnessy (1973): "Trying (as the Mental Pineal Gland)", *Journal of Philosophy* 70 (13), 365-386.
- Peacocke, C. (2006): "Mental Action and Self-Awareness (I): Metaphysics", en McLaughlin, B.P. y Cohen, J. (eds.): *Contemporary Debates in the Philosophy of Mind*, Oxford, Basil-Blackwell, 358-77.
- Peacocke, C. (2009): "Mental Action and Self-Awareness (II): Epistemology", en O'Brien, L. y Soteriou, M. (eds.), *Mental Actions*, Nueva York, Oxford University Press, 231-253.
- Stuchlick, J. (2013): "From Volitionalism to the Dual Aspect Theory of Action", *Philosophia* (41), 867-886.
- Weiskrantz, D.M.; Elliot, J. y Darlington, C. (1971): "Preliminary Observations on Tickling Oneself", *Nature* 230 (5296), 598-599.

La polèmica entre Hamann i Herder l'origen del llenguatge.

Guillem Llop i Forcada

Introducció

És ben coneguda la hipòtesi sobre l'origen del llenguatge que Johann Gottfried Herder va defensar en el *Tractat sobre l'origen del llenguatge*, premiat per l'Acadèmia de Berlín en 1771. Hi ofereix la visió d'un ésser humà capaç de desenvolupar de forma autònoma la predisposició al llenguatge que Déu li havia inserit. L'home desplega l'habilitat lingüística, d'una banda, des de la situació de dispersió que pateix el seu sentit interior pel fet de distanciar-se respecte de la determinació dels instints, més pròpia dels animals; i, d'altra banda, gràcies a la capacitat de concentrar l'atenció d'aquest sentit interior en un punt, un signe lingüístic que li serveix a la consciència per a flexionar sobre si i adonar-se de si mateixa. Segons Herder el fenomen es produeix de forma individual, perquè no és necessària cap intervenció exterior que faça el paper de la tradició que permet l'enculturació del parlant. Més bé es tracta d'una mena d'eureka desenvolupat per l'home gairebé de forma natural, gràcies a la seua disposició intel·lectual. Tanmateix, el resultat del procés no és un mer signe lingüístic natural o senyal, sinó un signe convencional, arbitrari, un símbol. Això és així perquè la indeterminació instintiva que, en realitat, esdevé també un impuls que obliga a autodeterminar-se, es concreta de forma lliure, açò és, posant l'atenció més en uns aspectes de l'experiència que en uns altres, d'acord amb la manera peculiar que l'individu té de sentir-hi i en funció de les preferències que li serveixen per a il·lustrar a conveniència el context.

Hamann veu en la reflexió de Herder un intent per a assentar definitivament la concepció d'un ésser humà independent, en el fons, de la divinitat, en la línia de l'autonomia que la raó il·lustrada pretenia respecte de l'antic servatge a la religió. Per això reacciona visceralment contra l'*Abhandlung* de qui havia estat el seu propi deixeble, en tot un seguit d'escrits datats l'any de la publicació de l'obra, 1772.

El debat sobre el llenguatge al segle XVIII

Al voltant de la meitat del segle XVIII comença un debat entre els intel·lectuals del moment sobre l'origen i la naturalesa del llenguatge. Una de les primeres obres amb una repercussió considerable va ser *l'Assaig sobre l'origen dels coneixements humans*, de Condillac publicat en 1746, que advoca pel naturalisme lingüístic i configurava un model que en 1752¹ recuperarà Maupertuis en les *Reflexions sobre l'origen i la significació dels mots*. Es tracta d'un patró que presenta el viatge del senyal al símbol com el deteriorament que pateixen les onomatopeies quan es troben sotmeses a modificacions realitzades involuntàriament pels parlants. Entre tots dos, en 1747, La Mettrie havia publicat *L'home màquina*, on defensava que no hi havia un salt qualitatiu entre la consciència animal i la humana, sinó simplement de grau i on insistia, per tant, en el paradigma materialista dels altres dos autors.

Poc després, en 1755 apareixia el *Discurs sobre l'origen i els fonaments de la desigualtat entre els hòmens*, de Rousseau, que posava l'atenció del debat en l'origen del llenguatge, en el que més tard es coneixeria com el problema de la baldufa eterna: «si els hòmens han hagut de menester la paraula per a aprendre a pensar, han tingut molta més necessitat encara d'aprendre a pensar per a trobar l'art de la paraula» (Rousseau, 1983: 104). La necessitat mútua de llenguatge i raó bloquejava l'eixida cap a la consolidació d'un origen absolut.

L'any següent, de 1756, Mendelssohn contribueix al debat amb la *Missiva per al senyor Magister Leibniz a Leipzig*² on havia proposat un patró lleugerament distint per al pas del senyal al símbol. La clau residiria en l'oblit –una forma més de modificació involuntària– del moment de l'encunyació dels mots, quan amb el pas del temps hi hauria hagut una dispersió o vacil·lació en l'ús del signe natural que, amb la reconcentració de la consciència del seu ús sobre un referent diferent, hauria esdevingut signe convencional.

D'altra banda, Mendelssohn, també en 1756 havia escrit un opuscle titulat *Notícies sobre l'origen del llenguatge*, en què desenvolupava una visió que es pot considerar una mena de preconfiguració de la teoria del disseny intel·ligent –en un moment en què aquesta concepció encara no se les havia de veure seriosament amb l'evolucionisme– segons la qual Déu hauria dipositat en l'ésser humà una disposició innata, però latent, perquè amb el pas del temps s'hi desplegàs i aquell pogués desenvolupar llenguatge. De fet, intentava llevar força a l'argument d'aquells que pensaven en els xiquets salvatges com

¹ L'obra ja estaria escrita en 1747.

² Publicat, pòstumament i recent, en 1981.

a prova que l'absència de contacte amb un llenguatge previ impedia el desenvolupament autònom del mateix. Al·legava que hom té en potència la facultat de la fecundació, tot i que no l'actualitza si no troba el contacte en el moment adequat.

Per fi, en 1766, Süßmilch publicava l'*Assaig de la demostració que la primera llengua no va tenir l'origen en els hòmens sinó sols en el Creador*, on proposava una alternativa radical al naturalisme lingüístic i materialisme anteriors. Defensava que el signe lingüístic era totalment arbitrari des del principi i que s'hauria configurat en el context del sobrenaturalisme. Efectivament, Déu hauria establert el signe convencional amb què comunicar-se amb l'home, tot i que aquesta constitució hauria tingut dos moments separats, el de la creació d'un home sense predisposició al llenguatge i el de l'adreçament d'una primera paraula que servís, per si mateixa, de transmissora de la lingüísticitat. Al·legava que la marcada complexitat d'una llengua no podia haver estat el resultat d'una iniciativa desorientada o atzarosa, que no disposàs de la guia d'una intel·ligència prèvia i, per això, la intervenció divina era necessària.

La proposta de Herder sobre el llenguatge

En 1770, quan Herder presenta el seu *Tractat sobre l'origen del llenguatge*,³ ja hi eren, doncs, les tres postures bàsiques amb què es podia encarar l'assumpte, el naturalisme i autonomisme lingüístics de Condillac, La Mettrie i Maupertuis, el convencionalisme i heteronomisme lingüístics de Süßmilch i, encara, una tercera postura que replantejava la primera amb la finalitat de fer-la més fàcilment assumible, la de Mendelssohn, i que explorava un camí intermedi entre el naturalisme i el convencionalisme que, a més, podia ser compatible amb l'autonomisme.

Per aquesta senda s'endinsa també Herder en reaccionar contra la transmissió divina *absoluta* del llenguatge. Si el llenguatge hagués sobrevingut totalment des de fora a l'ésser humà sense cap entitat lingüística prèvia que ja posseís dins de si, l'home no podria haver entès aquest primer símbol extern sense cap símbol intern que el reflectís i acompanyàs, així, l'acte de pensar. Per tant, ha d'haver-hi una predisposició lingüística generativa prèvia, que, tot i que dipositada en l'home per Déu, s'hauria desplegat amb una autonomia quasi completa, necessitada de l'element que servís de detonant per al seu autodesplegament.

³ L'Acadèmia de Berlín havia tret a concurs en 1769 la pregunta: «Imaginant els hòmens abandonats a llurs facultats naturals, estarien en condicions d'inventar el llenguatge? I per quins mitjans arribarien per si mateixos a aquesta invenció?». Herder va presentar el seu *Tractat* en 1770, va rebre el premi en 1771 i es va publicar en 1772.

Que el llenguatge és una institució bàsicament humana es coneix en els trets antropomòrfics que el constitueixen. En la llengua es reflecteix, per exemple, amb prefixos, l'amor i odi que les vivències deixen inserits en les paraules; amb desinències, l'estructuració de la realitat en funció de la divisió de gèneres; i l'aplicació de la causalitat de la voluntat a la matèria inorgànica per mitjà dels verbs.

L'autonomia en el decurs de la generació del llenguatge es conformaria en el marc d'un procés que convertiria els senyals en símbols. En un primer moment, hi hauria un element del conjunt de l'experiència que esdevindria el marcador *-Merkmal-* i que facilitaria, per semblança, una interjecció útil amb què recordar la vivència. D'aquí el naturalisme lingüístic originari de la teoria de Herder. Però immediatament després apareix ja el convencionalisme en dos aspectes; d'una banda, per la subjectivitat de l'atenció, ja que de cadascú depèn que hom es deixi seduir més per un marcador que per un altre; d'altra banda, per la intersubjectivitat de la interjecció, perquè cada persona tendiria a interpretar els sons i articular-los de forma diferent.

Però el pas del senyal al símbol s'explica en Herder en comunió amb la seua proposta sobre l'origen del llenguatge, que podem anomenar la hipòtesi de l'eureka. En aquesta es concep un primer home que pateix una indeterminació instintiva que el deixa desorientat en la tasca diària de la supervivència. Tanmateix, l'home en qüestió té la necessitat angoixant i la capacitat de resoldre aquesta indeterminació, concentrant l'atenció dispersa en un punt, el marcador. Així començaria a actuar el poder estranyament passiu del marcador, l'element que prendria el rol de la clau de volta amb què el primer home pot redirigir l'atenció sobre si mateix, l'espill amb què la consciència es veu reflectida.

Com que la hipòtesi de l'eureka depèn del marcador que fa de detonant de tot el procés Herder aposta per l'assoliment d'un llenguatge privat, en què la socialització es reduiria a la comunicació de la consciència amb si mateixa. No hi ha, doncs, en un primer moment cap convenció social exterior a l'arbitri de l'individu, d'aquí que s'haja de matisar el convencionalisme lingüístic que Herder acaba confeccionant, car no és un convencionalisme a l'ús. A més, cal tenir en compte la influència que exerceix la necessitat natural i apressant de determinar la indeterminació, que també relativitza el convencionalisme posterior.

En definitiva, Herder dibuixa un origen lingüístic que es caracteritza per la socialització autosuficient d'una consciència que pren el marcador com a reflector passiu amb què aconsegueix adonar-se: a) de la necessitat de construir un món que vaja més enllà de la petita part de realitat que poden pintar els senyals presimbòlics; b) de la

capacitat de construir-lo; c) i de la possibilitat de conduir la construcció, dirigint l'atenció i triant el marcador que la recorde.

La crítica de Hamann a Herder

Hamann reacciona immediatament amb la publicació de tres escrits el mateix any en què apareix al públic el *Tractat*, en 1772, que critiquen obertament l'obra del seu deixeble:⁴ *Dues recensions en relació a l'origen del llenguatge*, *La darrera voluntat del cavaller de la Rosa-creu* i *Idees i dubtes filològics sobre un escrit premiat per l'Acadèmia*.

Per al Mag del Nord, Herder continua en el paradigma de la raó prèvia al llenguatge i no es pot desempallegar, per tant, del problema de la baldufa eterna. Herder es deixava seduir en excés per una forma de reminiscència platònica que traslladava a la modernitat *l'intellectus ipse* leibnizià quan apostava per una consciència protolingüística que tan sols necessitès adonar-se del seu potencial per a actualitzar-lo. Obviava, a més, en la relació entre el detonant (marcador) i la consciència, el fet que així com la darrera havia de posseir un símbol intern que permetés la fecundació comunicativa en assumir la informació de l'exterior, de semblant forma hauria d'haver-hi una intencionalitat en aquest mateix símbol extern. Si el símbol extern fos merament passiu i exclusivament material, la predisposició al llenguatge no s'hauria despertat.

Així les coses, Hamann opta per recuperar el sobrenaturalisme i resoldre la baldufa eterna des de la necessitat de la intervenció divina en dos moments, el de la creació de l'ésser humà juntament amb la predisposició innata al llenguatge, d'una banda, i el de l'adreçament de la primera paraula, que la desperta, d'una altra. Per tant, ha d'haver-hi una tradició zero provinent d'una intel·ligència prèvia a la humana que permeta el seu accionament.

Aquesta tradició zero quadra, als ulls de Hamann, amb la proposta de l'empirisme radical de Berkeley si entenem que la mateixa natura ofereix aquests símbols intencionals amb què la intel·ligència divina es comunica amb l'ésser humà, atès que allò de què ningú no és conscient, tan sols existeix en la ment de Déu.

Hamann arriba a aquesta conclusió després de descartar la invenció, l'instint i la instrucció com a causes de l'adveniment del llenguatge. Desestima la invenció, com havia fet Süßmilch, per l'excessiva complexitat del resultat d'un procés en què no hi hauria hagut prou intel·ligència que el dirigís, però no adopta la perspectiva d'aquest perquè troba que

⁴ Hamann i Herder havien començat la seua amistat quan el darrer va realitzar els estudis a la Universitat de Königsberg, la ciutat del primer, entre 1762 i 1764. Des de llavors Herder havia vist en Hamann el mestre amb què podia orientar les intuïcions pròpies.

no té sentit disposar l'influx de la lingüística sencera en l'adreçament de la primera paraula. Déu ha d'haver inserit ja en el moment de la creació de l'ésser humà la condició material que hi permetés l'assumpció.

L'opció de l'instint, pròpia dels naturalistes, implica l'assimilació de la natura animal i humana perquè res no impedeix que, amb el pas d'una quantitat de temps incommensurable, l'animal pogués desplegar un llenguatge tan complex com l'humà. Açò representa una concepció antropològica en què l'home perd la dignitat que li havia concedit la religió i que Hamann no està disposat a acceptar. A més, no és coherent amb la versió de la indeterminació congènita del relat herderià, on l'ésser humà pateix un distanciament infranquejable respecte dels seus instints.

Ni tampoc té sentit la instrucció; primer, contra el sobrenaturalisme, perquè l'adreçament, una vegada més, no insufla generativitat, la paraula del pare no és suficient per a l'assimilació que en fa el fill; i segon, contra Herder, per la infertilitat d'un element extern absolutament passiu, sense lògica a comunicar.

En canvi, Hamann troba en la imitació l'element explicatiu que no havia trobat abans. I és que la imitació és compatible amb la doble procedència exterior dels condicionants espiritual i material que expliquen l'adveniment del llenguatge. Així, si no hi ha adreçament des de l'exterior, la predisposició al llenguatge no té l'exemple a imitar que l'actualitze; i si no hi ha aquesta predisposició latent, la intenció de la tradició zero que ha de servir d'exemple resulta infructífera.

Amb açò Hamann recupera la crítica de Michaelis a la hipòtesi de l'encunyador dels mots⁵ quan en 1759 va publicar la *Resposta a la pregunta per la influència de les opinions en la llengua i de la llengua en les opinions*. Si per a Michaelis no era possible el desplegament del llenguatge sense l'adreçament previ d'algú que ja el tingués en acte, en la versió de Hamann, no és possible l'aixecament o dignificació (*théosis*) de la persona a enculturar sense el rebaixament o humilitat (*kénosis*) del transmissor de la tradició zero. En darrera instància, l'adveniment del llenguatge en l'home depèn de Déu i amb açò Hamann endega, malgrat les aparences, el darrer intent per salvar l'universalisme moral de la modernitat.

Però aquesta dependència de l'home a Déu no és la mateixa que la d'aquell jusnaturalisme que confia en la universalitat d'una mateixa natura humana i que encara advertim en Herder. I és que l'autonomia herderiana, que encara creia en la disposició divina de la predisposició humana al llenguatge, o bé disposa l'edifici de la moral en els fonaments d'una natura humana compartida, o bé simplement perfila el pas previ per al

⁵ Figura que apareix en *Cràtil*, 389a.

rebuig definitiu del sobrenaturalisme i obre la porta al nihilisme. Hamann, a diferència de la proposta il·lustrada que viatja pel camp del deisme cap al materialisme moralment desorientat, assenta l'essència humana en la comunicació de la tradició zero. Açò vol dir que la procedència exterior del llenguatge implica l'assumpció d'uns existenciaris de la lingüísticitat que marquen el decurs de tota cosmovisió resultant de l'actualització particular del llenguatge en cada llengua.

Als ulls de Hamann, per això les relacions entre els hòmens tendeixen, amb un constància lleugerament vacil·lant, cap a la concreció d'uns valors humanistes que siguin coherents amb la humilitat del transmissor de tradició, la dignificació de l'individu a enculturar, la petició de tu amb què el jo intenta comprendre's a si mateix, la subjectivitat vacil·lant de l'individu que s'identifica amb els altres, el desig de complementació que compense les mancances de la voluntat discreta, etc. D'aquí l'actualitat de Hamann que supera la intenció d'aquest, perquè després de l'enfonsament del paradigma del sobrenaturalisme, amb l'assumpció quotidiana de l'absència de Déu, el *factum* de la comunicació representa l'herència constant d'uns existenciaris de la lingüísticitat que orienten la forma en què l'ésser humà s'entén a si mateix.

Conclusió

Herder se situa encara en un paradigma creacionista, des del moment que accepta la intervenció divina per a justificar les condicions materials que l'home manté en forma de predisposició al llenguatge. De fet, aquesta potència lingüística seria una mena de versió de *l'intellectus ipse* leibnizià aplicat a la preconfiguració del gir lingüístic continental que Herder, per influència de Hamann, estava duent a terme, especialment en el marc dels debats intel·lectuals del s. XVIII entorn de l'evolucionisme com a pura hipòtesi especulativa que encara no trobava eixida científica.

Malgrat aquesta versió del creacionisme Hamann defensarà contra Herder la necessitat del paper de la primera tradició necessària per al desplegament de la predisposició lingüística. Sense la intervenció exterior d'un donador de tradició que faci l'esforç d'adaptar-se al nivell de l'individu a enculturar no se li accionaria el llenguatge potencial, tal com ho demostren els casos dels infants que no han entrat en contacte en el moment de la formació de les sinapsis que permeten l'habilitat de la llengua complexa. Però a més de la hipòtesi de l'eureka autònom de Herder, Hamann pretén descartar altres hipòtesis que, entorn de l'origen del llenguatge, hom havia proposat fins al moment. Entre aquestes hi era la de la instrucció divina, que requeria d'un domini de la lògica que

pressuposava ja el control del llenguatge que la fes funcionar. L'única possibilitat que restava dempeus era la de la imitació. Amb aquesta via es mantenia, d'una banda, la dependència de l'ésser humà respecte de la intel·ligència divina donadora de tradició i, d'altra banda, se salvava la baldufa eterna de què parlava Rousseau en *L'assaig sobre l'origen i fonaments de la desigualtat entre els hòmens* de 1755: el fet que si bé era cert que calia tenir raó per a desenvolupar llenguatge, no era menys cert que calia disposar de llenguatge per a accionar la raó.

L'aposta de Hamann és fonamental per a mantenir a estalvi la part del paradigma de la modernitat basada en l'universalisme moral. Hamann intueix que l'absoluta independència de la raó respecte de la creença, que caracteritza el moviment il·lustrat, derivarà en la consciència de l'absència de justificació del punt de vista moral, és a dir, en nihilisme. Amb el fet de posar l'atenció, per un costat, en les condicions materials que són producte de la creació, en la forma de predisposició al desplegament de la llengua complexa i, per un altre costat, en les condicions espirituals de la tradició zero provinent de la intervenció exògena, per part d'una intel·ligència sobrehumana que condescendeix amb la ignorància humana, Hamann planteja un nou element que influeix de forma determinant en l'universalisme moral, la lingüísticitat i els seus existenciaris.

Els existenciaris de la lingüísticitat serien el conjunt de condicionants que influeixen en el curs ordinari de la pràctica dialèctica que es produeix en cada acte de comunicació i que guien, pel fet que constitueixen tota possibilitat comunicativa, la forma d'entendre el món de tot parlant. Entre aquests existenciaris trobem el fenomen de la humilitat amb què el donador de tradició s'adreça a l'individu a enculturar, de forma que el dignifica tot posant-lo alhora a l'altura del creador de sentit. Igualment hi ha la petició de tu amb què l'individu a enculturar posa en pràctica la mimesi amb què aconseguirà accedir al món. També cal tenir en compte la vacil·lació de la subjectivitat amb què el jo de qui accedeix al món del creador de sentit es confon amb el tu, de qui rep la identitat de si, la clau de volta de la síntesi aperceptiva amb què construirà, al seu torn, la interpretació de la realitat. En qualsevol cas, els condicionants de la dialèctica subratllen la mutualitat constituent de la Humanitat i, amb açò, reforcen la moral de l'humanisme cristià.

Bibliografia

- Anderson, L. M. (ed.) (2012): *Hamann and the Tradition*, Evanston, Northwestern University Press.
- Bayer, O. (1988): *Zeitgenosse im Widerspruch: Johann Georg Hamann als Radikaler Aufklärer*, München, Piper Verlag.
- Berlin, I. (2000): *Vico y Herder: dos estudios en la Historia de las ideas*, Madrid, Cátedra.

- (2008): *El Mago del Norte: J.G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*, Madrid, Tecnos.
- Betz, J. R. (2012): *After Enlightenment: The Post-secular Vision of J. G. Hamann*, Oxford, Wiley-Blackwell.
- Clark, R. T. (1969): *Herder: his life and thought*, Berkeley, University of California Press.
- Contreras, F. J. (2004): *La Filosofía de la Historia de Johann G. Herder*, Sevilla, Universidad de Sevilla.
- Griffith-Dickson, G. (1995): *Haman's Relational Metacriticism*, Berlin-New York, Walter De Gruyter.
- Goesser, J. (2011): *Body Language: Corporeality, Subjectivity and Language in Johann Georg Hamann*, New York, Peter Lang.
- Hamann, J. G. (1949-1956): *Werke*, en Nadler, J.(ed.): *Wien*, Herder, 6 vols.
(1955-1979): *Briefwechsel*, Ziesemer und Henkel (ed.), Wiesbaden-Frankfurt, Insel Verlag, 7 vols.
- Herder, J. G. (1985-2000): *Johann Gottfried Herder: Werke in zehn Bänden*, ARNOLD, Gunter [et al.] (ed.), Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag, 11 vols.
- Lafont, C. (1993): *La razón como lenguaje: una revisión del 'giro lingüístico' en la filosofía del lenguaje alemana*, Madrid, Visor.
- Lifschitz, A. (2012): *Language and Enlightenment: The Berlin Debates of the Eighteenth Century*, Oxford, Oxford University Press.
- Llop i Forcada, G. (2016): *Il·lustració radical i contrail·lustració en Hamann i Herder: La polèmica sobre l'origen del llenguatge*, València, Universitat de València.
- Mayos, G. (2004): *Ilustración y Romanticismo: Introducción a la polémica entre Kant y Herder*, Barcelona, Herder.
- Rousseau, J. J.(1983): "Discurs sobre l'origen i els fonaments de la desigualtat entre els homes", en *Discursos; Professió de fe*, Barcelona, Laia [1755].
- Sparling, R. A. (2011): *Johann Georg Hamann and the Enlightenment Project*, Toronto, University of Toronto Press.

Los pliegues del lenguaje

M^a del Carmen Avendaño de Aliaga y María Janovich

“En el nombre, la entidad
espiritual de los hombres
comunica a Dios a sí misma”
W. Benjamin

“Dios mueve al jugador y éste, la pieza
¿Qué dios detrás de Dios la trama empieza
de polvo y tiempo y sueño y agonía?”
J.L.Borges

Introducción

En este trabajo se examina la concepción del lenguaje y el uso de la alegoría en especial en los cuentos del escritor Jorge Luis Borges: “Las ruinas circulares” (1996a: I) y “El Aleph” (1996a: I) en relación con las de su contemporáneo Walter Benjamin con quien comparte lo que luego se ha denominado “géneros confusos”, más precisamente, en el caso que nos ocupa, la violación de los límites entre filosofía y literatura; además del aspecto sacral del lenguaje en Benjamin que, en el caso de Borges, está sugerido en dos cuentos de “ELHacedor” (1996b: II). En cuanto a la falta de límites, entre literatura y filosofía, la expresa, a través de la literatura fantástica, dimensión de la cual el lenguaje debiera hacerse cargo: “Los metafísicos de Tlön no buscan la verdad, ni siquiera la verosimilitud: buscan el asombro. Juzgan que la metafísica es una rama de la literatura fantástica. Saben que un sistema no es otra cosa que la subordinación de todos los aspectos del universo a uno cualquiera de ellos” (1996b: II). Mientras para Benjamin la filosofía ocupa un lugar intermedio entre la investigación y el arte: “Si la filosofía, no en cuanto introducción mediatizadora, sino en cuanto exposición de la verdad, quiere conservar la ley de su forma, tiene que conceder la correspondiente importancia al ejercicio de su forma, pero no a su anticipación en el sistema” (2012c: 8ss.) La lectura cruzada de estos textos se hace

patente, asimismo, en la recurrencia -para clarificar la noción benjaminiana de alegoría- a ejemplos de los cuentos borgeanos.

Para indagar sobre el tema de la alegoría en Benjamin, hay que recurrir al *Trauerspiel* (2012c: 8ss.). En dicho estudio, exhibe una postura crítica frente a autores del Clasicismo y del Romanticismo, ofreciendo una alternativa superadora como una nueva forma de filosofar. Borges, por su parte, en la “La simulación de la imagen”,¹ en la línea de Benedetto Croce, muestra reparo en relación al uso de la alegoría, mientras que en sus escritos posteriores rescata la recurrencia a la misma contraponiendo, en este punto, el pensamiento croceano al de Chesterton. Estas nociones sobre la alegoría destacan en el marco de las reflexiones más generales de los autores estudiados sobre el lenguaje, consideraciones que aquí interesan como el marco necesario para la comprensión del problema.

El nombre: lenguaje y creación

Benjamin examina el tema del lenguaje en “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos” (2001^{3a}), en el que recurre a categorías teológico-bíblicas para caracterizar las dimensiones espiritual y universal del mismo. Como precisa Subirats en la Introducción a *Iluminaciones IV*: “La teoría del lenguaje de Benjamín arranca de una concepción idealista del acto de nombrar, identificado con el acto adámico de la creación de un mundo, y al mismo tiempo es una teoría del lenguaje como *medium* de una experiencia mimética de lo real” (2001^{3a}: 3). El lenguaje es mimesis en tanto “imagen ancestral” y *medium* de una comunicación universal con el ser de las cosas. Esta concepción sobre el Nombre y su distinción del Verbo -base de su teoría sobre el lenguaje- cuyo manuscrito original se remonta a 1916, es desplegada más tarde en el *Trauerspiel*.

Interpretando el Génesis, Benjamin describe el Paraíso como la absoluta armonía entre el lenguaje del hombre y el lenguaje de las cosas. Como señala Moses, lo que importa a Benjamin “no es la cuestión de la relación con Dios y con la Ley, sino el hecho de que propone un modelo metafísico del conocimiento basado en la función primordial del lenguaje” (1997: 87). Por otra parte, en su ensayo de 1918 *Sobre el programa de la filosofía verdadera*, considera que “el conocimiento no se agota en el campo de la experiencia tal y como la delimitan los conceptos, sino que se elabora igualmente -y quizá ante todo- a través del funcionamiento simbólico del lenguaje, tal y como nos lo presenta la experiencia

¹ “La simulación de la imagen”, artículo publicado en Buenos Aires en el diario *La Prensa* en diciembre de 1927 e incorporado en su segundo libro de ensayos, *El idioma de los argentinos*.

religiosa” (1997: 87). Parte, Benjamin, de un prototipo teológico detectando tres etapas visiblemente identificables –como muestra Moisés- en la historia del Génesis:

En la primera, la palabra divina aparece como creadora (Gen. I, 1-21), designa el lenguaje en su esencia original, coincidiendo perfectamente con la realidad que designa. En este nivel primordial, al que el hombre no tuvo ni tendrá nunca acceso, la dualidad de la palabra y de la cosa no existe todavía; el lenguaje es, en su esencia misma, creador de realidad. En la segunda etapa, según el relato bíblico (Gen. II, 18-24), Adán da nombre a los animales. Este acto de nominación funda el lenguaje original del hombre, hoy perdido, pero cuyos ecos permanecen para nosotros a través de la función simbólica, es decir poética del lenguaje. Lo que lo caracteriza es la coincidencia perfecta de la palabra y de la cosa que designa. En esta fase, lenguaje y realidad ya no son idénticos, pero existe entre ellos una especie de armonía preestablecida: la realidad es totalmente transparente al lenguaje, el lenguaje abarca, con una precisión casi milagrosa, la esencia misma de la realidad. En la tercera etapa, el “lenguaje paradisíaco”, dotado de un poder mágico para poner nombre a las cosas, se pierde y se degrada hasta convertirse en un simple instrumento de comunicación. Benjamin, que interpreta aquí el relato del pecado original (Gen. II, 25-III, 24) a la luz del episodio de la torre de Babel (Gen. XI, 1-9), ve en la función comunicativa del lenguaje el signo de su decadencia (1997: 88).

Luego de la pérdida del vínculo primigenio entre la palabra y la cosa, el lenguaje se limita a una “superdenominación”, sólo la existencia de la dimensión simbólica o poética brinda testimonio de que la palabra adámica no se ha extraviado irremisiblemente. Si, en “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, Benjamin describe el proceso de decadencia cuyo trasfondo está constituido por la caída y, la consiguiente degradación de las lenguas; en “La tarea del traductor” refiere a su fase ascendente, esto es, al tramo de purificación y restauración del lenguaje adámico gracias, fundamentalmente, a la tarea de los poetas y de los traductores que lo perfeccionan. Ahora bien, “Toda expresión de la vida espiritual del hombre puede concebirse como lenguaje.” (2010d: 59). Por ello,

la distinción entre la entidad espiritual y la lingüística en que se comunica es lo más fundamental de una investigación teórica del lenguaje. Y esta distinción parece tan indudable que, en comparación, la identidad tan frecuentemente formulada entre ambas entidades constituye una paradoja profunda e inconcebible, expresada en el doble sentido de la palabra «Logos» (2001^{3a}: 59).

“*Logos*” entendido, en el sentido griego, como palabra y razón. Añade: “lo comunicable de la entidad espiritual es su entidad lingüística” (2001^{3a}: 60),

esto es, su lenguaje y lo comunicable lo es en las palabras, en el nombrar. Y al nombrar el hombre se comunica a sí mismo. En suma, “*en el nombre la entidad espiritual de los hombres comunica a Dios a sí misma [...] La creación divina se completa con la asignación de nombres a las cosas por parte del hombre y de cuyos nombres sólo el lenguaje habla*” (2001^{3a}: 63).

El alcance metafísico del paralelo entre la entidad espiritual y la lingüística conduce, para Benjamin, al concepto de “revelación”, en tanto lo pronunciado y cognoscible remite a

lo impronunciable e incognoscible (2001^{3a}: 65). Sólo en Dios se da la equivalencia entre nombre y conocimiento.

Gershom Scholem advierte en sus *Memorias* que la posterior concepción materialista del lenguaje de Benjamin se halla en “una tensión evidente” con su pensamiento temprano místico-teológico acerca del mismo y, agrega, pero “no podía sino sorprenderme que todavía pudiera continuar hablando de la “Palabra de Dios”, a diferencia de la palabra humana y, en un sentido nada metafórico, como fundamento de toda teoría del lenguaje. La diferenciación entre Verbo y Nombre [...] seguía conservando a su modo de ver todo su sentido” (2008: 314).

A los efectos de la comparación propuesta, hemos distinguido dos momentos en la noción de lenguaje de Borges: una, en la cual la función del lenguaje es otorgar cierto orden al mundo: “el idioma es un ordenamiento eficaz de esa enigmática abundancia del mundo. Lo que nombramos sustantivo no es sino abreviatura de adjetivos y su falaz probabilidad [...] Nadie negará que esa nomenclatura es un grandioso alivio para nuestra cotidianidad. Pero su fin es tercamente práctico: es un prolijo mapa que nos orienta por las apariencias, es un santo y seña utilísimos que nuestra fantasía merecerá olvidar alguna vez [...] nuestro lenguaje [...] no es más que la realización de uno de tantos arreglamientos posibles” (1998: 71). En “El Aleph”, precisa la imposibilidad del lenguaje de acceder a la totalidad de la experiencia: “lo que vieron mis ojos fue simultáneo, lo que transcribiré, sucesivo, porque el lenguaje lo es. Algo, sin embargo, recogeré”.

Borges contrapone las tesis sobre el lenguaje que establecen una correlación entre lenguaje y realidad con un punto de vista inspirado en Fritz Mauthner² cuyos *Diccionario de Filosofía* (1910) y *Contribuciones a una crítica del lenguaje* (1923) se contaban entre sus lecturas favoritas (*Vid* Báez: 2001).

En un segundo momento –en el que nos detendremos aquí– Borges juega de hecho con esta última hipótesis, así en los cuentos de *El Hacedor* que datan de 1960. Al punto que, en la “Parábola del palacio” (1996b) refiere:

Aquel día, el Emperador Amarillo mostró su palacio al poeta [...] Al pie de la penúltima torre fue que el poeta [...] recitó la breve composición que hoy vinculamos indisolublemente a su nombre y que [...] le deparó la inmortalidad y la muerte. El texto se ha perdido; hay quien entiende que constaba de un verso; otros de una sola palabra. Lo cierto, lo increíble, es que en el poema estaba entero y minucioso el palacio enorme [...] Todos callaron, pero el

² El interés fundamental de F. Mauthner es la crítica del lenguaje en tanto éste posibilita que se construyan teorías en la creencia de la correspondencia de lenguaje-mundo, poblando así a este último con entidades inexistentes. La incidencia de Mauthner puede rastrearse en “Examen de las metáforas” recogido en *Inquisiciones*, “Palabrería para versos” en *El tamaño de mi esperanza* y en *El idioma de los argentinos*. En “Notas” de *Discusión* expresa que entre las obras que más ha leído se cuenta el *Diccionario de filosofía*. Reitera la cuestión en 1944 en el Prólogo de *Artificios*

emperador exclamó: ¡Me has arrebatado el palacio! y la espada de hierro del verdugo segó la vida del poeta.

Otros refieren de otro modo la historia. En el mundo no puede haber dos cosas iguales: bastó [...] que el poeta pronunciara el poema para que desapareciera el palacio [...] El poeta era esclavo del Emperador y murió como tal; su composición cayó en el olvido porque merecía el olvido y sus descendientes buscan aún, y no encontrarán, la palabra del universo.

En “Una rosa amarilla” (1996b) asume que palabra y cosa son indiscernibles ontológicamente (*Vid. Rodríguez Martín, 2007*), la palabra no representa sino que la palabra, en un punto, crea la cosa pero, en un sentido absoluto, la cosa es incomunicable:

Entonces ocurrió la revelación [...] *vio* la rosa, como Adán pudo verla en el Paraíso, y sintió que ella estaba en su eternidad y no en sus palabras y que podemos mencionar o aludir pero no expresar y que los altos y soberbios volúmenes que formaban en un ángulo de la sala una penumbra de oro no eran (como su vanidad soñó) un espejo del mundo, sino una cosa más agregada al mundo.

Esta iluminación alcanzó a Marino en la víspera de su muerte, y Homero y Dante acaso la alcanzaron también.

Alazraki (1988: 19-24), al referir a las fuentes de “Las ruinas circulares” menciona algunas teorías de la Cábala –que también aparecen en “El Golem” manifestando que la creación del hombre se iguala a la omnipotencia divina. Al recordar la historia del Golem, Borges remonta a su origen en la Cábala, en la cual el cosmos fue creado a partir de las veinte letras del alfabeto hebreo. Si el hombre logra saber cómo creó Dios el mundo también podrá crear los seres como los creó Dios. En la Torá donde residen los nombres de Dios está contenido también el gran nombre de Dios. No obstante, nadie accede al orden adecuado de las letras, por lo cual nadie puede alcanzar su conocimiento.

Para otros autores (*Vid Ruíz Pérez, 1986*), es a partir de “El Aleph” de 1949 y del Epílogo de *Otras Inquisiciones* de 1952, que destaca en Borges, una visión de la literatura que busca las formas eternas de carácter universal, formas que sólo son pasibles de ser captadas por el lenguaje.

En tal sentido, encontramos aquí en el escéptico Borges, como en Benjamin, la presunción de un lenguaje originario, adánico. Rehúye, entonces, la búsqueda de nuevos nombres para las cosas. Ya no persigue la expresión, sino que se inclina por la “alusión o mención”. Es así, que transita también del pensar metafórico al pensamiento mítico en el cual recurre al constante uso de símbolos.

Expresión, *Darstellung* y alegoría

En “La simulación de la imagen” (1927) Borges acuerda explícitamente con la tesis expresionista de Benedetto Croce para el cual la estética es la ciencia de la actividad

expresiva y el arte representación de lo individual como parte de la experiencia artística universal. De allí que el arte remita a la expresión con la cual se identifica lo estético. Expresión se equipara con intuición. En este marco, para Croce la palabra siempre es metáfora en tanto producto de la fantasía. Mientras que la alegoría: “Es una expresión añadida extrínsecamente a otra expresión” (1969: 120). Hay, por tanto, identidad entre lenguaje y expresión, el mismo concepto necesita de intuición, el conocimiento que se vale de concepto en tanto necesita de la intuición, es conocimiento expresivo” (1969: 85ss.). Borges, en “La postulación de la realidad” artículo publicado en *Azul* en 1931 señala, en función de la identidad de lo estético y expresivo, que “los escritores de hábito clásico más bien rehúyen lo expresivo”.

En una conferencia sobre la obra de Hawthorne, dictada en el *Colegio Libre de Estudios Superiores* en marzo de 1949, conferencia editada luego en *Otras Inquisiciones* (1996a) Borges expone su idea sobre la alegoría. Refiere que, para Croce, la alegoría “es un fatigoso pleonasma, un juego de varias repeticiones [...] una distracción de la estética.” Y, añade, que en *La poesía* el tono de Croce es más hostil: “La alegoría no es un modo directo de manifestación espiritual, sino una suerte de escritura o de criptografía” (1996a: 67). En esta línea, Borges también manifiesta reparo respecto de la alegoría. Así, en “De las alegorías a las novelas” (1996a: 122-123), considera a la alegoría “un error estético.” Para Borges, Croce “no admite diferencia entre el contenido y la forma [...] La alegoría le parece monstruosa porque aspira a cifrar en una forma dos contenidos: el inmediato o literal [...] y el figurativo [...] Juzga que esa manera de escribir comporta laboriosos enigmas” (1996a: 122-123).

Borges, recupera la noción de alegoría de Chesterton aceptando la necesidad de estas figuras desde un punto metafísico del lenguaje. Para Chesterton, “puede haber diversos lenguajes que de algún modo correspondan a la inasible realidad; entre esos muchos el de las alegorías y las fábulas [...] Una alegoría es tanto mejor cuanto sea menos reductible a un esquema, a un juego de abstracciones (1996a: 48 ss.). De allí que sugiera que las alegorías: “proponen al lector una doble o triple intuición, no unas figuras que se pueden canjear por nombres sustantivos abstractos. “Los caracteres alegóricos”, advierte acertadamente De Quincey [...] ocupan un lugar intermedio entre las realidades absolutas de la vida humana y las puras abstracciones del entendimiento lógico” (1996a: 275).

La filosofía es leída por Benjamin como literatura, de hecho, como alegoría. La conclusión del Prólogo Epistemocrítico al *Trauerspil* es, dicho brevemente, que la forma de los escritos filosóficos es una alegoría de la verdad. La verdad es la forma. La verdad no conoce ningún momento prístino antes de la forma.

Como advierte, Cowan: La afirmación de la existencia de la verdad, es la primera precondition para la alegoría; la segunda es el reconocimiento de su ausencia. La alegoría no podría existir si la verdad fuera accesible: como modo de expresión ella surge como respuesta a la condición humana de estar exiliada de la verdad. Esta imposibilidad de presentación de la verdad lleva a la creencia de Benjamin acerca del modo propio de la verdad, la representación (*Darstellung*). Definir la representación como la esencia de la verdad lo conduce a afirmar que la forma es el significado (Cowan, 2001: 113-14).

De igual modo, podemos pensar la escritura de Borges, en la cual desde el mismo lugar es posible hablar de filosofía leída como literatura o de ésta como filosofía, siempre como una alegoría de la verdad. Creemos que desde ahí deben ser interpretadas las declaraciones de Borges: “No soy filósofo ni metafísico; lo que he hecho es explotar, o explorar –es una palabra más noble- las posibilidades literarias de la filosofía” (Vásquez, 1977: 107).

En su discurso sobre Macedonio Fernández de 1952 expresó que Macedonio “fue filósofo, porque anhelaba saber quiénes somos (si es que alguien somos) y qué o quién es el universo.” En este sentido, “La significación y trascendencia de la obra de Borges reside, primariamente, en el hecho de que el hombre no puede alcanzar el secreto último del (orden supremo del mundo, sólo vislumbrarlo en instantes mágicos de revelación” (Vid Arango, 1973: 252-53).

La alegoría, un intento de aprehensión de lo real

Para Benjamin, alegoría y símbolo poseen el mismo valor estético, no obstante otorga cierta prioridad al recurso alegórico adoptándolo como recurso filosófico, por entender que ofrece un método y una técnica para encarar su indagación. En su obra: *El origen del drama barroco alemán* de 1928, analiza el término “alegoría”, enmarcándola en un contexto propio de un mundo alejado de la dimensión teológica por la retracción de lo divino.³ En “De las alegorías a las novelas” (1996a: 124) Borges expresa que “para los hombres de la Edad Media lo sustantivo no eran los hombres sino la humanidad, no los individuos sino la especie, no las especies sino el género, no los géneros sino Dios. De tales conceptos [...] ha procedido, a mi entender, la literatura alegórica. Ésta es fábula de abstracciones, como la novela lo es de individuos. Las abstracciones están personificadas; por eso, en toda alegoría hay algo novelístico”.

³ En sus trabajos sobre Baudelaire, toma distancia de la interpretación referida para focalizarla en la caracterización de la mercancía en la sociedad capitalista.

En las reflexiones mencionadas, para Benjamin, la alegoría emerge con rasgos destructivos asociados a lo cadavérico y a lo críptico en los que la vida y la redención opacan su sentido. Por otra parte, adopta una postura crítica frente a las estéticas clásica y romántica dado que en ellas la imagen de la alegoría había perdido su valor, de tal manera que se convirtió en un recurso de segunda clase. Este hecho se hizo realidad por dos razones: por el mal uso que se hizo de ella, degradándola de su significado real, para concebirla impregnada de moralismo didáctico; y por los prejuicios implícitos en dichos movimientos artísticos.

Además de estas observaciones críticas, Benjamin rescata la idea de alegoría del Barroco. Vislumbra en ella elementos de progreso, y, en el ámbito artístico la alegoría de la “ruina” genera un eficaz recurso de interpretación del drama, en el que se soslaya el carácter edificante que pretendió otorgarle la visión cristiana. De este modo, la “alegoría” como expresión propia del lenguaje, logra despojarse de la concepción clásica, para desplegar las dimensiones propias de su naturaleza autónoma, disruptiva; en la que la muerte –plasmada en la imagen de una calavera- juega un rol central frente a las estéticas que exaltan valores como lo bello, lo vivo, la totalidad, las luces de la apariencia.

Para Benjamin, la alegoría no opera a partir de preceptos morales, ni de regiones veladas por el misterio; lo hace desde lo enigmático fragmentario, remitiendo a un contexto en el que las imágenes representativas del universo son la decadencia y la fugacidad de los acontecimientos. Al análisis de este recurso lo realiza desde una perspectiva filosófica, no literaria, por reconocer que se trata de una forma artística, descriptivo-narrativa que le permitió inaugurar un original modo de encarar el pensamiento filosófico, orientado hacia lo fragmentario y lo concreto.

La temporalidad subyace como rasgo que permite diferenciar el símbolo de la alegoría; ésta se focaliza en lo ruinoso, lo decadente, lo transitorio, lo fugaz, la ocultación. En la narrativa borgeana, la temporalidad aparece como uno de los temas de mayor relevancia ya que a partir de ella se infieren: la inmortalidad, el tiempo subjetivo, la finitud del tiempo humano, el tiempo circular, el tiempo espacial y de carácter simultáneo y la eternidad.

En el cuento “El Aleph” –publicado en setiembre de 1945- esta concepción del tiempo se vincula –en las reflexiones del personaje- con la situación del hombre después de la muerte, y la alegoría presenta un juego entre tiempo y eternidad que afecta ineludiblemente a la condición humana. Sitúa al hombre en el devenir del tiempo como un ser que duda y se angustia frente a la eternidad. No se trata del tiempo cronológico, sino el de la experiencia humana vivenciada como experiencia precaria, más aún, como ilusión de sí misma. Estamos, pues, hechos de tiempo, experiencia que puede darse en el sueño o

fuera de él. No hay manera de soslayarlo ni de evitar que nos afecte, porque se extiende entre nuestra existencia y la eternidad.

A la simultaneidad –propia de la divinidad- el hombre sólo puede vislumbrarla durante el sueño. Borges buscaba un objeto en el cual coexistiera todo el espacio cósmico, a semejanza de la eternidad en la que coexiste todo el tiempo, tal el alcance simbólico de “El Aleph”. La única realidad temporal es el presente, visto como presente inasible, dada la imposibilidad de captarlo entre el pasado y el futuro.

En relación con esta problemática surge el binomio alegórico: eternidad-infinitud,⁴ ideas que refuta Borges por considerarlas opuestas a liberación, tendientes a expresar encierro, reclusión. Frente a la noción de tiempo lineal, el autor se inclina por el tiempo circular, dado el valor estético de los círculos a los que regresa permanentemente en sus cuentos y ensayos.

La visión del universo en “El Aleph” es una alegoría de una simultaneidad *ad infinitum* incognoscible por el hombre, quien es finito y piensa linealmente. Como expresa Barrenechea, este cuento le posibilita a Borges presentar dos de los problemas teóricos que le conmueven: “Uno es el problema del lenguaje: la incomunicabilidad de las experiencias no compartidas (la infabilidad de la experiencia mística o de cualquier otra que traspase los límites de lo humano). El otro es la inabarcabilidad del infinito” (Barrenechea, 1984: 67-68). Borges también adopta de la matemática símbolos que relaciona con planteos metafísicos, uno de los cuales es el propio Aleph⁵, concebido como un círculo que contiene la infinitud del universo. Así, el Aleph que el personaje de Borges ve en el sótano de la casa es un conjunto que abarca todo el tiempo y le permite al espectador dilucidar los secretos del universo (Sagastume, 2011: 281). Por otra parte, “El Aleph” remite a la Cábala para la cual la primera letra del alfabeto hebreo reenvía a todas las demás y en ella está contenido todo lo que es dable expresar (*Vid* Scholem, 2001).

Los símbolos que con mayor frecuencia aparecen en los relatos borgeanos son aquellos de carácter complejo y los que de algún modo cuestionan las capacidades racionales: el laberinto, los mapas, las bibliotecas, las enciclopedias, el río, el círculo. Los intérpretes de los cuentos borgeanos reconocen a “Las ruinas circulares” como dotado de mayor contenido filosófico y uno de los más simbólicos, en tanto expone la ruptura entre realidad

⁴ Infinitud no equivale aquí a indeterminado en tanto se trata de transformaciones permanentes del hombre y las cosas.

⁵ Como advierte Sagastume, una obra muy consultada por Borges fue *Matemática e imaginación* de Kasner y Newman que trata de la teoría de los conjuntos de Cantor por la cual se crea la matemática transfinita y se fija una modalidad epistémica para representar los distintos niveles del infinito. Cantor asigna a estas infinitudes la primera letra del alfabeto hebreo El Aleph seguido de un número que refiere al nivel de infinitud. Sagastume, Jorge, R. “El inmortal” de Jorge Luis Borges: El yo, el Aleph Absolutos y vocabularios finales” *in Revista de Filosofía*, Vol. 67, 2011, 260-289, p. 281.

y ficción; utiliza la metáfora de la vida como sueño de un ser superior en la que la existencia humana es presentada como sombra e incertidumbre (*Vid.* González de la Llana, 2008). Centra la historia en un hombre que sueña a otro pero al ser este soñador el sueño de otro soñador, remite a una circularidad infinita en la que el yo se desdibuja desintegrándose ontológicamente. La circularidad de los soñantes-soñadores recrea una alegoría en la que el hombre aparece como creador de su creador, asumiéndose como un demiurgo a partir del lenguaje que crea a aquél que supuestamente lo creó a él. Se infiere una alegoría sobre la humanidad creada por un dios que no es más que una proyección de la creatura creada por él.

El cuento “Las ruinas circulares” expresa la idea del mundo como sueño, o la concepción idealista que postula el carácter ilusorio de toda realidad. La creación humana del cosmos consistiría en un conglomerado de percepciones donde un mago sueña que crea a un hombre, para concluir que él también es soñado, afectado por un tiempo circular, en un universo donde todo se reitera cíclicamente.

Los círculos que connotan el infinito, ligados a una cadena de soñadores-soñados, y los laberintos son, sin duda, los símbolos por excelencia para expresar la incertidumbre, el caos, lo ininteligible, la complejidad, la simultaneidad y lo infinito. El laberinto es también el símbolo representativo de los intentos del hombre por saber quién es, para qué está en este mundo y cómo orienta su vida. De algún modo, laberinto y destino constituye un binomio de mutua imbricación. La alegoría expresa –a través de enmascaramientos- los miedos y las preocupaciones del hombre por develar las incógnitas del universo y su inserción en él; universo visualizado como un caos-laberíntico, en que el hombre se encuentra creando otros laberintos, en su inquietud por desentrañar lo que ocurre en él y con él. El laberinto es el recurso alegórico que le posibilita a Borges postular un planteo metafísico en el que exhibe su cosmovisión, en la cual el hombre intenta superar los obstáculos que dificultan su vida personal. Por su finitud e imperfección no puede descubrir los secretos del universo, pero al mismo tiempo, no puede prescindir de su búsqueda constante para llegar a la verdad. El caos-universo alude a la presencia de un hombre-demiurgo que trata de crear un universo imaginario, con leyes propias ante el reconocimiento de no poder desentrañar los enigmas que le plantea la realidad.

El texto –de fuerte carácter fantástico- alejado de lo concreto, carece de diálogos, de acción, de nombres de lugares o acontecimientos que permitan contextualizar la narración y los personajes se vislumbran misteriosos, imprecisos como si sus naturalezas estuvieran constituidas por sombras. Al no contar con descripciones de los rasgos corporales de los

personajes, ni de los espacios en los que se desenvuelven, se crea una sensación de irrealidad y el contenido de la historia sugiere un relato mítico.

Otra alegoría conjuga la existencia de dos mundos: el onírico y el real. El sueño y la vigilia se confunden sin que se pueda establecer cuál de los dos es más real, persistiendo en ambos la proliferación de signos tanto divinos como humanos. El sueño adquiere una función preponderante al permitir superar los límites propios de la experiencia humana, otorgándole espacio a la creación estética con pautas y niveles de un universo distinto al de la realidad.

El mago despliega su existencia en un mundo circunscrito a su mente y a su universo – sellado por su destino- al que fragua con su capacidad creadora, convirtiendo al sueño en una especie de vigilia creadora, o la manifestación simbólica de que es imposible distinguir la realidad de lo que no es. La metáfora de la vida como sueño expresa la irrealidad de la existencia humana caracterizada como ilusión-ficción.

No definir el espacio y el ámbito propio de los personajes, le permite a Borges otorgar al proceso creativo de un hombre a partir del sueño de otro –y a su vez de su propio carácter ilusorio- la metáfora del caos, de un universo impenetrable, donde la confusión remite al sueño como el más adecuado símbolo.

Quizá la mayor preocupación de Borges ha girado en torno a la convicción de que ninguna ley humana puede ordenar el universo caótico y ante semejante imposibilidad, el sueño, la magia, el lenguaje y la imaginación representan el intento de indagar por un sentido de lo que nos rodea. Se trata de un ámbito de índole simbólica que sólo puede desarrollarse en el sueño creador en el cual soslaya la racionalidad de la vigilia.

Los símbolos referidos al tiempo, la circularidad, las ruinas, el laberinto, la existencia, un otro reflejo de sí y la eternidad, le han posibilitado a Borges incursionar en los intrincados vericuetos del universo, e indagar acerca de la clave de la existencia: su destino.

Conclusiones

En la presente indagación hemos podido detectar algunos paralelismos en torno a la concepción del lenguaje en Benjamin y Borges. Ambos reconocen un lenguaje adámico-originario, en el que el recurso alegórico posibilita una significación polisémica. La concepción idealista subyace como soporte de sus disquisiciones sobre dicha problemática. En Benjamin, desde sus reflexiones filosóficas; en Borges, en su creaciones literarias. Enfoques que, por otra parte, permiten visualizar de qué manera se desdibujan

los límites entre filosofía y literatura. En este aspecto conciben al lenguaje como *medium* de otro tipo de comunicación, en la cual el hombre, al nombrar, se acerca a la palabra originaria, aunque imposibilitado de lograr la equiparación entre nombre y conocimiento, facultad exclusiva de Dios. Ello es patente en Benjamin mientras que en Borges la Creación y la Cábala se cuentan entre los temas que más le sedujeron. La Cábala le sugirió la idea de un lenguaje divino, inasequible a los hombres y que podía conceder facultades mágicas. A ellas hay que sumar la idea de la cadena de emanaciones del *En Sof*.

Ambos reconocen que la alegoría está dotada en su constitución de una doble faz: se trata de un recurso de expresión externo, pero conjuga en sí mismo la experiencia intuitiva interna. A partir de estas afirmaciones se puede inferir que:

- Las cosas se transforman en signos, visualizándose al mundo exclusivamente como un conglomerado de éstos;
- La alegoría surge, necesariamente, porque la verdad es inaccesible, dado que jamás se hace presente en su totalidad;
- Como la representación es lo propio de la verdad, la forma es su significado;

Por la forma y no por el contenido se accede a la verdad en filosofía, por lo tanto, sus escritos pueden interpretarse como literatura, o meras alegorías de la verdad. Ya en 1923 en *Fervor de Buenos Aires* en el Prólogo al poema *La rosa profunda* Borges había escrito: “La misión del poeta sería restituir a la palabra, siquiera de un modo parcial, su primitiva y ahora oculta virtud. Dos deberes tendría todo verso: comunicar un hecho preciso y tocarnos físicamente como la cercanía del mar.”

Bibliografía

- Alazraki, J. (1974): *La prosa narrativa de Jorge Luis Borges*, Madrid, Gredos.
- Arango, G. (1973): “La función del sueño en “Las ruinas circulares” de Jorge Luis Borges”, *Hispania* 56, 249-254.
- Barrenechea, A. M. (1984): *La expresión de la irrealidad en la obra de Borges*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Báez, F. (2001): “Mauthner en Borges”, *Especulo, Revista de Estudios Literarios* 19, Universidad Complutense de Madrid.
- Benjamin, W. (2001a): “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos in Iluminaciones IV*; tr. Roberto J. B1atl Weinstein, Madrid, Aguilar, Altea, Tauros, Alfaguara.
- Benjamin, W. (2001b): “Sobre el programa de la filosofía venidera” *Para una crítica de la violencia y otros ensayos in Iluminaciones IV*; tr. Roberto J. B1atl Weinstein, Madrid, Aguilar, Altea, Tauros, Alfaguara.
- Benjamin, W. (2012c): *El origen del Trauerspiel alemán* tr. Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Abada Eds.

- Benjamin, W. (2010d): "La tarea del traductor" in *Charles Baudelaire, "Tableaux parisiens"*, Madrid, Abada Eds.
- Borges, J. L. (1996a): *Obras Completas*, Vol I, Buenos Aires, Emecé.
- Borges, J. L. (1996b): *Obras Completas*, Vol II, Buenos Aires, Emecé.
- Borges, J. L. (1996c): *Inquisiciones*; Madrid, Alianza.
- Borges, J. L. (1996d): "Sobre Chesterton", *Los Anales de Buenos Aires* 20-22.
- Croce, B. (1969): *Estética como ciencia de la expresión y Lingüística general*; tr. Ángel Vegue y Goldoni, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Cowan, B. (2001): "Walter Benjamin's Theory of Allegory", *New German Critique*, Duke University Press, pp. 109-122.
- Fernández Orrico, J. (2012): "Alegoría y Trauerspiel", *Quaderns de filosofia i ciència*, 42, 57-74.
- González de la Llana, N. (2008): "El sueño de un dios: la estructura narrativa en *Niebla* de Unamuno y "Las ruinas circulares" de Borges", *Anales de Literatura Latinoamericana* 37, 263-274.
- Lamarti, R. "x Y Borges" (2008): *Cartaphilus*, 1, 62-65.
- Mendoza, E. (2013): "El lenguaje abismal. La mística del lenguaje en Benjamin", *Acta Poética* 34-1, 155-176.
- Méndez, S. (2006): "Del barroco como el ocaso de la concepción alegórica del mundo", *Andamios*, 2(4), 147-180.
- Moses, S. (1997): *El ángel de la historia*, Madrid, Cátedra.
- Rodríguez Martín, M^a C. (2007): "Nietzsche, Borges: metáfora, conocimiento y ficción", *Δαίμων* suplemento 1, 149-155
- Ruiz Pérez, P. (1986): "Borges, hacedor de ficciones. Una guía del laberinto", *Cuenta y Razón*, 25.
- Sagastume, J. R. (2011): "El inmortal" de Jorge Luis Borges: El yo, el Aleph Absolutos y vocabularios finales", *Revista de Filosofía* 67, 260-289.
- Scholem, G. (2008): *Memorias*; tr. J. F. Ybars y Vicente Jarque, Buenos Aires, Sudamericana.
- Scholem, G. (2001): *La Cábala y su simbolismo*; México, siglo XXI.
- Schultz, M. (1992): "Borges y la filosofía del tiempo", *Δαίμων* 5, 109-122.

El rol de la lengua en la conceptualización

Marina Ortega-Andrés¹

Introducción

El Neowhorfismo propone que el lenguaje natural -LN desde ahora- tiene un papel fundamental en la formación de algunas categorías mentales del pensamiento abstracto y relacional. Esta tesis se extrae de los resultados de trabajos empíricos llevados a cabo por lingüistas, psicólogos, antropólogos, etc. Sin embargo, no hay un veredicto final acerca de cuál es el rol que ocupa el LN en la estructura conceptual (Vicente y Martínez-Manrique, 2013). De ahí que sea importante aclarar cuáles de las tesis son realmente defendibles por los estudios empíricos. El objetivo de este trabajo es analizar qué papel tiene el LN, cómo influye en la cognición y si la teoría de la redescipción de representaciones es una buena explicación de los resultados empíricos. Esta tesis tiene consecuencias importantes en cómo entendemos la mente y cómo concebimos la relación entre el LN y el pensamiento, no sólo para la filosofía, sino también para ciencias como la psicolingüística, la lingüística, la psicología y la antropología.

Para cumplir con los objetivos del trabajo, se divide en cuatro apartados: en primer lugar, se explica la tesis del Neowhorfismo, según la cual las diferencias interlingüísticas conllevan diferencias cognitivas en los hablantes. En concreto, se estudia la influencia del LN en dos dominios de pensamiento: las relaciones espaciales entre objetos y el tiempo. Para ello, se parte del Principio de Boroditsky (Acero, 2013), según el cual, el LN juega un rol muy importante en dominios de pensamiento abstracto y relacional. Los apartados segundo y tercero están dedicados a analizar los estudios que sostienen la tesis. Primero, de cómo el LN afecta al dominio temporal de la cognición y, segundo, se estudia la relación entre el Neowhorfismo y el aprendizaje de términos relacionales y cómo este ámbito está

¹ Quiero expresar mi agradecimiento a A. Vicente por los comentarios y sugerencias en este trabajo, así como a J.J. Acero por ser mi tutor durante el disfrute de la beca de iniciación a la investigación para máster 2015 del Vicerrectorado de Investigación y Transferencia de la Universidad de Granada, que ha posibilitado el comienzo de la investigación en el contenido de estas páginas. La presentación de este trabajo en el XXI Congreso Valenciano de Filosofía Castellón de la Plana está integrada en el proyecto FFI2014-52196-P de MINECO y en el grupo consolidado HiTT, Ref. IT769-13.

relacionado con los sistemas cognitivos de colocación espacial. Por último, se defiende que la teoría de la redesccripción de representaciones –RR a partir de ahora– da cuenta de los estudios. Para ello, se extraen los requisitos que los resultados empíricos imponen a la explicación teórica y se analiza cómo esta tesis podría resolver el problema.

1. La tesis del Neowhorfismo

El Neowhorfismo es el resultado de una serie de investigaciones empíricas que sugieren que las distintas lenguas afectan al pensamiento de modo que hablantes de lenguas muy diferentes tenderán a ver/conceptualizar el mundo de forma distinta. Esta idea es heredera de la tesis formulada por Whorf (1959/2012). Actualmente, los datos empíricos llevan a pensar que el LN tiene un papel fundamental en la formación de algunas categorías mentales y que las diferencias léxicas interlingüísticas generan diferencias en la organización de esas categorías. La diferencia entre esta tesis y la de Whorf es que ya no se trata de los hablantes de lenguas muy distintas vivan en mundos diferentes, como él pretendía, sino que la lengua afecta a la formación y la organización de algunos de los conceptos con los que pensamos.

Siguiendo a Boroditsky (2001) y su idea de que el LN tiene un papel fundamental en dominios de pensamiento donde los mecanismos de percepción y las facultades innatas apenas ejercen control. En este trabajo analizo el papel del LN en dos dominios concretos: relaciones espaciales y tiempo. En los siguientes apartados se estudiarán los trabajos empíricos que analizan la influencia de la lengua en dominios de este tipo. Para, finalmente, defender que RR explica el fenómeno que sugieren los estudios.

2. El dominio temporal

Partiendo del Principio de Boroditsky, es interesante estudiar cómo la lengua afecta a la manera en que pensamos sobre el tiempo, ya que, además de ser abstracto, la manera en que hablamos sobre el tiempo se ve influida por otros dominios relacionales. Pensamos en sucesos que ocurren antes o después que otros o que duran más o menos que otros. El estudio de Casasanto (2007) muestra que hay diferencias entre hablantes de inglés y griego en el uso de metáforas espaciales y de cantidad para hablar del tiempo. Según este estudio, también hay una diferencia en cómo los hablantes de distintas lenguas estiman la duración de algunos fenómenos. Los hablantes del inglés utilizan metáforas espaciales para hablar del tiempo, mientras que los del griego utilizan metáforas de volumen o cantidad. El estímulo consiste en líneas que se alargan hasta desaparecer y en

contenedores que se van llenando de agua. En la primera parte del experimento hay variación entre los hablantes de las dos lenguas al estimar la duración del estímulo, a pesar de que la duración era constante. Los hablantes del inglés, tendían a estimar que las líneas que crecían menor distancia tardarían menos en hacer el recorrido, mientras que los hablantes del griego mostraban diferencias de estimación dependiendo de cuánto se iba llenando un contenedor de líquido. Hay dos cuestiones interesantes en este experimento: en primer lugar, que el criterio de evaluación no es verbal, es decir, no se trata de que los hablantes describiesen el movimiento de los objetos de una u otra forma, sino que había diferencias de estimación del tiempo que tardarían en hacer el recorrido. El segundo aspecto interesante viene en la segunda parte del experimento. Para demostrar que el LN influye en la conducta, Casasanto habitúa a los hablantes a utilizar metáforas de la otra lengua. Los hablantes del inglés fueron forzados a usar las metáforas de cantidad y los hablantes del griego a utilizar metáforas espaciales. Al volver a realizar el experimento, los resultados se invirtieron, mostrando que es el uso de las metáforas lo que afecta a la estimación temporal, lo que implica que la relación entre el LN y la cognición es causal.

3. Relaciones espaciales

Cuando posicionamos objetos en el espacio lo hacemos utilizando sistemas que relacionan unos objetos con otros. Estos son sistemas de colocación espacial. Algunos estudios hablan de tres sistemas de colocación espacial dependiendo de la lengua que se hable: el sistema absoluto, el sistema relativo y el intrínseco (Levinson, 2003). Los hablantes de lenguas que utilizan el sistema absoluto para describir la colocación de los objetos utilizan elementos geográficos o los puntos cardinales Norte, Sur, Este y Oeste de forma habitual. Los hablantes de lenguas que emplean el sistema intrínseco utilizan de forma habitual como punto de referencia un segundo objeto para describir la colocación del primero. Los hablantes de lenguas que normalmente utilizan el sistema relativo describen la colocación de los objetos tomando como punto de referencia al hablante. El experimento que estudia la influencia de la lengua en cómo los hablantes colocan objetos en el espacio ha sido llevado a cabo por distintos autores dando lugar a resultados diversos (Li y Gleitman, 1999; 2002). Algunos sugieren que el LN tiene efectos transitorios en la modulación de la cognición espacial (Landau et al., 2010). En cualquier caso, si realmente los resultados son correctos, lo que muestra este experimento es que hay una correspondencia entre el sistema más habitual de colocación espacial de las distintas lenguas y la conducta de los hablantes en actividades relacionadas con la colocación

espacial. No hay, sin embargo, indicios de que haya una influencia profunda en el pensamiento del tipo de creación de categorías. Aunque es cierto que si hay una relación causal, la variación de la conducta sería una de las consecuencias, sólo con estos resultados no podemos concluir que exista la relación, ya que la correlación podría deberse a un tercer factor que no fuese la lengua.

Si el Neowhorfismo quiere defender que el LN influye en cómo se organizan algunas de nuestras categorías, no puede limitarse a estudiar la conducta de los adultos. Es necesario analizar el papel que tiene el LN en el desarrollo cognitivo del niño y la influencia de la lengua en la categorización del mundo. Algunos experimentos sugieren que los niños pre-lingüísticos reconocen algunas relaciones espaciales –como estar entre dos objetos- antes de aprender las palabras (Quinn et al., 2003), otros, en cambio, sugieren que hay relaciones que los niños no reconocen antes de la adquisición del lenguaje –como estar encima de un objeto (Casaola y Cohen, 2002). Los resultados no son excluyentes, ya que las relaciones investigadas son distintas. Lo que se sigue es que no todas las abstracciones de relaciones espaciales se adquieren lingüísticamente, pero puede que algunas de ellas sí. Esta hipótesis explicaría los resultados de Hespos y Spelke (2007), quienes hacen un estudio con dos grupos de niños pre-lingüísticos que viven en un entorno en el que se habla o bien inglés o bien coreano. El resultado del experimento es que los niños no reaccionan a peculiaridades relacionales de sus lenguas –diferencias entre cómo se habla de un objeto que encaja dentro de otro, que está sobre otro o que está dentro de otro- incluso cuando son transversales al ambiente lingüístico. En cambio, los hablantes de las lenguas son más sensibles a estas diferencias. Esto muestra que el LN sí tiene un papel en la cognición en torno a estas relaciones espaciales,, ya que después de haberse adquirido la lengua se observa una diferencia con respecto a antes de adquirirla. De aquí podemos extraer que el LN, al menos, moldea algunas representaciones pre-lingüísticas, dando lugar a variaciones entre los hablantes.

4. La redescipción de representaciones (RR)

Se han expuesto algunos estudios que apoyan que el LN afecta al pensamiento. Sin embargo, lo que aquí concierne es saber cómo el LN podría llegar a influir en el pensamiento. El mecanismo que se proponga tiene cumplir los requisitos que imponen los resultados empíricos. El mecanismo explicativo del papel del LN en la cognición debe, siguiendo los estudios empíricos, cumplir los siguientes requisitos:

Primero, tiene que explicar que el LN puede tener un papel importante en la cognición y permitir que haya estructuras previas al LN compartidas por los hablantes de distintas lenguas.

Segundo, el papel del LN no sólo debe explicar las diferencias interlingüísticas en la categorización, sino que también tiene que dar cuenta de las diferencias eventuales en la conducta no lingüística de los hablantes adultos.

Tercero, el mecanismo tiene que poder dar cuenta del cambio que se produce tras el proceso de habituación. La influencia del LN tiene que ser lo suficientemente fuerte como para explicar las diferencias en cómo se organizan ciertos conceptos, pero también tiene que permitir que, tras un proceso de habituación con otra lengua, esa configuración cambie, como sugiere el experimento de Casasanto (2007).

Una de las explicaciones que cumple con estos requisitos es la teoría de la redescipción de representaciones –o RR–. La RR propone que en el desarrollo cognitivo del niño hay tres tipos de recursos complementarios (Karmiloff-Smith, 1992): predisposiciones innatas, interacción con el ambiente físico y redescipción representacional. Según la RR una vez que ya se han formado las representaciones innatas, puede haber un proceso de grabación posterior influido por el LN.

El proceso se puede estudiar en tres niveles: (i) el nivel del conocimiento representado y activado en respuesta a estímulo externo; (ii) adquisición del lenguaje y redescipción de las representaciones; (iii) desarrollo de nuevas estructuras de información.

El desarrollo comienza en (i) donde, sobre estructuras básicas y predisposiciones innatas, al contactar e interactuar con el mundo, se empiezan a formar representaciones que se activan en respuesta a estímulos. Con la adquisición de la lengua, algunas de esas representaciones se moldean o se redesciben (Karmiloff-Smith y Clark, 1993). La redescipción de representaciones hace que se formen nuevas estructuras de información, de manera que algunas representaciones formadas en (i) se transforman, reorganizándose la información ya almacenada y dando lugar a variaciones en la estructura conceptual de algunos dominios cognitivos.

Esta explicación da cuenta de los requisitos que imponían los estudios antes analizados y explica las variaciones tanto en el reconocimiento de abstracciones relacionales y de estimación temporal, como en la conducta no lingüística de los hablantes. De este modo, el nivel (i) explica que parezca haber esquemas previos a la lengua que hacen que los experimentos con niños muestren que algunas relaciones se reconocen antes de aprender la lengua y otras no. Si hay unas estructuras previas a la lengua, parece natural que algunas de ellas se mantengan después del aprendizaje de la lengua.

En (ii), comienza el proceso de redescrición a través de la lengua. Durante el aprendizaje de la lengua, el niño sigue aprendiendo y adquiriendo conocimiento que transforma sus esquemas de conocimiento. Parte de ese conocimiento es lingüístico, de modo que lo aprendido con la adquisición de su lengua también transforma sus conceptos y crea nuevas estructuras. De ahí que algunos estudios muestren que tras la adquisición de la lengua se reconocen algunas relaciones que antes no se conocían. El lenguaje natural (LN) ayuda a comprender esas relaciones, que dan lugar a las nuevas estructuras de información que se desarrollan en (iii).

Este trabajo no pretende reducir las posibilidades teóricas a la teoría de la RR. Hay otras formas de explicar los estudios. A pesar de esto, la teoría de la RR es una de las más factibles y de las pocas en cumplir todos los requisitos que imponen los resultados empíricos.

Conclusiones

Se han presentado algunos estudios empíricos que investigan la influencia de la lengua en el pensamiento de dos dominios: el abstracto y el relacional. Se ha mostrado que aunque la mayoría de los estudios no pueden dar cuenta de que haya una relación causal, aunque sí una correspondencia, algunos estudios, como los de Casasanto, sí muestran que es la lengua la que afecta a la cognición. Su estudio lleva también a la conclusión de que la influencia del LN es tal que tras un proceso de habituación a las estructuras de una lengua distinta, los factores influidos por la lengua se ven alterados también.

También se han mostrado algunos estudios que sugieren que algunas relaciones espaciales se adquieren antes de conocer la lengua pero que el aprendizaje de la lengua provoca cambios en la estructura cognitiva.

Por último, se han expuesto los requisitos que la explicación teórica debe cumplir y se ha analizado cómo la teoría de la RR puede explicar la relación, dando cuenta de los requisitos que se extraen de los estudios empíricos sobre el tema. Según RR, el papel del LN es el de redescibir representaciones previas al lenguaje. Este proceso de redescrición implica la formación de estructuras nuevas de conocimiento y de nuevos sistemas de organización conceptual.

Bibliografía

Acero, J. J. (2013): "Las variedades de la relatividad lingüística: De Whorf al Neowhorfismo", en: García Casanova, J. F. y Vallejo, A. (eds), *Crítica y meditación. Homenaje al profesor Pedro Cerezo Galán*. Granada: EUG.

- Boroditsky, L. (2001): "Does language shape thought? Mandarin and English Speakers Conception of time", *Cognitive psychology* 43 (1), 1-22.
- Casasola, M. y Cohen, L. B. (2002): "Infant categorization of containment, support and tight-fit spatial relationships", *Developmental Science* 5 (2), 247-264.
- Casasanto, D. (2007): "Who's Afraid of the Big Bad Whorf? Crosslinguistic Differences in Temporal Language and Thought", *Language learning* 58 (1), 63-79.
- Hespos, S. J., y Spelke, E. S. (2007): "Precursors to spatial language: The case of containment", en Aurnague, M., Hickmann, M., y Vieu, L. (Eds.): *The categorization of spatial entities in language and cognition* (Vol. 20), John Benjamins Publishing, pp. 233-245.
- Karmiloff-Smith, A. (1992): *Beyond Modularity: a Developmental Perspective on Cognitive Science*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Karmiloff-Smith y Clark, A (1993): "The cognizer's innards: A psychological and philosophical perspective of the development thought", *Mind and language* 8(4), 487-519.
- Landau, B., B. Dessalegn y A. M. Goldberg (2010): "Language and space: Momentary interactions", en Chilton, P. y Evans, V. (Eds): *Language, cognition, and space: The state of the art and new directions*, London, Equinox, pp.51-78.
- Levinson, S. C. (2003): *Space in language and cognition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ortega-Andrés, M (pendiente de publicación): "El rol del lenguaje natural en la cognición: un análisis del neowhorfismo", *Contrastes*.
- Quinn, P. C., Cummins, M., Kase, J., Martin, E., y Weissman, S. (1996): "Development of categorical representations for above and below spatial relations in 3-to 7-month-old infants", *Developmental Psychology* 32 (5), 942-950.
- Vicente, A., y Martínez-Manrique, F. (2013): "The influence of language in conceptualization: three views", *Protosociology* 20, 89-106
- Whorf, B. L. (1956/2012): *Language, thought and reality: selected writings of Benjamin Lee Whorf*, Carroll, J. B.(ed), Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

Los lugares del habla. Deconstrucción y teología negativa¹

Juan Evaristo Valls Boix

El lugar y la Palabra son uno. Si no existiera el lugar,
(Por toda la eternidad), no existiría la Palabra.

(Angelus Silesius, *El peregrino querúbico*: II, 205)

Introducción

Tan esquivas y oscuras como agudas y penetrantes, la deconstrucción y la teología negativa han seguido caminos que han querido a menudo observarse como paralelos, incluso comunes. Una retórica escurridiza de la negación y el evitamiento ha llevado a la crítica a menudo a reconocer en Derrida un heredero de la vieja tradición apofática de Eckhart o Silesius. Si bien ya en un texto temprano como el de “La différence”, Derrida distanciaba el trabajo de la deconstrucción de la discursividad propia de la teología negativa, la confusión entre ambos proyectos era patente. Había ya, desde aquella insinuación, el deber de hablar, de explicar la distancia y comprender el espacio que separa a ambos.

Este deber, esta llamada, ocupó algunos textos de Derrida de los años 80 y 90. Es quizá la conferencia de 1986 pronunciada en Jerusalén “Comment ne pas parler? Dénégations” (Derrida 2003, pp. 145-200) la que recoge con mayor fuerza la cuestión que nos ocupará en este trabajo: ¿Cómo hablar del otro, cómo representar la alteridad sin inventarla o perderla? (Derrida 2003, p. 170, nota 1) ¿Cómo hablar sin hablar o decir, sin recurrir al esquema propio del antropomorfismo gramatical o a un orden ontoteológico?

Así, el propósito de este estudio consiste en mostrar, a través de la lectura derridiana en clave deconstructiva de autores de la teología negativa, una concepción del lenguaje como topología del habla en la que el discurso queda permanentemente abierto a la alteridad,

¹ Este trabajo ha sido posible gracias a una ayuda del Subprograma de Formación de Profesorado Universitario (FPU) del Programa Estatal de Promoción del Talento y su Empleabilidad.

insaturado e incompleto. Ello será posible mediante la concepción de Dios como absoluta alteridad y desmesura o como significado continuamente diferido, que instaurará en el lenguaje una lógica de la denegación allende las estructuras del discurso constatativo o predicativo, y anclada en los elementos de la oración y la promesa, ambos claves de la apofática. El interés de una deconstrucción de la teología negativa para los debates contemporáneos filosóficos y de teoría de la literatura radica en la fecundidad de este lenguaje de la denegación y esta topología del habla para, de un lado, ofrecer una respuesta postestructuralista al problema heideggeriano de la ontoteología y el olvido del ser, y, de otro, comprender o aproximarse a una dilatada y diversa deriva de la literatura contemporánea (de Artaud a Beckett, de Mallarmé a Plath) que, en un esfuerzo por silenciarse y por no decir, no pudieron evitar el anonadamiento sino a través de la profusión, del ejercicio de la escritura hasta la extenuación: de hacer hablar al lenguaje hasta hacerlo claudicar, en una preocupación por decir esa denegación del lenguaje que solo puede ser lingüística, literaria: “Le discours apophatique, une fois analysé dans son type logico-grammatical, nous donne peut-être à penser le devenir-théologique de tout discours”. (Derrida, 2003: 148).

Dios, la negatividad hiperbólica

Dios es pura nada, no lo tocan ni el ahora ni el aquí.
Cuanto más quieras aprehenderlo, más te huirá.

(Angelus Silesius, *El peregrino querúbico*: I, 25)

Hagamos notar primero el rechazo derridiano de la teología negativa entendida como discurso. En este rechazo de la discursividad se situaría la desavenencia que Derrida ha recalado frecuentemente con la tradición apofática. Se trata de dos rechazos ligados: en primer lugar, es menester evitar comprender la apofática como un discurso genérico que sistematizaría la negación y haría de ella un mero gesto metafísico, basado quizá en revocar una lógica, pero con vistas a reformarla por otros medios: se trataría de un discurso de la negación basado en una clásica estructura lógica opositiva (Coward and Foshay, 1994: 7). La teología negativa no debería comprenderse, pues, como un discurso predicativo en ninguna de sus versiones, como una forma de respetar la magna esencia de Dios corrigiendo las limitaciones de los conceptos de cuño antropomórfico (Derrida, 2003: 150), para proponer una reforma terminológica quizá más muda, pero siguiendo el mismo patrón lingüístico. Rechazar esta discursividad implica el segundo rechazo: comprender a Dios como una hiperesencialidad, una presencia y un garante de sentido cuya magnitud es

inefable: un significado exultante ante el que la palabra languidece, ante el que cualquier significante es insuficiente. Esta manera de entender a Dios traicionaría su propia consideración como (estando) más allá del ser o del lenguaje. Conllevaría, de algún modo, detener la lógica apofática en un punto que la contradiría, estableciendo un límite sólido que designaría, digamos, el reino del lenguaje y, extramuros, aquello de lo que no es capaz. Ello entendería el silencio como opuesto al lenguaje y le conferiría, tanto como a la oración, la capacidad plena de unión o comunión con Dios.

La clave de estos dos rechazos es que a ellos subyace una misma estructura ontoteológica que entiende el ser a través del lenguaje, que concibe el ser como una presencia completa y cerrada a la que el lenguaje designa y refiere. Así, comprendida como discurso o asunción de superesencialidad, la teología negativa se reduce a un gesto pobre. A una versión difícil de la teología catafática que la negaría repitiéndola por otros medios.

De este modo, se trata de superar el problema de concebir a Dios como un ser más allá del ser a través de su comprensión como lo absolutamente diferente, como lo absolutamente otro. Esta alteridad se sitúa más allá de la lógica predicativa o de la dialéctica binaria, pues ambos dispositivos forman parte de un lenguaje configurador de la identidad y la mismidad. Dios se sitúa más allá, es un *más allá*, el “*hyper*”, el “*más*”, la excedencia o la desmesura. Dios es el “*plus d’être*”, a la vez más que el ser y no más ser. Su lugar es *otro* que el del lenguaje, es un significado continuamente, absolutamente diferido. Así, Dios niega el binarismo excediéndolo, rechaza la negación, la des-niega. Es decir: Dios habitaría toda negación del lenguaje, pero la habitaría en negativa: en el vaciamiento del lenguaje, que es lenguaje, tampoco hay Dios. Está más allá: “Le nom de Dieu conviendrait à tout ce qui ne se laisse aborder, approcher, désigner que de façon indirecte et négative. [...] Dieu serait la vérité de toute négativité. [...] ‘Dieu’ nommerait *ce sans quoi* l’on ne saurait rendre compte d’aucune négativité” (Derrida, 2003: 148).

Así, no es cuestión de anular el lenguaje, sino de comprenderlo como habitado por Dios, como producido por Dios: como ese significante excesivo que busca una alteridad que siempre excede la llamada, una promesa anterior al lenguaje, un deber de hablar anterior al lenguaje que no puede sino estar inscrito, ser lenguaje. Llamar o invocar a Dios, orar, instaure un lenguaje de la denegación: un lenguaje que afirma la negación, que dice hay que *no hablar*, o sea el *hay que no*. Se extiende en este “*deber no*”, en decir que no hay nada que decir, en conformar el silencio como un pliegue de las palabras.

De aquí el *double bind* del título del texto de Derrida, “comment ne pas parler?": La teología negativa pretende mostrarnos cómo no se debe hablar, cómo hay que evitar

hablar de Dios si acaso se pretende alcanzar la comunión con él, cómo no se debe hablar de Dios como un ser, como un algo:

¿Dónde se encuentra mi morada? Donde no hay ni yo ni tú. ¿Dónde está el fin último hacia el cual debo tender? Donde no se encuentra ningún fin. ¿Hacia dónde debo ir? Más allá de Dios, al desierto (Silesius, 2005: I, 7)².

Es un movimiento hacia la alteridad que, evitando inventarla y proyectarse en ella, aboga por la destrucción del lenguaje. Es un evitamiento del discurso, del lenguaje predicativo y del atributo: “Si llamase a Dios un ser estaría hablando con tanta falsedad como si dijese del sol que es pálido o negro. Dios no es ni esto ni aquello” (Eckhart, “Quasi stella matutina”, cit. en Derrida, 2011: 16-17). La teología negativa nos incita al silencio, a llamar a Dios sin describirlo. Pero este silencio está igualmente inscrito en la estructura de la huella, es un silencio *en* el lenguaje. El rechazo del lenguaje tiene lugar en el lenguaje, es una denegación. El lenguaje es el lugar. Sin él, no cabría la promesa de Dios, su anulación plena implicaría entender la oración como una comunión directa e inmediata con Dios:

S'il y avait une expérience purement pure de la prière, aurait-on besoin de la religion et des théologies, affirmatives ou négatives? Aaurait-on besoin d'un supplément de prière? Mais s'il n'y avait pas de supplément, si la citation ne pliait pas la prière, si la prière ne pliait pas, ne se pliait pas à l'écriture, une théologie serait-elle possible? Une théologie serait-elle possible? (Derrida, 2003: 200).

Este es el segundo sentido del título, un sentido cercano al “¡cómo no!”: no se puede dejar de hablar, no hay fenómeno que no esté inscrito (Suciu, 2012: 53): ¿cómo evitar hablar? ¿Cómo dejar de hacerlo? No se puede dejar habitar el lenguaje. El lenguaje de la denegación, un lenguaje de o hacia Dios dice justamente ese *hay que no* hablar, dice el silencio guardado (Derrida, 1999: 109). El título dice: habría que callarse, pero para callarse hay que hablar. Debemos no hablar, pero este deber está habitando ya el lenguaje

Ante la constante retirada de Dios, ante su absoluta alteridad como significado en continuo diferir, el lenguaje no desaparece, sino que se vacía. El discurso no tiende a su rarefacción, sino que prolifera, se extiende como significante ante un significado que siempre dice “no todavía” (*pas encore*) (Derrida, 1985a: 113-14), que ni acontece ni desaparece, sino que es convocado continuamente por un significante que funciona *sin* él como su promesa, promesa siempre en la forma del aplazamiento. Ante esta promesa, el lenguaje persiste como una llamada.

² El tropo del desierto, un elemento clásico en la literatura mística y en la teología negativa, es comprendido por Derrida como “une figure paradoxal de l'aporie” (1993 d: 52).

Promesa y oración

Escribir como orar.

Kafka, *Cuadernos en octavo*

Derrida ofrece una relación novedosa entre significante y significado a través de su pensamiento de esta absoluta alteridad. El texto queda reducido a estilo, a un significante que no requiere del significado para funcionar, sino que está configurado para hacerlo en la ausencia del significado, en su suplencia (Derrida, 1972: 10 ss.) y en su espera. Funciona *como si* hubiera presencia, pero esta nunca llega. Es un significante excesivo ante un significado diferido, que siempre llega como una sustitución por otro significante, que siempre se aplaza. Y sin embargo, ni la deconstrucción ni la teología negativa son una mera retórica nihilizante. Aunque no hablen de nada, *dan* ciertamente su palabra. Dios como alteridad, como significado en retirada, ofrece una promesa de sentido, cuyo cumplimiento consiste en su propio aplazamiento. De este modo, un lenguaje de la denegación, vaciado de su carácter constatativo, se muestra esencialmente como promesa y oración. Actúa *como si* la promesa fuera realizable. Cuando deja atrás sus pretensiones de significar o aprehender una referencia o un sentido como presencia que lo fundaría, revela una posibilidad de la palabra anterior a cualquier predicación: que el significante funciona como promesa de sentido, pero que en cuanto tal es independiente de cualquier sentido o significado: se codifica en la completa ausencia de estos. El lenguaje es el lugar de una promesa, pero solo la cumple con su dilación. El significado solo puede presentarse en el lenguaje, es decir, no puede ser presencia: solo contamos con su noticia, con su palabra dada.

La promesa de sentido no se cumple gracias a la presencia de significado, sino al revés: la presencia de significado puede anunciarse gracias a la promesa continuamente aplazada del significante, que funciona en la plena ausencia de aquella: "Il y a nécessairement de l'engagement ou de la promesse avant même la parole, en tout cas avant un événement discursif comme tel. Celui-ci suppose l'espace ouvert de la promesse" (Derrida, 2003: 154). Hablamos en un lenguaje representativo universal de una singularidad imposible de representar, que se anula como tal en su singularidad, pero que deja su huella en ese lenguaje universal (Suciu, 2012: 57). Pero siempre que uno cree seguir esa huella y alcanzar el sentido, es de nuevo otro significante, un suplemento de lo mismo. De ahí la

insistencia en el “más allá”, en el “*hyper*”, pero sin referencia, sin encontrar una esencia mayor o más perfecta.

El texto apofático guardaba en sí una promesa. Y es por ello, al tiempo, una oración. Una apelación al otro, a que el otro responda y se presencie, una invocación. La oración, como la promesa o el deber, se producen al tiempo con anterioridad al lenguaje y en el lenguaje, escapan de la retórica apofática mediante esa misma retórica. Estimula al lenguaje y lo pone en camino, no habla *de*, sino *a*, es un dirigirse. Así, la oración muestra la misma aporía que la promesa: ambos se entienden habitualmente como ligados y dependientes de un sentido, de un cumplimiento o de una comparecencia, pero su efecto está producido justamente por la retirada de este significado; ambos funcionan como dispositivos lingüísticos en la falta de esta absoluta alteridad. Su anterioridad al lenguaje es un efecto, ella misma, del lenguaje. Pero tras revocar el antropomorfismo gramatical, al lenguaje no le queda un mutismo: sigue quedando el lenguaje.

En este sentido, el lenguaje no encuentra nunca su límite, no tiene límite rígido. Siendo el sentido un continuo aplazamiento, un más allá, una promesa, el lenguaje prolifera en su llamada. No encuentra el vacío de lo indecible en el que acotar su territorio, pues este vacío es él mismo lingüístico. Así, de nuevo, el lenguaje no se limita ni se niega, sino que se deniega: puede *no* haber límite. El texto acaba cuando el lenguaje claudica, se suspende, su fin es indefinido. Su forma es la del abandono [*Gelassenheit*]³. Silesius y Eckhart incitan a desprenderse de todo para encontrarse, más allá, con Dios⁴. De esta forma, el creyente se constituía en su abandono, se formaba en su desconstitución, en su desistir de responder a los deseos mundanos, a su afán de representar a Dios, de querer esto o aquello. Del mismo modo, el lenguaje deniega sus límites y se (des)constituye en su constante prolongarse y salir hacia afuera. Denegar los límites del lenguaje es denegar el lenguaje de las posiciones (*thesis*). Supone desistir, reconocer que no se puede salir del lenguaje. Supone reconocer que el lenguaje no es ya una posición, sino un espacio. Y también supone que ese espacio no adopta la forma del reino, sino que se extiende a través del errar del exilio (véase Taylor, 1984).

Hacia una topología del habla

Sirviéndose de un juego de palabras en alemán, Silesius titula uno de sus dísticos “*Der Ort is dass Wort* (2005: I, 205), el lugar es la palabra. ¿Qué es este lenguaje vaciado,

³ Esta cuestión, que aquí solo mencionamos, se expone con algo más de detalle en Derrida, 1993 d: 100 ss.

⁴ Como en Silesius, 2005: I, 22. Incluso también un abandono más allá de Dios, como en Silesius, 2005: II, 92.

abandonado, desconstituido? ¿Qué es este lenguaje que ha dejado atrás la dialéctica y el intercambio de tesis, que, estimulado por una promesa, ha proliferado suspendiendo sus límites? El lenguaje de la denegación se (des)constituye como espacio del habla, como la posibilidad del tener lugar del otro. Un espacio no posicional, el intersticio entre posiciones, el espaciamento o el “entre”. De este modo, una obra ya no se concibe como la argumentación de una tesis, ya no se trata ni de un posicionamiento rígido dispuesto a ser confrontado o rebatido. Consiste ya no en sostener, sino en configurar un espacio en que la promesa pueda consumarse. Es, antes bien, un “tener lugar”, un espacio de habla: Comprender el lenguaje como un lugar no-posicional, como un espaciamento, supone concebirlo como continua oportunidad para la respuesta de esa alteridad invocada. Esto es: el lenguaje no es posicional, no es saturable semánticamente, en él hay siempre un punto de fuga, una apertura a otra comprensión o interpretación. El lenguaje como espaciamento se mueve, es flexible, está más allá de las posiciones y las tesis. La posibilidad de cualquier tesis –posición– descansa en el carácter no-posicional del lenguaje. De lo contrario, una sola posición, una sola opinión, lo agotaría. Es un lugar de paso, un lugar inapropiable y de continua expropiación (Derrida, 1993 c: 93).

Por ello, ya no es cuestión de decir o no decir, sino del tener lugar (Derrida, 2003: 167) del lenguaje. De abrir un espacio al porvenir, a la alteridad, a lo impensado. De hablar para ofrecer un atrio, un trono o un templo vacío (Eckhart, 2014: 35-6) en que se instale la promesa de la alteridad: “Cuando captamos a Dios en el ser, lo captamos en su atrio, pues el ser es el atrio en el que reside” (cit. en Derrida, 2011: 50). El lenguaje de la denegación se torna una dimensión de apertura, un lugar en que la alteridad puede tener lugar: otra interpretación del texto, un imposible e impensado puede avenirse. Una dimensión de apertura que no es ni el ser ni el fundamento (Derrida, 2003: 197) pero que, en tanto huella, puede estar transitado, por Dios: una posibilidad de lo imposible. “Dieu n’est pas simplement son lieu [...] Il est et a lieu mais sans être et sans lieu, sans être son lieu” (2003 : 166).

Tal y como la lee Derrida, la vía negativa supondría como operación intelectual, en definitiva, un rechazo o reducción del lenguaje centrado en el sustantivo a favor de un lenguaje del espacio. Si Dios está siempre más allá, si es un *au-delà*, a la precisión del lenguaje le queda un *dirigirse* a Dios, un preocuparse por estar *al lado de* Dios. La idea, pues, es concebir el lenguaje en su adverbialidad: “Comme l’adverbe *quasi* nous sommes à côté du verbe qui est la vérité” (Derrida, 2003: 184). Estar al lado, ofrecer un espacio. Tal sería quizá la forma de invocar al otro sin inventarlo, de dejarle llegar.

De esta manera, todo texto estaría ya desde su inicio habitado por la alteridad, por la posibilidad de su avenir, por la oportunidad de leerse otramente. Todo texto estaría ya, en fin, deconstruyéndose, sin ser la deconstrucción un acto o un ejercicio, ni un método, sino antes bien una experiencia de alteridad:

Loin d'être une technique méthodique, une procédure possible ou nécessaire, déroulant la loi d'un programme et appliquant des règles, c'est-à-dire déployant des possibilités, la "déconstruction" a souvent été définie comme l'expérience même de la possibilité (impossible) de l'impossible, du plus impossible (Derrida, 1993 d: 31-2).

Queda solo el lugar, la oportunidad, el espacio. El esfuerzo o la pasión por errar por la lengua, en un exilio por el desierto.

Conclusión. Acaba, falta

El desafío de nombrar a la alteridad sin inventarla, de hablar sin traicionar, que recorre la teología apofática es examinado por Derrida como una operación lingüística consistente en una reducción o disolución del lenguaje sustantivo a un espacio de habla. Para ello, ha sido menester depurar la teología negativa de su carácter discursivo y a Dios de su cualidad *hiperesencial* para rescatar, de un lado, un lenguaje de la denegación y, de otro, un Dios comprendido como excedencia. Ello tiene como resultado una comprensión del lenguaje como espaciamento, como significante excesivo que se prolonga con la motivación de una promesa que se cumple en su aplazamiento. Sin decir, se dirige siempre *a alguien* con el carácter apelativo de una oración. El lenguaje, como espacio, muestra su continua disponibilidad a la alteridad, a lo imposible. Este espacio, pues, es un "entre" o un espaciamento a-posicional e insaturable, cuya condición es adverbial y no sustantiva.

El siguiente paso, el paso más allá, consistiría posiblemente en pensar la afinidad de la literatura con este lenguaje como topología del habla, y, en definitiva, el devenir-literario de todo discurso o, quizá, el devenir-teológico de la literatura. Consistiría en desprenderse de los nombres sin caer en el olvido de que, ciertamente, el espacio del lenguaje no puede ser abandonado.

Bibliografía

- Almond, I. (1999): "Negative Theology, Derrida, and the Critique of Presence: A Poststructuralist Reading of Meister Eckhart", *The Heythrop Journal* 40 (2), 150-165.
- Coward, H. y Foshay, T. (Eds.) (1992): *Derrida and Negative Theology*, Nueva York, State University of New York Press.
- Derrida, J. (1972) : *Marges de la philosophie*, París, Éditions de Minuit.
- Derrida, J. (1983) : *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, París, Galilée.
- Derrida, J. (1993b) : *Passions*, París, Galilée.

- Derrida, J. (1993c): *Khôra*, París, Galilée.
- Derrida, J. (1993d) : *Sauf le nom*, París, Galilée.
- Derrida, J. (2003): *Psyché. Invention de l'autre II*, París, Galilée.
- Derrida, J. (2011): *Cómo no hablar y otros textos*, Barcelona, Anthropos.
- Foshay, T. A. (1994): "Denegation, Nonduality, and Language in Derrida and Dōgen", *Philosophy East and West* 44 (3), 543-558.
- Hart, K. (1989): *The Trespass of the Sign. Deconstruction, Theology, and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Heidegger, M. (2013): *Identidad y diferencia*, Madrid, Anthropos.
- Maestro, E. (2014): *El fruto de la nada*, Madrid, Siruela.
- Marion, J.-L. (1999): "Au nom. Comment ne pas parler de 'théologie négative'", *Laval théologique et philosophique* 55 (3), 339-363.
- Marion, J. L. (2000): "The Saturated Phenomenon", en Janicaud, D. y Coutine, J. F. (Eds.): *Phenomenology and the Theological Turn. The French Debate*, Nueva York, Fordham University Press.
- Michaud, G. (2006): *Tenir au secret (Derrida, Blanchot)*. París, Galilée
- Nault, F. (1999): "Déconstruction et apophatisme : à propos d'une dénégation de Jacques Derrida", *Laval théologique et philosophique* 55 (3), 393-411.
- Rosàs Tosas, M. (2012): "Per què no disposem d'un concepte adequat a Déu? Jean-Luc Marion, Jacques Derrida i Mark C. Taylor" *Ars Brevis* 18, 315-324.
- Sartre, J.-P. (1996): *L'existencialisme est un humanisme*, París, Gallimard.
- Sherwood, Y. y Hart, K. (eds.) (2005): *Derrida and religion: other testaments*, Nueva York, Routledge.
- Silesius, A. (2005): *El peregrino querúbico*, Madrid, Siruela.
- Suciu, L. G. (2012): "La déconstruction derridienne et les discours qui se confrontent avec l'expérience de la singularité: la théologie négative et la phénoménologie radicale", *Journal for Communication and Culture* 2 (1), 49-67.
- Taylor, M. C. (1984): *Erring. A Postmodern A/Theology*, Chicago, University of Chicago Press.
- Taylor, M. C. (1992): "nO nOt nO", en Coward, H. y Foshay, T. (Eds.): *Derrida and Negative Theology*, Nueva York, State University of New York Press, pp. 167-199.
- Taylor, M. C. (1994): "Denegating God", *Critical Inquiry*, 20 (4), 592-610.
- Westphal, M. (1995): "Postmodernism and religious reflection", *International Journal for the Philosophy of Religion*, 38, 127-143.
- Wittgenstein, L. (2003): *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza.
- Wolosky, S. (1998): "An 'Other' Negative Theology: On Derrida's 'How to Avoid Speaking? Denials'", *Poetics Today* 19 (2), 261-280.

FILOSOFIA
I LITERATURA

La mecánica erótica en la poesía de Juan de Yepes

Vicente Ordóñez Roig

εἰ μὴ ἥλιος ἦν, ἔνεκα τῶν ἄλλων ἄστρον εὐφρόνη ἂν ἦν
De no haber sol, en virtud de las estrellas habría noche

Heráclito fr. 99 D-K

Introducción

El 15 de junio de 1943 se publica en México D.F. el número 3 de la revista *El Hijo Pródigo*, número especial que recoge las conversaciones mantenidas entre poetas, escritores y filósofos mexicanos y españoles en torno a la obra de San Juan de la Cruz. Entre los participantes se encuentran José Bergamín, José Gaos, David García-Bacca, Eduardo Nicol, Octavio Paz o José Vasconcelos. En el trascurso de aquella *discussio* a muchas voces, en ocasiones más próxima al monólogo rocoso que a la vitalidad de la conversación oral, Octavio Paz sostiene: “para mí, hay una diferencia esencial entre mística y poesía. Ambas me parecen nacer del amor: son una tentativa de unirse, de reunirse, con algo más vasto y pleno. Pero el místico no siente, en cuanto místico, necesidad de expresar —como el poeta— o de racionalizar —como el filósofo— su experiencia. El místico balbuce” (Palenzuela, 2001: 143). La palabra concisa de Paz resume los dos ejes sobre los que va a pivotar este escrito: por una parte, el amor que atraviesa como una espada, de dentro hacia fuera, la poesía mística del poeta carmelita; por otra, el balbucir que es resultado de esa *unio mística* inaccesible a la razón —el *no sé qué* que queda tras la electrizante y misteriosa fusión con el Amado.

1. Entre el movimiento y el reposo

El amor constituye uno de los axiales de la mística y, particularmente en Juan de Yepes, es el medio con o a través del cual se accede al verdadero conocimiento de lo sagrado. Ya en el Prólogo al *Cántico espiritual* el poeta explica a la madre Ana de Jesús que, “aunque a Vuestra Reverencia le falte el ejercicio de teología escolástica con que se entienden las

verdades divinas, no le falta el de la mística, que se sabe por amor, en que no solamente se saben, mas juntamente se gustan” (2002: 5). La mística, como la teología, es un peculiar instrumento gnoseológico con el que pueden entenderse las verdades divinas. Pero, a diferencia de la teología, la mística es ejercicio, una práctica en la que se saborean unas viandas espirituales muy especiales; esto es: la mística es experiencia de la divinidad, y no una experiencia cualquiera. ¿Qué tipo de experiencia caracteriza a la mística? Y todavía, ¿podemos afirmar que la experiencia mística es realmente *experiencia*? Desde un punto de vista estrictamente lógico puede afirmarse que la mística no puede ser por sí misma experiencia: al carecer de fundamento lógico, la mística se muestra en una suerte de intuición pura de que el mundo es. Por eso la experiencia mística es fundamentalmente metalógica: una experiencia límite y abisal que se aproxima al concepto de estado teopático tal y como lo desarrolla Baruzi (1924).

En Juan de Yepes la experiencia mística es, antes que nada, una experiencia de amor. Y el amor que surca la lengua del poeta es herida o llaga, un dolor provocado por la nostalgia de aquello que le falta.

*Este saber no sabiendo
es de tan alto poder,
que los sabios, arguyendo,
jamás le pueden vencer;
que no llega su saber
a no entender entendiendo,
toda ciencia trascendiendo
(2002: 212).*

¿Quiere esto decir que el amor tal y como lo entiende San Juan de la Cruz es únicamente amor herido e hiriente? En absoluto. Su amor es humano y, por tanto, carnal: exalta la felicidad aun a pesar de la ausencia del Amado (Serés, 1996). Porque “ausencia” no es necesariamente “privación”. Decimos de algo que es invisible no por la ausencia de luz en ese algo: carece momentáneamente de luz, está privado, pero existe la posibilidad de que esa privación sea definida (Aristóteles 1022b 30-35). Por ello, en la medida en que el amor tiende a la fusión con el objeto del que se carece y hacia el que el místico se inclina inexorablemente, debe ser entendido no tanto como *Ágape* sino como *Eros*.

En esta concepción del amor reverbera la erótica platónica y neoplatónica que llega al poeta carmelita por diversas vías ¹. ¿Qué es lo que define ese amor? Platón, por boca de

¹ Cabe señalar, como mínimo, dos: de un lado la Patrística —Orígenes, Agustín de Hipona, Gregorio de Nisa, el Pseudo Dionisio, Escoto Eriúgena, etc.; de otro, la filografía del Renacimiento: el comentario al *Banquete* de Ficino, los *Dialoghi d'amore* de León Hebreo, etc.

Diotima, dice de él que es pobre, duro, casi siempre anda descalzo y duerme donde se le antoja; al mismo tiempo es valiente, audaz, mago, hechicero, hábil cazador al acecho de lo bello, de lo bueno y de la sabiduría (*Banquete* 203 c-d). Plotino expone que Eros es “una cosa mixta porque, por una parte, participa de la indigencia por la que desea saturarse, pero, por otra, no es impartícipe de la abundancia por la que busca lo que falta a lo que tiene” (1999: 141). Hijo de “opulencia” (Poros) y “pobreza” (Penía), Eros es una deidad ambivalente, un oscilante debatirse entre el saber y la ignorancia, entre el impulso insoslayable y el desvalimiento, entre un desbordante anhelo indeterminado e irracional y la insatisfacción de ese mismo anhelo (Maio, 1974).

La huella de Platón y el Neoplatonismo, sin embargo, es condición necesaria pero insuficiente para comprender el concepto de amor que maneja el poeta. Porque si es innegable que hay momentos frenéticos en los que se canta la zozobranza ausencia del Amado, hay otros en los que ese erotropismo provoca la síntesis con el Amado. En el *Cántico espiritual* son frecuentes las imágenes de quietud, serenidad, reposo o sosiego fruto de la perfecta unión entre esposa y Amado:

*entrado se ha la esposa
en el ameno huerto deseado,
y a su sabor reposa,
el cuello reclinado
sobre los dulces brazos del Amado.*
(2002: 33)

El Amado es el poderoso atractor que absorbe el alma del carmelita. Pero una vez consumado el amor, se cancela el movimiento y el alma se apacigua y desvanece, como se canta en la última lira de la *Noche oscura*:

*quedéme y olvidéme,
el rostro recliné sobre el Amado;
cesó todo y dejéme,
dejando mi cuidado
entre las azucenas olvidado*
(2002: 207).

El amor sutura el corte provocado por el tiempo —o, si se prefiere, conjura el dolor por el pecado original². Cuando Esposa y Esposo, alma y Amado se encuentran en perfecta armonía, la ansiedad por la separación desaparece, separación que puede ser entendida

² En este punto no podemos sino recordar la obra de Michel Hulin, que en *La mística salvaje* sostiene: “¿no existe desde siempre la nostalgia de un Amado supremo, del que antaño se había estado próximo pero del que uno se habría alejado por su propia culpa, hasta el punto de desesperar de volver a verle un día?” (2007: 133).

como desgajamiento de esa unidad de la que todo procede. ¿Y no había afirmado ya Escoto Eriúgena que el amor es la cancelación del movimiento? En el *Periphyseon* escribe: *amor est naturalis motus omnium rerum quae in motu sunt finis quietaque station* (2013: 386); i.e.: el amor es el cese y reposo del movimiento natural de todas las cosas que se hallan en movimiento. Es gracias al amor que el poeta abulense puede, por una parte, clausurar el *momentum*; por otra, alcanzar la quietud y el sosiego³.

2. Amor balbuciente

Afirmar que a través de la experiencia mística del amor se interrumpe la zozobra del movimiento y, además, se aplaca la angustia de la existencia en el tiempo puede resultar problemático. Porque ¿no es la palabra misma, toda ella, tiempo? ¿Cómo nombrar lo que acaece, lo que es, sino a través de la palabra? En el *Sofista* explica Platón que el género que hace posible que el ser sea manifiesto es doble: “uno se llama nombre; el otro verbo” (262a). Para que haya lenguaje, discurso, logos, tiene que haber *conexio*: la unión entre un verbo que muestre las acciones y un nombre que sea aplicado al agente que lleva a cabo la acción. El lenguaje es ontológicamente ambiguo: únicamente en virtud de la síntesis que aglutina una cosa y una acción mediante un nombre y un verbo hay discurso. Ahora bien, Aristóteles muestra que el verbo, signo de lo que se atribuye a un sujeto, es fundamentalmente tiempo (*De Interpretatione* 16 b 6). Poner la palabra en el tiempo, entonces, equivale a conectarla con lo que es, era o será, con aquello que deviene. Por eso el verbo provoca en el usuario de la lengua la ilusión de alterar la realidad, transformarla o sustituirla. También el nombre paraliza y retiene, abstrae las cualidades de la cosa para considerarla aisladamente.

Con la palabra del místico, sin embargo, no se forja discurso alguno. Su palabra es una palabra aislada y muda y, por tanto, no es todavía *algo*. En la mística no hay expresión formal: la expresión rompería el frágil tejido de la mística al poner la palabra en el tiempo. Es curioso notar como el sentido originario de *mýo*, de donde provienen “miste”, “misticismo” o “misterio”, es cerrar, cerrarse una herida, cerrar los ojos. La mística es oclusiva: al cerrarse sobre sí obstruye la extensión durativa que hace posible el lenguaje. Porque el *mýstes* es aquel que tiene la boca o los ojos cerrados, bien porque todavía no ha visto, bien porque debe callar los arcanos mostrados en los misterios. El tránsito de lo cerrado a lo abierto se opera en la conexión con el otro —con el Amado, con la divinidad, con lo sagrado—, pero su resultado no puede traducirse a concepto. De ahí que el poeta

³ Desde aquí cabe desarrollar una hermenéutica erótica como apéndice del principio de inercia newtoniano (Newton, 1972: 40).

abulense se encuentre con graves dificultades cuando tiene que dar cuenta de su experiencia mística (Ynduráin, 1990). *Entréme donde no supe*, poema que el poeta escribe tras una extática experiencia mística, nos sirve para ilustrar aquello que afirmamos:

*de paz y de piedad
era la ciencia perfecta,
en profunda soledad
entendida, vía recta;
era cosa tan secreta,
que me quedé balbuciendo,
toda ciencia trascendiendo
(2002: 210).*

El conocimiento que uno adquiere a través de la prolongada y solitaria meditación interior que lleva a estar fuera de sí, el resultado del ascenso, el participar Juan de Yepes del desplazamiento y el éxtasis, no permite expresión alguna o, al menos, no permite expresión con sentido. Lleva a un balbucir (*balbutiere*), esto es: a tartamudear, a articular mal las palabras, a alterar la sintaxis y la gramática como hacen los niños o, sencillamente, a hablar torpe y confusamente. En la *Declaración* a la canción número siete, San Juan de la Cruz explica que la Esposa, habiendo manifestado su mal de amor en la canción anterior, declara ahora que está, no sólo llagada de amor, sino que muere por esa incertidumbre que le provoca la ausencia del ser amado. Y subraya: “y también dice (...) que está muriendo de amor, a causa de una inmensidad admirable que por medio de estas criaturas se le descubre sin acabársele de descubrir, que aquí llama «no sé qué», porque no se sabe decir, pero ello es tal, que estar muriendo al alma de amor” (2002: 70). Más adelante añade:

(...) una de las grandes mercedes que en esta vida hace Dios a un alma, por vía de paso, es darla claramente a entender y sentir tan altamente de Dios, que entienda claro que no se puede entender ni sentir del todo (...). Esto creo no lo acabará bien de entender el que no lo hubiere experimentado; pero el alma que lo experimenta, como ve que se le queda por entender aquello de que altamente siente, llámalo «un no sé qué»; porque, así como no se entiende, así tampoco se sabe decir, aunque, como he dicho, se sabe sentir. Por eso dice que le «quedan» las criaturas «balbuciendo», porque no lo acaban de dar a entender; que eso quiere decir «balbucir», que es el hablar de los niños, que es no acertar a decir y dar a entender qué hay que decir (2002: 73).

“Balbutiere” deriva de “balbus”, que es el tartamudo o balbuciente, de donde “baubus”, que monoptonga el diptongo “au” para dar el castellano “bobo”. El intento por acotar la experiencia o vivencia mística del poeta remite indirectamente al parloteo incomprensible del bobo. Al bobo no le asiste el entendimiento ni la razón: es un *alógiſtos*, alguien que por mor de su voz vacilante se aparece ante el otro como un ser extraño y, en definitiva,

irracional. De algún modo, el bobo es un disidente del lenguaje: su palabra remite circularmente a un significado sin orden ni concierto. En su torpe expresividad, el bobo descompone el discurso, discurso que oscila entre el silencio y la palabra⁴. De lo dicho hasta ahora no cabe extraer conclusiones precipitadas: ni el místico es un bobo ni se lo hace. No obstante, su experiencia se asemeja a la de aquel que, por carecer de entendimiento, queda en suspenso ante la realidad y habla torpe o defectuosamente.

El embotamiento lingüístico que provoca la inefable experiencia mística se pone de manifiesto en los cantos epitalámicos de San Juan de la Cruz cuando la Esposa, tras preguntar a las criaturas de los bosques y espesuras por el Amado y obtener de éstos irracional respuesta, exclama:

*¡Ay, quién podrá sanarme!
Acaba de entregarte ya de vero;
no quieras enviarme
de hoy más ya mensajero,
que no saben decirme lo que quiero.
Y todos cuantos vagan
de ti me van mil gracias refiriendo,
y todos más me llagan,
y déjame muriendo
un no sé qué que quedan balbuciendo
(2002: 12-13).*

¿Qué ocurre entonces cuando uno lee la obra poética de San Juan de la Cruz? ¿No pasa lo mismo que cuando se lee a Hesíodo, a Homero —“canta diosa (*thea*) del Périda Aquiles la cólera”—? ¿No estamos simplemente leyendo poesía? Sostenemos que los cantos del poeta carmelita son *post festum*: vienen del intento de dar cuenta de esa fusión con una particular idea del dios, pero son ya lenguaje, palabra, olor y sabor, soledad, cedros y azucenas, etc. Por eso lo que leemos no es sino una experiencia muy humana y, por ende, carnal, en la que el poeta exalta la vida aun a pesar de su fallido intento por comunicar su epifanía de la infinitud. Es su condición de místico, San Juan de la Cruz está *epékeina tes ousías*, más allá de la esencia, del ser mismo. Cuando escribe, sin embargo, la experiencia mística ha quedado atrás y no cabe sino recurrir a la tosquedad de la palabra para cantar lo que uno quiera o pueda.

Conclusiones

⁴ Ciertamente, el carmelita desmenuza en su poesía a la razón o *lógos* hasta llevarla a los márgenes del silencio, esa topografía de lo absoluto en relación al lenguaje que tanto interesó a Wittgenstein (Valente, 1995: 11).

De nuestras reflexiones sobre la poética de Juan de Yepes concluimos que, por una parte, sólo el amor puede aplazar –y aplacar– la angustia de una existencia marcada por la temporalidad. El poeta de Fontiveros parece entender el amor como cese y reposo del movimiento natural de todas las cosas y, por tanto, como antídoto contra los miedos que atenazan las almas de los hombres. Por otra parte, ese amor por la divinidad, ese *saberse dejar llevar de Dios* (San Juan de la Cruz, 1973: 2), resulta en un hablar inconexo o balbucir que sólo después, filtrado y tamizado por el cedazo de la *phrónesis*, puede concretarse en la lengua del poeta.

San Juan trata de dar cuenta en sus poemas y escritos de lo que ha sido una experiencia abismática. Y es abismática porque en el abismo queda uno suspendido sobre el vacío sin fondo de la nada. En este sentido, la vía que surca el poeta con la reja de la lengua se asemeja a la experiencia de quienes han transitado por esos adustos caminos, de Teresa de Ávila a William James, de Gregorio Nacianceno a Wittgenstein, caminos que son *hyperágnoston*, por cuanto están más allá de lo conocido por el hombre (Pseudo-Dionisio, 2011: 211).

Bibliografía

- Aristóteles (1980): *De Interpretatione* (ed. García, A. y Velarde, J.), Valencia, Cuadernos Teorema.
- Aristóteles (1994): *Metafísica* (trad. T. Calvo Martínez), Madrid, Gredos.
- Baruzi, J. (1924): *Saint Jean de la Croix et le probleme de l'expérience mystique*, París, Alcan.
- Eriúgena, E. (2013): *Divisione della natura* (ed. N. Gorlani), Milán, Bompiani.
- Hulin, M. (2007): *La mística salvaje. En los antípodas del espíritu*, Madrid, Siruela.
- Newton, I. (1972): *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (ed. A. Koyré y I. B. Cohen), Cambridge, Harvard University Press.
- Maio, E. A. (1974): *Saint John of the Cross: The Imagery of Eros*, Madrid, Playor.
- Palenzuela, N. (2001): *El Hijo Pródigo y los exiliados españoles*, Madrid, Verbum.
- Platón (1988): *Sofista*, en *Diálogos V*, Madrid, Gredos.
- Plotino (1999): *Enéadas III*, Madrid, Gredos.
- Pseudo-Dionisio (2011): *The Divine Names and The Mystical Theology* (ed. Jones, J. D.), Wisconsin, Marquette University Press.
- San Juan de la Cruz (2002): *Cántico espiritual y poesía completa* (ed. P. Elia y M.J. Mancho), Barcelona, Crítica.
- San Juan de la Cruz (1973): *Subida del Monte Carmelo. Noche oscura. Cántico espiritual. Llama de Amor Viva*, México D.F., Porrúa.
- Serés, G. (1996): *La transformación de los amantes. Las imágenes del amor de la antigüedad al Siglo de Oro*, Barcelona, Crítica.
- Valente, J. Á. y Lara Garrido, J. (1995), *Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*, Madrid, Tecnos.
- Ynduráin, D. (1990): *Aproximación a San Juan de la Cruz. Las letras del verso*, Madrid, Cátedra.

El diálogo en Paul Celan

Pablo B. Sánchez Gómez

Pretender enunciar un sentido acerca de Paul Celan es la pérdida en el abismo de la intención. Un movimiento de transcripción -¿desde dónde?- que quiebra ya en su primer balbuceo. La voz que pronuncia las palabras de Celan resuena desde esa misma profundidad que ahora quiere ser nombrada. Ya tan sólo en el intento de manifestar la complejidad de una exégesis, de un mero comentario a su obra, se encuentra el sujeto inmerso en la oscuridad del problema: la comunicación del Yo a un Tú. En qué lengua deba tratarse esta cuestión es el segundo de los obstáculos.

Qué sea aquello referido en un verso de Celan, por su propia entrega en misterio, se encuentra velado. Una sombra, una gran mancha derramada sobre el pensamiento seduce al lector en sus poemas. Las palabras se tornan esquivas, se agrupan en posición defensiva ante cualquiera tentativa de un ligero contacto. El roce con Celan es áspero. Habitualmente tildada de surrealista, de crítica y de hermética, hállase la quizá más original e innovadora obra poética del siglo XX. Un mundo en el que nada habita y que por esencia debe permanecer ignoto se insinúa en ella; territorio en el que, en caso de querer acceder, es necesario pronuncia la contraseña que tanto el lector como el autor desconocen.

No es justo aferrarse en este momento inicial a una pretendida tesis o hipótesis que aporte calma y fundamento a nuestra inmersión en esta zona hadal; tampoco resultaría, en las condiciones y capacidad actuales, posible ni recomendable. Humildemente, la intención del presente texto no es más que manifestar la complejidad del atractivo y el atractivo por la complejidad en la poesía de Paul Celan. A través de algunos de sus poemas, tomando como referencia el trabajo de Hans-Georg Gadamer, e intentando al mismo tiempo no referir exclusivamente a sus resultados, se pretenderá obtener tan sólo la mera posibilidad para el acercamiento al sentido de Celan, un íter sin señalización, sin una guía inequívoca y definitiva, respetando así el silencio delator que palpita en cada uno de los versos de Celan.

Aun a riesgo de enunciar una serie de ideas que puedan resultar triviales, el esfuerzo por pretender alcanzar un sentido nunca es vano; si éste no pudiese ser obtenido, tampoco sería conveniente hundirse en la oscuridad de la incapacidad. Como bien afirma Gadamer:

No hay que dejarse intimidar por el fracaso, sino intentar decir cómo se entiende: a riesgo de malinterpretar en ocasiones y, en otras, de encallarse en la vaguedad de impresiones que desautorizan. Sólo así se proporciona a otros la posibilidad de sacar algún fruto (Gadamer, 2001: 131).

La palabra inaccesible, aquella que se pliega sobre sí misma e impide el acercamiento al significado: hermética. Adjetivo empleado masivamente para referirse a la obra poética de Celan por aquellos lectores que, en su enfrentamiento, consideran no haber apresado el significado oculto de aquellas palabras enciclopédicamente técnicas y de los versos de estructura ausente. Acaba de ser nombrada la pública relación entre incompreensión y hermetismo pero, ¿a qué podría referirse el supuesto lector incomprensor en su afirmación de la hermética de un contenido? ¿Cómo podría darse, según este sujeto, la claridad en el mensaje?

La responsabilidad, en cualquier caso, tiende a recaer en el mensajero. Como si éste, de alguna forma, gozase secreta y perversamente en la oscuridad de lo que incluso podría resultar un vacío de contenido, una pura nada significativa medianamente bien presentada. Para el lector, la comprensión es la posesión del significado, devorando así toda forma; como si, inerte y pasiva, una imagen estuviese aislada, encerrada y expuesta en la red del lenguaje, aguardando para manifestarse ante unos ojos regios e incisivos. De este modo, la hermética sería la inaprehensibilidad, por falta de obscenidad en el autor, de un mensaje. Surge ahora otra cuestión: ¿cómo puede ser poseído un contenido?

Podría decirse que el receptor digiere el mensaje cuando es capaz de traducirlo, algo similar al modo en que son sustituidas las variables en una ecuación matemática por los valores asignados a cada una. Si así fuera, un poema, para este lector, no sería más que una forma ornamental de señalar aquello que podría ser dicho de forma clara y distinta, como hubiera gustado Descartes; una representación algo trivial y discapacitada de la obra artística. En este sentido, evidentemente, la poesía de Celan resultaría hermética. Una simple oración basta para desacreditar este planteamiento: la música, que ni tan siquiera el más integrista defensor de la positividad académica negaría en lo que de forma artística tiene, no puede ser apresada en su sentido. Efectivamente puede ser traducida, ya sea de forma gráfica en un pentagrama, ya sea en lenguaje matemático; pero esto, de ningún modo, pretenderá afirmarse como posesión de aquello que la música en sí misma es. El lector que define como hermética la poesía de Celan por no ser ésta sumisa es el mismo que mencionará, condescendentemente, la sordera de Beethoven al referirse a los últimos cuartetos de cuerda; es decir, un ciego e insignificante espectador.

La palabra poética no se deja poseer, del mismo modo que la música es reacia a una plena traducción del sentido; por ello mismo, no debe ni tan siquiera intentarse una apropiación del contenido, pues condena al pretendiente a la soledad y a la

incomunicación. Resulta un fracaso, como las paráfrasis realizadas sobre los fragmentos heraclíteos, cuya lacónica extensión forma parte del mensaje mismo: “concatenaciones: cosas íntegras y no íntegras, convergente divergente, consonante disonante; de todas las cosas una y de una todas”; del mismo modo, ¿ganarían en valor intelectual los fragmentos de *Minima Moralia*, como por ejemplo (Adorno, 2013a: 230) “el arte es magia liberada de la mentira de ser verdad”, tras una extensa y soporífera explicación formal? Manida en exceso se encuentra ya la referencia a McLuhan.

Con el posterior ejercicio del pensamiento en la forma de una lógica fundada en la secuencia, que encuentra su origen en Aristóteles, la concisión y solidez del fragmento se pierden en el silogismo oracional; la intrínseca unión entre forma y contenido se disuelve, como ansiaba secretamente el lector que acusaba de herméticos los poemas de Celan. Un desplazamiento del verdadero pensamiento, donde *essentia* y *existentia* son una y la misma cosa. Sin embargo, Celan, en su verso, retorna a la perfecta envoltura de la precisa brevedad: “Caminos, a medias -y los más largos”. El propio poeta comprendía que su obligación era la de “no dejar de dialogar nunca con las fuentes oscuras”, es decir, retornar a la forma del pensamiento original, encarnada, de algún modo, en una lengua primigenia o todavía ignota; resuena aquí el pensamiento de Nietzsche y Heidegger.

El fragmento, la máxima, tienen la capacidad de convocar lo absoluto, la totalidad de lo significado. ¿No es acaso el nombre que así mismo se da Dios, “Yo soy”, de una perfecta y clara concisión? La realidad gusta de ser llamada a través de la austeridad: (Stein, 1998: 83) “elle se communique d’autant plus qu’elle est plus simple et plus delicate”. Por otra parte, el fragmento apela e impele a la memoria, facultad que, para Platón, resultaba ser el fundamento y causa de todo saber posible. Quizá por ello, por ser el fragmento, especialmente en su oralidad, un llamado a la memoria, Platón condena la escritura en su escrito *Fedro*. Con todo, él mismo produjo textos, y no pocos o de escasa calidad literaria. Ahora bien, sus textos, más que manifestar una debilidad y una explícita hipocresía, son la desesperada lucha por la supervivencia; a pesar de su aparente contradicción, los escritos platónicos continúan siendo diálogos, queriendo así salvaguardar, de algún modo, la espontaneidad y el recuerdo de lo inmediato que intervienen en la oralidad.

El diálogo, como señala José Luis Pardo (2006: 60), permite reducir la multiplicidad a la unidad: en el curso de su desarrollo, los participantes llegan a un acuerdo, es decir, la diversidad de opiniones queda reducida a la unidad de la verdad. Hay diálogo porque el ser está roto en muchos discursos, en muchos logoi; pero el diálogo es la historia de su recomposición, de la restitución de la unidad.

El diálogo, por tanto, debe comenzar con un extrañamiento entre dos interlocutores, los cuales pretenden un mismo elemento, (Gadamer, 2004: 148) “algo común en el discurso y

en su replica". El diálogo, de este modo, requiere de un *Otro* en desacuerdo con el *Yo* o, al menos, con la intención de encontrar aquél talismán de sentido que pretende el *Yo*. Siguiendo este razonamiento, y convocando de nuevo al incomprensivo lector imaginario, podría decirse con Gadamer que (Gadamer, 2004: 148) "el sentido no es esa totalidad disponible, sobre la que siempre hemos estado de acuerdo, un mundo de sentido más allá de la realidad, el otro mundo platónico. El sentido es, como la lengua nos enseña, dirección".

Pero, ¿puede decirse que el poema es un diálogo en un sentido pleno? Gadamer así lo afirma: (Gadamer, 2004: 152) "es como un diálogo, y nuestra relación de lectura con el poema debe, como un diálogo, producir sentido participando en él". Pero el hecho de *producir sentido a partir de o participando de* (con la ambigüedad que implica el término "participación", ya señalada desde las primeras críticas al pensamiento platónico) no implica, en absoluto, una relación dialógica. Lo propio del diálogo, siguiendo más la definición de Pardo que la de Gadamer, es que obliga a la variación en el discurso de ambos interlocutores; no sólo es que permite hallar un topos común, que resultaría ser el sentido *creado* del diálogo, sino que *transmuta* nuestro propio sentido previo, es decir, nuestra precomprensión del contenido interrogado. De este modo, los supuestos diálogos platónicos no serían tal, pues los interlocutores se limitarían a decir "¡por Zeus! ¡Qué razón tienes, Sócrates!". Por tanto, aun no estando determinado el conjunto del poema, pues se ha aceptado que el sentido emerge como una dirección, el poema no permite una variación en su ubicación, pues carece de ella: es el que es, un puro vacío de sentido donde el lector se arroja para producir algo que andaba buscando, como el verso de Miguel Hernández: "en las calles voy dejando / algo que voy recogiendo". El poema, de ningún modo, es un diálogo. Celan, en su discurso de concesión del Premio Gorg Büncher responde "¡Pero si el poema habla! Permanece en el recuerdo pensativo de sus datas, pero habla. Ciertamente, siempre habla únicamente por su propia cuenta de la cosa que le es propia. (...) El poema es solitario".

No obstante, Gadamer insiste en su tesis: (Gadamer, 2004: 152) "el poema no dialoga solamente con el lector, el poema es en sí mismo un diálogo, un *autodiálogo*". Ahora bien, ¿no es este autodiálogo un monólogo? ¿Conserva la forma del monólogo, en lo esencial, la apariencia de un diálogo? Diríase que no, en absoluto: un autodiálogo sólo sería tal si, como señala Rimbaud, Je est un autre, un desdoblamiento esquizofrénico que mostraría el *verdadero-Yo* como un *Otro* ante mi *Yo*. Sólo en este sentido podría considerarse al poema, encerrado en sí mismo, como un diálogo. Algo así parece insinuar Celan tanto en su discurso ("El poema se convierte -¡bajo qué condiciones!- en poema de uno que percibe - que todavía sigue percibiendo-, vuelto hacia lo que aparece, que interroga e interpela a

esto que aparece; se convierte en diálogo –a menudo es un diálogo desesperado”) como en el siguiente poema de Celan:

Donde hay hielo hay frescura para dos.
Para dos: por eso te hice venir.
Un aliento tal de fuego rodeaba-
venías de la rosa.

Pregunté: ¿cómo te llamaban allí?

Me nombraste aquel nombre:
un viso de ceniza lo cubría-
de la rosa venías.

Se presenta, de nuevo, una dificultad, esta vez con respecto al lector: ¿en qué consiste su relación con el poema si no es éste un diálogo y tampoco reside en la intimidad del mismo un sentido aguardando a ser encontrado? La tarea del lector es la conquista del vacío intrínseco a la palabra, la elaboración de un sentido a través del cual tomará conocimiento de su propia realidad en tanto que realizando la tarea de autor. Este descubrimiento no se produce por medio o a través del objeto generado, es decir, gracias al sentido producido; al contrario, es en el hallazgo del *sí-mismo* como productor de sentido, en la actividad conceptiva, donde el lector encuentra su naturaleza. La lectura de un poema es una actividad apropiativa y creadora: “me encontré... conmigo mismo”, dice Celan. El sentido imaginado y elaborado por el poeta carecen por completo de relevancia en la tarea de lectura; ésta escarba, socava el sentido dado para generar un nuevo contenido a través de una misma forma. Toda interpretación es creación. En este sentido puede leerse el siguiente poema escrito por Celan:

EN EL ARREBOL DE LA TARDE
En el arrebol de la tarde duermen los nombres:
a uno
despierta tu noche
y lo guía, con blancos bastones tanteando
el terraplén del sur del corazón,
bajo las pincarrascas:
una, de estatura humana,
camina a la ciudad de los alfareros
donde el aguacero entra como amiga
de una hora marina.
En el azul
pronuncia una palabra que arborece, promesa de sombra,
y al nombre de tu amor
añade sus sílabas.

Una objeción: todo mensaje generado por el lector-autor podría habitar ya, de algún modo, en la producción del autor, si bien pudiera ser que éste lo ignorase o todavía no hubiese descubierto aquel nuevo sentido; toda posible interpretación estaría ya contenida

en el texto original, si bien no de forma consciente o intencionada. Sirva de respuesta una pregunta: ¿está implícita en la Novena Sinfonía una defensa del Apartheid como el que llevó a cabo el estado de Rhodesia, que la tomó como himno? Es el lenguaje, y no el autor, el que habla, señala Barthes. No obstante, de querer profundizarse más en la cuestión, podría señalarse que la obra artística, a diferencia de la científica, es una radical novedad. De ningún modo puede comprenderse que a través del desarrollo histórico surja la necesidad de un determinado producto artístico: esto sólo es posible en un estudio a posteriori. La verdad es un movimiento retrógrado, donde lo posible sólo se muestra como tal al haber sido ya consumado. Además, cabe señalar que, mientras puede realizarse una predicción del *qué* de la ciencia sin abordar el *cómo* (por ejemplo, que algún día la medicina logrará sanar enfermedades hoy mortales, sin determinar a través de qué medios podrá alcanzar este objetivo), esta tarea es imposible en la obra artística, puesto que, esencialmente, su *qué* es un *cómo*.

Retomando, de nuevo, la cuestión de la vida del autor, el conocimiento de la biografía de Celan, como afirma Gadamer, es innecesario:

Un lector provisto de este tipo de informaciones podrá reconocerlas de manera precisa en el poema, sin que ello implique la comprensión del poema ni conduzca necesariamente a la misma. La precisión de la comprensión del poema que logra el lector ideal exclusivamente a partir del poema mismo y de los conocimientos que posee sería, sin duda alguna, el patrón auténtico. Sólo si la comprensión, enriquecida por los datos autobiográficos, alcanza plenamente esa precisión, pueden coincidir ambos planos de la comprensión (Gadamer, 2004: 105).

Por ello mismo, en *¿Quién soy yo y quién eres tú?*, Gadamer afirma que (Gadamer, 2001: 130) “la precisión de una comprensión autobiográfica no es superior, por ejemplo, a una más distanciada y abstracta”. Sin embargo, Gadamer aún permite la incorporación de datos biográficos, hecho que el propio Celan consideraba trivial, pues al lector recomendaba que, para extraer un sentido de sus versos, “siga leyendo. Basta con leer y releer, y el sentido aparecerá por sí solo”.

Abordemos, otra vez, la cuestión del diálogo desde la nueva perspectiva que de la naturaleza del poema se ha presentado. “Tú”, elemento necesario en el diálogo y palabra empleada cerca de mil cuatrocientas veces a lo largo de la obra de Celan. Ya no nos encontramos ubicados en un estadio en el que el interrogante “¿a quién podría dirigir Celan su comunicación?” nos resulte atractivo; carece por completo de relevancia. Como bien señala Gadamer (Gadamer, 2004: 13), “es el interpelado puro y simple”. Ahora bien, surge un verdadero y elevado escollo: ¿qué sentido puede producir el lector-autor cuando se encuentra con “tú” en el poema? Si el *tú* no puede ser un *otro*, y tampoco un *sí-mismo*, sólo puede estar refiriéndose al propio poema, es decir, a la palabra carente esencialmente

de sentido. La lengua es ahora, para el lector, en la forja de sentido, lo *Completamente-Otro*, un abismo que debe cruzar. (Gadamer, 2001: 115) “La palabra poética es ella misma en el sentido de que no existe otra cosa, no existe nada dado en relación con lo cual pueda medirse”. Para Gadamer, esta comunicación con lo desconocido es oración, pues la oración es esencialmente la petición de una manifestación no encontrada. Cuando el lector se topa con el “tú” en la poesía de Celan no establece un diálogo con su “yo”, sino que proyecta una petición de presencia a lo que de ningún modo se encuentra presente: el sentido, que es precisamente su creación. Y sería en esa petición cuando tomaría consciencia de sí.

Podría objetarse que, partiendo de esta premisa, todo texto, independientemente de su calidad o de su capacidad sugestiva, permitiría al lector-autor conocer su misma realidad íntima a través de la creación que por mediación del texto encontraría. Y, efectivamente, en parte así sería. Ahora bien, resulta evidente que, en determinados textos, el saber que puede obtener el lector es superior que al potencialmente albergado en el texto que señala la composición química de un alimento. Por tanto, ¿en función de qué estatuto podría determinarse la validez o calidad de un texto en tanto que material para la creación de sentido? Aquí se afirma que un texto es valioso cuanto tiene de enmudecimiento.

El silencio del texto no puede darse en la estructura formal: “para efectuar el desplazamiento rígido considerado dése primeramente un desplazamiento traslacional con traslación $A' - A$ ” es una oración plagada de voces donde el lector no puede plegarse en su intimidad. El lenguaje geométrico de Descartes, el rechazo de las musas de Boecio, prohíben desde su primera manifestación el verdadero avance del pensamiento. Hay que proclamar lo no dicho, como afirmó Mallarmé y, posteriormente, Heidegger. En el lenguaje, como en la música, tan importante es la presencia como la ausencia, el sonido como el silencio; para hablar, es necesario también callar. Ahora bien, el hombre se posiciona en un mundo verbal: la publicidad le acosa con sus mensajes, la burocracia, en todos sus ámbitos, le obliga a detenerse en su lectura; ¿cómo puede sobrevivir la palabra en este mar de contenidos?

Únicamente dispone de dos posibilidades: la exageración o la disolución. Su desintegración sería la ausencia de texto, la página en blanco, donde la palabra por decir tendría su lugar; pero este espacio sería el del propiamente autor, y no podría acceder a él el lector-autor. Debe, por tanto, exagerar su naturaleza: (Adorno, 2013b: 130) “sólo la exageración es verdadera”. Esto quiere decir, como afirma Gadamer, que, en una sociedad sobrecargada de palabras, la tarea del poema:

Consiste precisamente en aspirar, como si fuera a su verdadera patria, a la palabra verdadera que no es el tejado protector corriente de cada día, sino que proviene del más allá, y en desmontar por tanto sílaba a sílaba la estructura de las palabras cotidianas. Debe luchar contra la función desgastada, corriente, encubridora y niveladora de la lengua para permitir

una mirada al brillo de allá en lo alto. Eso es la poesía (Gadamer, 2001: 33).

La palabra poética debe huir y resguardarse de los términos que irrumpen en el espacio social y habitan en él por un breve periodo de tiempo, siendo sustituidos por nuevos términos igualmente condenados. En este sentido puede leerle el siguiente poema de Celan:

AGLOMERADO DE PALABRAS, volcánico,
de fragor cubierto por el mar.

Arriba,
el flujo del populacho
de anticriaturas:
empavesó –Imagen y Semejanza
cruzan fatuas al filo del tiempo.

Hasta que tú lanzas
la luna de la palabra, por la que
adviene el milagro del reflujo
y el cráter en forma
de corazón,
desnudo, testimonio de los orígenes,
de los nacimientos
del rey.

La palabra poética, por tanto, debe encontrar su propio espacio, situado entre el absoluto silencio de la página en blanco y la sobreabundancia y plasticidad forzosa del lenguaje cotidiano. La prosa, como ya señaló Adorno, es instrumental, pretende la dominación y la reducción a medio de lo pronunciado; sólo el verso puede salvarnos (si bien Adorno no expandió tanto su conclusión). Celan supo bien que el horror y la barbarie que experimentaba Europa no podía expresarse en prosa, en el lenguaje burocrático del nazismo; sin embargo, sí pudo expresar en verso, y con la lengua del verdugo, lo absolutamente indecible, la atrocidad de la muerte industrial. Puede recordarse aquí la anécdota que narra la poeta rusa Anna Ajmátova (Zizek, 2009: 14):

En los espantosos años del terror yezhoviano me pasé diecisiete meses haciendo cola ante la prisión de Leningrado. Cierta día alguien me identificó entre la muchedumbre. Detrás de mí se hallaba una mujer con los labios azules de frío, que, evidentemente, antes nunca había oído que me llamaran por mi nombre. Entonces salió de su letargo común y me preguntó en un susurro (allí todo el mundo susurraba):

-¿Puedes describir esto?

Y le contesté:

-Puedo.

Una especie de sonrisa cruzó fugazmente por lo que alguna vez había sido su rostro.

Un anuncio publicitario evita las estructuras complejas, elude la actividad del receptor

en la elaboración del mensaje: el autor-lector publicitario es una trituradora de contenidos, no un constructor de su propio conocimiento. Todo el lenguaje contemporáneo, la fantasía que construye el marco de nuestro deseo, es dominado por las leyes de la inmediatez y el resultado próximo. Para devolver a la palabra su valor, que es nuestro valor, es necesario despegarla y alejarla de la cotidianeidad y la inmediatez de los medios de comunicación masivos, del pensamiento acomodado y convertido en producto de consumo precocinado. En este sentido, la palabra poética debe ser siempre hermética; pero no comprendida como nuestro lector acusador, es decir, como un ornamento innecesario y pretencioso. Únicamente en su distanciamiento con lo dado puede la palabra retomar su labor, que es la germinación de la propia persona humana, de su conocimiento y de su crecimiento íntimo. Renunciando a lo complejo abandonamos aquello que nos hace ser humanos: la inutilidad.

ILEGIBILIDAD de este
mundo. Todo doble.

Los relojes fuertes
dan la razón a la hora escindida,
roncamente.

Tú, enclavado en lo más profundo de ti,
te resurges
para siempre.

Bibliografía

- ADORNO, Th. W. (2013a): *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Akal.
Adorno, Th. W. (2013b): *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Akal.
Celan, P. (2012): *Obras completas*, Madrid, Trotta.
Gadamer, H. (2004): *Poema y diálogo*, Barcelona, Gedisa.
Gadamer, H. (2001): *¿Quién soy yo y quién eres tú? Comentario a "Cristal de aliento" de Paul Celan*, Barcelona, Herder.
Pardo, J. L. (2006): *La metafísica. Preguntas sin respuesta y problemas sin solución*, Valencia, Pre-Textos.
Stein, E. (1998): *La science de la croix*, Bauvechain, Nauwelaerts.
Zizek, S. (2009): *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Barcelona, Paidós.

La paraula trencada: **Representació i testimoni en la poesia de Paul Celan¹**

Raimon Ribera

Introducció

Paul Celan neix a Romania el novembre de 1920, en Czernowitz (Bucovina), al si d'una família jueva de classe mitjana. L'entorn poliglota de la zona fa que des de ben jove estiga en contacte en distintes llengües: com el romanés, l'alemany, el jiddisch, entre altres. El seu pare, proper al sionisme, decideix educar-lo en la tradició hebrea, de manera que el romanès i el jiddisch són ben presents a l'escola. D'altra banda, és per part de la seua mare, que l'alemany acabarà convertint-se en la llengua de casa. El romanés, finalment, és la llengua del carrer.

La seua implicació en la cultura jueva és breu i poc després del seu *Bar Mitzhav* Celan renuncia al sionisme, alhora que deixa l'educació judaica, i s'acosta a les organitzacions comunistes jueves, a través de les quals dóna suport, entre d'altres, a la Segona República Espanyola, fins que començarà a apropar-se a organitzacions anarquistes, amb qui sent més afinitat.

El 1942, després d'haver estat a França estudiant medicina durant un any i haver tornat a la Romania natal per estudiar llengües romàniques, és deportat a diversos camps de treball a Moldàvia, mentre que els seus pares es veurien avocats a una mort precipitada a un camp de concentració, on el pare morí de tifus i la mare afusellada. Després de l'alliberament dels camps el 1944 per l'exercit roig Celan es trasllada a París, on passa a ser professor de llengua i literatura a l'École Normale Supérieure fins que el 1970 acabaria suïcidant-se, com tants altres que varen estar als camps de concentració.

Paul Celan és reconegut com un dels poetes més importants de la llengua alemanya del segle xx. La seua obra, marcadament influenciada per la literatura alemanya del xix, que l'autor va freqüentar durant la seua joventut a través de lectures com Goethe, Schiller, o

¹ Degut a la falta de literatura en català al respecte de la qüestió les cites que es presenten seran traduccions lliures dels originals, altres de l'original d'acord amb les traduccions castellanes, i altres traduccions de la versió castellana.

Hölderlin, així com també textos de Nietzsche, Rilke, o el francès Rimbaud, està impregnada de la seua experiència al *Lager*, i es caracteritza per una profunda recerca introspectiva on tractarà de donar compte d'ell mateix en un context del que a penes és capaç de besllumar vetes de comprensió.

La manera com la poesia de Celan s'enfronta a la plasmació d'aquesta vivència, no és, com sí que ho és en Primo Levi o en Jean Amery, en forma de testimoni en què es tracta d'explicar el que passava als camps que es van instal·lar al centre d'Europa, de descriure què es el que allí es vivia, sinó que la pregunta a la que ell respon té una intenció, si cap, més humil: tractar de donar compte d'ell mateix en un context del que no és capaç de fer una imatge de sentit i pel que sovint ha rebut l'atenció per part de pensadors com puguen ser Jaques Derrida, o Theodor Adorno, així testimonis com el mateix Primo Levi.

Els versos sovint críptics, hermètics i de difícil comprensió, com farà notar en els seus escrits Derrida, ens plantegen alguns problemes que requereixen de la nostra atenció. En aquest cas, del que tractarem de fer-nos-en càrrec ací, amb l'ajuda de l'aparell conceptual que ens han deixat autors com el propi Derrida o Walter Benjamin, és d'un fenomen que es dóna a la seua poètica, com és el balbuceig, o el que hem anomenat la *paraula trencada* — expressió que prenem d'un vers del compositor Raimon Pelegero—. La qüestió és: per què els poemes de Paul Celan construeixen aquesta mena de barrera intransgredible entre el llenguatge i el món? O el que és el mateix: per què en la poesia de Celan el gros del *sentit* recau sobre construccions, de primeres, sense *significat*?

En primer terme caldria destacar, malgrat l'*irrealisme* que li s'ha imputat a la seua poesia, el valor excepcional que té per entendre el fenomen dels *Lager*. Walter Benjamin, autor amb qui Celan manté un permanent diàleg en la seua obra, planteja en la tesis xvii *Sobre el concepte d'història* que la *recordació* del patiment particular de qualsevol oprimint en la història apel·la al seu temps a tots els oprimits, ja que la història té en el seu nucli una lògica monàdica, i a l'igual que la mínima injustícia enfonsa qualsevol pretensió de justícia, també la *recordació* d'una injustícia és capaç de suspendre la totalitat de la història, i per això que la Lliga Espartaquista, fent memòria d'Espàrtac, estiguera tractant de restituir la *felicitat* de tots els oprimits. Seguint el diàleg que s'estableix amb Benjamin ens trobem que en el moment en què Celan es fa càrrec de la seua experiència al *Lager*, està, alhora parlant de cadascun dels que, com ell, van estar als camps de concentració, i sobre tot, d'aquells, testimonis directes, que la seua mort els va impedir la paraula. Fent-nos-en càrrec, llavors, de l'obra de Celan, estem, d'alguna manera, volem fer-nos-en càrrec de la totalitat de les víctimes.

Així creguem que la manera com Celan planteja la seua obra, és a dir, que tot i que el seu missatge no siga un testimoni en la mesura que el que tracta d'explicar no és el que allí passava, ni quines eren les condicions de vida, sinó que el que tracta d'esbossar és una mena de camins de bosc, no sembla que ens permeta dir que en la seua obra no hi haja un missatge. Aquesta és una lectura que s'ha fet, fins i tot per altres, que com ell, van sobreviure als camps de concentració. Primo Levi, li *retreu* que "Si el seu és realment un missatge, es perd en el "soroll de fons" (Levi, 2001): no és una comunicació, no es un llenguatge, o en tot cas, és un llenguatge obscur i mutilat". No obstant, sembla que alguns aspectes com l'horror, la impossibilitat de pensar-se com un *humà* o la mort imminent que assetja el dia a dia al *Lager* estan sotmesos a una incapacitat representativa que no es pot reflectir mitjançant un llenguatge que tracta de designar els fenòmens a partir d'*unitats representatives de significat*. Però Levi segueix dient-nos que "tenim una responsabilitat mentre vivim: hem de respondre del que escrivim, paraula per paraula, i assegurar-nos de cada paraula que signem", i afig al voltant de l'obra de Celan que

Aquesta tenebra que creix de pàgina en pàgina fins l'últim balbuceig inarticulat, consterna com la ranera d'un moribund, i de fet no és altra cosa. Ens atrau com ens atrauen els abismes, però alhora ens defrauda per quelcom que deuria haver estat dit i no ho ha estat, i per això ens frustra i ens allunya (Levi, 2001).

Aquesta distància que troba Levi en Celan provoca una espècie de crebant entre el món i les paraules. Levi està posicionant-se amb aquells que consideren que no hi ha espai per a la metàfora ni el silenci quan es parla dels *Lager*, la metàfora embelleix —dirien— i el silenci sacralitza, i aquest és un cost que no estan disposats a pagar alguns dels supervivents que han viscut una experiència semblant als camps de concentració. Ara bé, no obstant el que hem dit cal no confondre la vàlua que té per a Levi l'obra de Celan, la qual aprecia i ell mateix l'inclourà en la seua *Antologia Personal*. Ara bé, amb pretensions totalment distintes a les de Levi, sembla que el que pretén mostrar Celan no es possible si no d'aquesta manera. El focus del *testimoni*, si és que —seguint Derrida— podem dir que és un testimoni, se situa en un exercici introspectiu. És evident que la poesia de Celan traspua detalls de la vida als *Lager*, ja que parlar d'hom és impossible sense parlar del defora, però no sembla que aquest siga l'objectiu de la seua obra, Celan escriu més bé per a si, persegueix un coneixement poetitzant per tractar de construir-se un espai, una idea de bosc, recurrent a la imatge heideggeriana, en què situar-se a si mateix davant d'una veritat que és massa fonda per ser *revelada*. La *veritat* de Celan ha de ser articulada, necessita d'aquesta construcció del *jo poètic* que servisca d'element ordinador de l'experiència, que

l'ubique i alhora l'ajude a construir-se un relat de si mateix. El *Discurs de Bremen* és clar en aquest aspecte:

És aquest llenguatge en el que, durant aquests anys i els anys següents, he tractat d'escriure els meus poemes. Per parlar, per orientar-me, per conèixer el lloc on em trobava i el lloc on era dut, per projectar-me en una realitat. (...) Són els esforços de qui, (...) exposat en un sentit mai abans previst, i per tant terriblement al descobert, va amb tot el seu llenguatge, ferit de realitat i buscant realitat. (Valente, 1995: 18)

Amb això presenta el que magníficament ha llegit Jaques Derrida, qui ha mantingut al llarg de la seua obra una permanent insistència hermenèutica amb l'obra del poeta a través d'escrits com *Schibboleth* o conferències com puga ser *Parlar per l'altre*; on el testimoni no és un testimoni *només per un altre*, sinó que és també un testimoni *per a si*, per tal d'apropar-se a u mateix.

En aquesta mesura la poesia de Celan és un fer-se càrrec de si mateix, l'*epimeleia heautou*, que Foucault tracta a l'*Hermenèutica del subjecte*. Es tracta més bé d'una actitud que "reconvertisca la seua mirada i la desplace des de l'exterior, des del món, i des dels altres, cap a u mateix. (...) [amb aquesta actitud] u es fa càrrec de si mateix, es modifica, es purifica, es transforma o es transfigura" (Foucault, 1994: 35). La poesia de Celan, com hem dit, és un discurs introspectiu que està en permanent recerca del seu lloc, un permanent procés d'autoconeixement que és alhora performatiu. Preguntar-se qui s'és ens aprofundeix en l'autoconeixement, i llavors es dona una producció de sentit, de *saber*. La *veritat* en l'obra de Celan, fenomen comú en gran part de la poesia europea del XIX, no és res exterior al que cal acudir per conèixer, sinó que la realitat externa s'erigeix com a *veritat* en tant que aquesta és experiència viscuda.

En aquesta direcció, es important no passar per alt un aspecte fonamental en l'obra de Celan, en comparació a la de Levi, que ateny directament a la noció de *realisme* a la que es fa referència. Levi està exigint que les paraules *representen* realment alguna cosa sobre món, sembla que opta per una descripció del món, una sort de descripció dels fenòmens, mostrar, com si el llenguatge fos un cristall impol·lut, què és *el que passa* allí. Celan, pel seu compte, vol contar alguna cosa que sembla que escapa de la representació. Si Levi vol testimoniar la vivència de l'horror, Celan voldrà fer-se càrrec de l'horror mateix que impregna el *Lager*. D'aquesta manera, diu: "Intente reproduir lingüísticament al menys trossos extrets de l'anàlisi espectral de les coses, mostrar-les simultàniament en diversos aspectes i impregnacions amb altres coses (...) la meua suposada afició a l'abstracció i la meua real ambigüitat [les considere] moments de realisme", (Felstiner, 2002: 321). I posteriorment, en una carta a Erich Einhorn, va més enllà i diu que "mai no he escrit una

sola línia que no tinguera a veure amb la meua existència. Sóc, a la meua manera, un *realista*, com pots veure".² En eixa mesura, el poema *Todesfuge*, conté en els seus versos repetitius i entretallats, el que cap representació realista pot abastar. El problema amb el qual Celan es troba rau precisament en els mateixos límits del llenguatge. Sembla que la nostra manera de parlar al voltant del món no segueix una estructura introspectiva, està fonamentat, consolidat històricament, per parlar dels ens, del defora, i no ens és fàcil trobar paraules que siguin capaces de donar compte sobre la nostra realitat interna, sinó que l'estructura que aquest presenta ens obliga a parlar del que *hi ha* i ens dificulta parlar del que *vivim*, com mostra el poema *Un estrèpit* (Celan, 2002: 246)

UN ESTRÈPIT: la
veritat mateixa
s'ha presentat
entre els homes
en plena
ràfega de metàfores.³

Aquest poema es presenta per a Derrida com una impossibilitat manifesta, per part de l'autor, d'enfrontar-se a l'experiència de la *Shoah*. Celan hauria necessitat de multiplicar, des de la veu poètica, allò que es presenta, dat que no hi ha cap paraula que efectivament pugui captar amb el seu significat allò que es vol dir. És precisament amb la metàfora, dient allò que no es diu, que ens podem a penes apropar al sentit del que l'experiència deixa en nosaltres com una empremta. Com el poeta Rainer Maria Rilke, que com hem dit abans és una de les principals influències poètiques de Celan, diu a les *Cartes a un jove poeta*,

Les coses no són totes tan comprensibles ni tan fàcils d'expressar com se'ns voldria fer creure. La major part dels esdeveniments són inexpressables; succeeixen dins d'un recinte que no ha xafat mai cap paraula.

(...) Està vostè mirant cap a fora, i precisament això és el que ara no deuria fer. (...) No hi ha més que un remei: endinse's en vostè mateix. (Rilke, 2010: 7)

Com abans hem dit, Celan té només una manera d'eixir de tal cruïlla, i aquesta passa pel que abans hem anomenat la *paraula trencada*. Una cançó del compositor Raimon Pelegero, que dedica a l'escultor Andreu Alfaro, resa: "Andreu, amic, torsimany de metalls, / eròtic cast de fusta ben antiga, / *arribes tu on la paraula es trenca*". Ací, clar, no hem de considerar que l'expressió és limitada a l'escultura, sinó que més bé, podria referir-se a

² Citat per Francisco JARAUTA en: "Verdad dice quien dice sombra". (Document en línia) <<https://www.um.es/campusdigital/Cultural/verdad%20sombra.htm>>. [consultat el 5 de juliol de 2015]

³ EIN DRÖHNEN: es ist / die Wahrheit selbst / unter die Menschen / getreten, / mitten ins / Metapherngestöber.

qualsevol pensar no representatiu, com el pensament poetitzant, que hem esmentat anteriorment. En aquesta mesura, la càrrega de sentit en la poesia de Celan, sovint es desplaça del mer significat de les paraules, recaient sobre silenci o el balbuceig, que passa a ocupar un espai central, és a dir, sobre una espècie de *no-llenguatge*, com ha dit Levi. La paraula es trenca perquè és impossible de referir a una experiència que no som capaços d'assimilar i llavors només queda espai per al balbuceig. El poema *Tubinga, gener* beslluma això (Celan, 2002: 162):

Vingués,
vingués un home,
vingués un home al món, hui, duent
la lluminosa barba dels
patriarques: hauria,
si d'aquest temps
parlara, deuria
només balbucejant i balbucejant,
contínua-ment,
contínua.
("Pallaksch, Pallaksch")⁴

Amb aquesta paradoxa, en la que Celan ens diu que en cas que aquells que vingueren foren els de "la barba lluminosa", els grans savis patriarques, serien, si ho tractaren, incapaços de parlar del temps que se'ls presenta i la situació en què els seus *fills* es troben, allò a què s'enfrontarien seria tan *tremendum* que seria impossible no reaccionar amb qualsevol cosa que no fos paràlisi, perplexitat, i per tant, balbucejant, incapacitat per expressar res, com el poeta Hölderlin, qui ja boig a Tubinga, repetia la paraula "*Pallaksch*", com una mena de lllindar o espai fronterer on la paraula es trenca obrint nous espais.

El poema *Todesfuge*, que abans nomenàvem, traduït com "Fuga de la mort" i un dels més reconeguts de l'autor, ens permet seguir aprofundint en aquesta direcció per comprendre quelcom al voltant de la capacitat del llenguatge poètic per parlar d'allò que semblava inefable.

Un dels motius que més crida l'atenció del poema és precisament que el tema central es repeteix, quasi per complet, reordenant algun dels elements, mostrant, com si de Sísif es tractara, una condemna eterna a l'absurd (Celan, 2002: 63):

⁴ TUBINGEN, JANNER /// Zur Blindheit über- / redete Augen. / Ihre —"ein / Rätsel ist Rein-/
entsprungenes"—, ihre / Erinnerung an / schwimmende Hölderlintürme, möwen- / umschwirrt. // Besuche
ertrunkener Schreiner bei / diesen / tauchenden Worten: // Käme, / käme ein Mensch, / käme ein Mensch
zur Welt, heute, mit / dem Lichtbart der / Patriarchen: er dürfte, / spräch er von dieser / Zeit, er / dürfte /
nur lallen und lallen, / immer-, immer-/ zuzu.// ("Pallaksch. Pallaksch".)

Negra llet de l'alba la bevem a l'horabaixa
la bevem al migdia i al matí i en la nit
bevem i bevem

Negra llet del alba et bevem de nit
et bevem al matí i al migdia et bevem a l'horabaixa
bevem i bevem

Negra llet de l'alba et bevem de nit
et bevem al migdia i al matí i l'horabaixa
bevem i bevem

Negra llet de l'alba et bevem de nit
et bevem a migdia la mort és un Mestre vingut d'Alemanya
et bevem en el vespre i el matí bevem i bevem⁵

Ací, cada vegada que Celan arriba on la paraula es trenca, cada vegada que la tornada sembla no poder dir més, torna al començ: el poema no està esgotat, tot i que no es puga continuar avançant en la mateixa direcció, cal fer-ho des d'un altre punt de vista. El mateix es diu de tantes maneres com siga possible per esgotar les possibilitats d'allò que podem dir, s'envolta allò que es pretén dir, es rodeja, però la expressió no és només semàntica, sinó que també és formal, al poema no hi ha un discurs unívoc sobre el defora. Les veu poètica s'enuncia des de distints punts de vista, es multiplica per a la reconstrucció no a base de capturar la realitat, sinó a través de dotar-la de sentit, implicar-la o envoltant-la o apropant-se a ella des de múltiples punts de vista, que sembla és el que persegueix el llenguatge poètic.

Així ens trobem amb el poema *Todesfuge*, del qual tenim la sort de tenir una gravació recitada amb la veu del propi Celan⁶, fet que té un gran valor perquè ens permet un major apropament al sentit quan la veu poètica s'exterioritza, i, de fet, a la gravació podem veure precisament com la veu tremola fins quasi trencar-se. El professor argentí Ricardo Forster ha fet escoltar aquest poema a molts alumnes que no entenien alemany, i conta que, no obstant, aquests han identificat a la gravació quelcom semblant a aquesta ranera de la que Levi parla; és, de fet, com la veu d'un moribund que a penes pot fer-se càrrec de les seues paraules.

El silenci en la poesia de Celan, llavors, es mostra com a finitud: la mort i l'horror "absolut" dels *Lager*, allò que escapa del pensar representativament. Quan s'esgota el

⁵ *TODESFUGE* /// *Schwarze Milch der Frühe wir trinken sie abends / wir trinken sie mittags und morgens wir trinken sie nachts / wir trinken und trinken (...)* // *Schwarze Milch der Frühe wir trinken dich nachts / wir trinken dich morgens und mittags wir trinken dich abends / wir trinken und trinken (...)* // *Schwarze Milch der Frühe wir trinken dich nachts / wir trinken dich mittags und morgens wir trinken dich abends / wir trinken und trinken (...)* // *Schwarze Milch der Frühe wir trinken dich nachts / wir trinken dich mittags der Tod ist ein Meister aus Deutschland / wir trinken dich abends und morgens wir trinken und trinken*

⁶ Celan, P. "Todesfuge". Gravació de so. (recurs en línia) <<https://www.youtube.com/watch?v=gVwLqEHDCQE>> [consultat el 15/06/2015]

llenguatge representatiu és la metàfora, en un sentit ampli, la que ens introdueix de ple en el plànol d'immanència, i ens provoca una espècie de crebant entre el món i les paraules. A allò que no pot ser pensat representativament, però que com hem dit no esgota el sentit, Celan s'aproxima amb el pensar poetitzant, que tant va interessar a Heidegger, de manera que el sentit deixa recaure sobre el llenguatge representatiu i s'expressa a través de la metàfora i el silenci: que comparteixen el tenir en el seu nucli la diferència. La metàfora, per una banda, representa de manera no representativa, no representant el que diu, sinó quelcom que li és totalment diferent. El silenci i la paraula trencada, altrament, prenen el sentit de la negativitat del llenguatge. El silenci es presenta en el llenguatge com l'absència d'ell, i com diu Derrida, pren el seu sentit en la *différance*, en la confrontació del llenguatge en la seua absència. En Celan, precisament, trobem que el silenci sempre representa més del que és dit per ell mateix, l'horror, i la mort, que es pensen a través de la diferència (la mort sempre és un punt de vista impensable, que treu la vida fora de si, i l'horror, que és un desbordament de la representació), queden tots dos expressat a través del silenci, o allò que no és dit. Així ens trobem davant una imatge especular: el silenci és allò que no pot ser enunciat i allò que no pot ser enunciat s'expressa amb el silenci.

Però llavors, quin lloc queda per al testimoni, i quin valor pot tenir aquest, si la realitat no pot ser expressada de manera representativa, si quan hem d'expressar quelcom *Real* ens trobem davant un mur, que és el propi llenguatge, que ens impedeix dir allò que vivim?

A aquesta qüestió particularment ha tractat de donar resposta Derrida en els dos textos que hem esmentat abans: *Schibboleth* i *Parlar per l'altre*⁷. En una situació com aquesta, ens diu, sembla que el testimoni és impossible: el supervivent no pot testimoniar perquè no és un testimoni complet, i el testimoni real ha perdut la seua capacitat de comunicació, com diu Celan al poema *Glòria cinerària*: "ningú / no testimonia pel / testimoni" (Celan, 2002: 235)⁸, no només per aquells a qui la vida els fou arrabassada, sinó que també per als *musulmans*, aquells que es mostraven com si ja abans de la mort hagueren perdut tota la seua capacitat no només de parlar, sinó fins i tot d'observació, també de ser testimonis d'allò que passava, de manera que tot testimoni, llavors, els quedava vedat. El testimoni, llavors, queda sempre incomplet, cap persona que haja viscut el *Lager* en la seua totalitat,

⁷ El contingut d'aquest text, que no hem pogut recuperar, ha estat reconstruït a partir de les diferents referències a aquest que es poden trobar en un conjunt relativament ampli d'articles, que en gran mesura es recullen a: WIKINSKI, Mariana. "Hablar por otro (¿...hablar por Derrida?)". [Document en línia] <<http://www.coldepsicoanalistas.com.ar/biblioteca-virtual/leer/?id=87>> [consultat el 21/02/2016].

⁸ ASCHENGLORIE: /// (...) Niemand / zeugt für den / Zeugen.

està en condicions de donar compte de tal experiència. La realitat és llavors la que trenca d'una manera evident la possibilitat de la paraula, converteix realment l'experiència de la *Shoah* en inenarrable perquè ella mateixa acaba amb la possibilitat del testimoni. El testimoni, llavors, diu Derrida, és sempre un testimoni *per un altre*, i no *en lloc d'un altre*, pel mateix motiu que no és pot morir en lloc d'un altre. La interpretació que fa Derrida del vers "El món ha partit, jo t'he de carregar"⁹ (Celan, 2002, 251), de Celan, a la conferència *Comment ne pas trembler?* ens apropa a aquesta tesi:

(...) quan ja estàs mort (...), quan ja no hi ha món perquè l'altre està mort, i la mort és cada vegada la fi del món, quan l'altre està mort, he de carregar-lo segons la lògica clàssica de Freud, segons la qual l'anomenat treball de dol consisteix en carregar sobre si, en ingerir, en menjar i beure al mort, per dur-lo dintre d'un. Quan el món ja no existeix he de carregar-te, és la meua responsabilitat davant tu: és llavors, una declaració de responsabilitat de cara a l'altre estimat (Derrida, 2009: 33).

En aquest fer-se càrrec de l'altre, en aquesta responsabilitat de parlar *per un altre*, que trobem tant a Celan, com en Levi, o Amery, per nomenar només alguns testimonis, diríem que es presenta la possibilitat d'una esclatxa que permet que el passat s'escole en el present, com si per un moment es reencarnaren en l'historiador del que Benjamin ens parla a les seues tesis *Sobre el concepte d'història*. El paper dels testimonis sembla que tant en Derrida com en Benjamin tenen un caràcter semblant: parlar per un altre, donar veu a aquells *vençuts* de cada temps que se'ls ha negat la seua història, la seua felicitat. Wilfred Owen, al seu prefaci als *Poemes de la guerra* sembla que assumeix també aquesta tasca: "Aquests poemes no serviran en cap cas de consol a aquesta generació. / Potser ho són per a la següent. / Tot el que un poeta pot fer avui és advertir. / Per això els vertaders poetes han de ser honestos" (Owen, 1990: 192). El paper del testimoni, llavors, sembla que és una mena d'advertència al futur. Benjamin atorga al seu historiador un paper *messiànic*, a través del qual es pot recuperar el present absent, és a dir, allò del passat que encara és vigent i que és capaç de donar-nos resposta a alguna necessitat que tenim. En consonància amb Owen i Benjamin, Celan diu al *Discurs de Bremen* que

(...) el poema (...) pot ser una ampolla llençada al mar, abandonada a l'esperança (...) que qualsevol dia, en algun lloc, pugui ser recollida en una platja. (...) Els poemes, en aquest sentit estan en camí: es dirigeixen a alguna cosa. Cap a què? Cap a un lloc obert al que invocar, cap a un tu invocable, cap a una realitat que invocar (Valente, 1995: 18).

Tenint en compte que l'obra de Celan es manté en un diàleg permanent amb Benjamin, sembla que aquest lloc obert al que invocar (el passat en la seua totalitat) fóra la història

⁹ *Große, glühende Wölbung: /// (...) Die Welt ist fort, ich muß dich tragen.*

mateixa, un crit que es presenta des del passat com una necessitat del present i que es presenta com una possibilitat per suspendre la catàstrofe, per accionar el *fre d'emergència*.

El passat, el que del testimoni que ha pres veu en el poema, és, alhora, un missatge incomplet. Perquè el poema realitzi el seu testimoniatge ha d'haver, per una part, la necessitat en l'*historiador*, és a dir, que algú requeresca d'aquest passat que sembla que a ningú ateny, perquè algú el convertisca en un coneixement, en un saber, a través de la lectura. El testimoni es converteix llavors en un fet hermenèutic, en Celan, cada vegada que es presenta com a poema, cada vegada que és llegit, es presenta com una ranura a través de la qual podem invocar, com si d'un *messies* es tractara, una part del passat.

Bibliografia

- Celan, Paul (2002): *Obras Completas*, Madrid, Trotta.
- Derrida, Jaques (1998): "La Différance", en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Catedra.
- (2009): "¿Cómo no temblar?", en *Acta Poética*, 30-2, Otoño, 19-34
- Felstiner, John (2002): *Paul Celan: poeta, superviviente, judío*, Madrid, Trotta.
- Forster, Ricardo (2012): "El testimonio imposible", *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, Vol. 33, no. 107, 175-193.
- Foucault, Michel (1994): *Hermeneutica del sujeto*, Madrid, La Piqueta.
- Levi, Primo (2011): *Trilogia d'Auschwitz*, Barcelona, labutxaca.
- (2001): "Dello scrivere oscuro", En *Sagarana*. Nº 5, Ottobre (Document en línia: <http://www.sagarana.it/rivista/numero5/saggio7.html> [consultat el 5 de juliol de 2015]).
- Owen, Wilfred (1990): *The poems of Wilfred Owen*, Editor Jon Stallworhty, London, Chatto Poetry, p. 192.
- Rilke, Rainer Maria (2010): *Cartas a un joven poeta*, Libros en red.
- Valente, José Ángel (1995): *Lectura de Paul Celan; Fragmentos*, Barcelona, Ediciones de la Rosa Cúbica.
- Wikinski, Mariana (2014): "Hablar por otro (¿...hablar por Derrida?)" (Document en línia) <http://www.coldepsicoanalistas.com.ar/biblioteca-virtual/leer/?id=87> [consultat el 21 de febrer de 2016].

Peligros de escribir sobre la escritura.

***Beginnings* de Edward Said y *Sade, Fourier, Loyola* de Roland Barthes**

Pau Ferrandis Ferrer

Introducción

La siguiente exposición hablará de cómo Edward Said y Roland Barthes, en la década de los setenta, se replantean la forma en la que escribir críticamente sobre literatura. Es importante indicar que el marco de estas palabras es el campo de la crítica literaria estadounidense, lugar en el que surge un problema con la autoridad que pueda tener la voz de la crítica al realizar su tarea. Dicho de forma algo más concreta, la academia estadounidense de crítica literaria recibe, en la década antes aludida, el impacto de la filosofía francesa que, en aquellos momentos, exporta la disolución del sujeto. Algunos integrantes de la academia, entre los que se encuentra Said, comienzan a señalar, años atrás del periodo que se aborda ahora, que la forma al uso de escritura crítica no puede dar cuenta de lo que sucede en obras como, por ejemplo, el *Ulises* de James Joyce o *En Busca del Tiempo Perdido* de Marcel Proust. El pensamiento francés les permite formalizar aquello que sucede con esta serie de obras literarias y además, después de someterlo a comparación con las virtudes de las herramientas clásicas de las que se disponía, les sirve para ensayar nuevas formas de escritura. La figura de Barthes es especialmente interesante, entre las otras que provienen del panorama francés, debido a su condición de crítico literario.

Las dos obras seleccionadas, como se mostrará, comparten rasgos esenciales en su búsqueda por una nueva escritura crítica. El desarrollo que ahora se presenta se enmarca en un estudio de la obra del crítico palestino y, por ello, *Beginnings* recibirá un trato preferencial. Se estima indispensable, para realizar una evaluación provechosa del proyecto crítico de Said, adquirir conciencia de las virtudes y los desajustes que pueda presentar su escritura; es por ello que se realiza este acercamiento a la obra mencionada,

prácticamente ignorada por los lectores de Said, y se la pone en paralelo con otro texto tan afín como es *Sade, Fourier, Loyola*.

Esta intervención está estructurada en dos puntos, un primero en el que se mostrará que las dos obras se alimentan del deseo que tienen de una escritura nueva y, además, un segundo en el que se indicarán las diferencias que, al respecto de la cuestión anterior, existen entre los dos libros. Finalmente, en las conclusiones, se argumentará que la escritura de *Beginnings*, en los términos en los que se la ha presentado, choca con la idea de escritura crítica que Said practica en las obras siguientes; esto se propondrá como base para un juicio crítico de la obra de Said.

1. Primera Parte

Ambos libros, como se ha adelantado, reciben su estímulo del deseo de escritura. Esto significa que hacen avanzar la forma en relación sincrónica con el contenido; el lector, a medida que va avanzando por las páginas, constata que lo que en ellas se dice a propósito de la escritura tiene efectos visibles sobre la forma en la que el libro se escribe. Cada uno de los dos títulos propuestos lo hace de una manera particular, y eso, como se indicará en el punto siguiente, tiene sus consecuencias. A continuación, y de forma un poco esquemática, se presentará, primero, el caso de *Beginnings* y, después de eso, el de *Sade, Fourier, Loyola*.

Beginnings es una obra que habla, tal y como antes se ha dicho aludiendo a Joyce y Proust, de la parálisis que sufre la crítica literaria ante determinados textos que le resultan extraños, salvajes incluso. La cuestión, más concretamente, la plantea Said así: “By using a vocabulary of high spiritual drama to describe what in fact are textual novelties, a great deal of modern critics has lost the opportunity to rival its subject matter in inventiveness and in the redistribution of textual space” (Said, 1975: 10). La tradición estadounidense empleaba herramientas procedentes de la lectura arquetípica, de la estilística y, también, de la hermenéutica bíblica; nada de ello preparaba al lector para obras que jugaban con la forma de su escritura a través del contenido de la misma. Said señala que la escritura de la crítica literaria debe apropiarse de esta forma de trabajar si quiere perpetuarse.

Es de esperar, por lo tanto, que *Beginnings* refleje estas palabras en su forma. Y esto es precisamente lo que sucede a medida que Said avanza por medio de las sucesivas lecturas que componen el libro; la forma básica de éstas se puede visualizar en las siguientes palabras a propósito de *La Interpretación de los Sueños* de Freud: The Interpretation is not only an encyclopedia of dream interpretation, a theater for staging Freud's scientific investigations: it is also a text whose intention is to begin a discourse one of whose

principal purposes is the conscious avoidance of certain specific textual conventions (Said, 1975: 162). A esto Said lo llama “text as a beginning intention”, idea que sirve de título para el cuarto capítulo del libro y que, al mismo tiempo, permite describir la mecánica de *Beginnings* en tanto que comienzo. Lo que a Said le interesa del gesto de Freud es la necesidad que tiene, al escribir sobre los sueños, de desvincularse de las formas que hasta ahora se empleaban para abordar ese tema. “Beginning intention” es la fórmula que se emplea para designar la voluntad de entrar en un comienzo del tipo propuesto por el libro. El propio Said, al hablar sobre los comienzos, se declara en continuidad con la ruptura de Freud. En esta frase, al hablar de “continuidad” y de “ruptura”, se presenta aquello específico de la crítica anglosajona, con la figura de T. S. Eliot como máximo representante: la capacidad que el crítico tiene de formarse su propia tradición. Said, al hablar de los comienzos, convoca a toda una serie de autores y los alista a su causa; este es un rasgo esencial de su escritura que lo aparta de la forma en que trabaja Barthes.

Para comprender mejor la cita anterior será útil presentar brevemente cómo se configura el tipo de comienzo del que se habla en este libro. Said emplea las palabras “transitivo” e “intransitivo” para señalar las dos tensiones que lo forman. Comenzar resulta difícil, por eso se hablaba de una parálisis en la crítica fruto de la obsolescencia de la formación académica clásica, y por esta razón todo comienzo, en palabras de Said, debe generar constantemente motivos por los cuales proseguir la empresa. Comenzar, en estas circunstancias, supone consumir casi toda la energía de la que dispone quien comienza para mantener vivo el deseo por la tarea emprendida; no hay motivos exteriores que la justifiquen. Esta dinámica comporta un riesgo de ensimismamiento y, para referirse a ello, Said emplea el término “intransitividad”. Por otro lado, la transitividad de un comienzo hace referencia al objeto del proyecto, a la ruptura del ensimismamiento para producir aquello que no es mero deseo de algo sino, ya propiamente, ese algo. Se podría decir que el comienzo del que habla Said tiene una dimensión egoísta que está en tensión constante con otra dimensión altruista.

El principal miedo que exhibe *Beginnings* es que su obsesión por los comienzos le lleve al autismo. No obstante Said se encuentra convencido, en el final de la obra, de haber logrado *por lo menos* un comienzo que posibilite –al él y, quizá, a otros– posteriores desarrollos. El párrafo más importante de *Beginnings* a este respecto podría ser el siguiente:

The awareness of possible error in speculation and of a continued speculation regardless of error is an event in the history of modern rationalism whose importance, I think, cannot be overemphasized: this is to some extent the subject of

Frank Kermode's *Sense of an Ending*, a book whose justifiable bias is the connection between literature and the modes of fictional thought in a general sense. Nevertheless, the subject of how and when we become certain that what we are doing is quite possibly wrong *but at least a beginning* has to be studied in its full historical and intellectual richness (Said, 1975: 75).

La fórmula “wrong but at least a beginning” es de una gran importancia para todo lo que sigue.

El caso de *Sade, Fourier, Loyola* es sustancialmente distinto. Se trata de un libro que, a nivel editorial, está compuesto por tres textos publicados en revistas a lo largo de varios años –1967, 1969 y 1970– y un cuarto que Barthes escribe en el momento de la compilación, en 1971. Pese a todo hay algo que le resulta familiar al lector de *Beginnings*, el hecho de que las lecturas realizadas se vuelvan repetitivas en aquello que tienden a destacar. La acusación de repetitividad surge en las propias páginas del libro del crítico francés:

Es bastante frecuente que se dé a la reprobación moral que se dirige hacia Sade la forma despechada de un degradado estético: se declara que Sade es *monótono*. Aunque toda creación sea necesariamente combinatoria, la sociedad, en virtud del viejo mito romántico de la inspiración, no soporta que se lo digan. Es sin embargo lo que hace Sade: abre y descubre su obra (su mundo) como el interior de un lenguaje [...]. Y no es todo; la combinatoria sadiana [...] sólo nos puede parecer monótona si trasladamos arbitrariamente nuestra lectura, desde el discurso sadiano a la realidad que supuestamente representa o imagina: Sade sólo es aburrido si fijamos la mirada en los crímenes relatados y no en el discurso (Barthes, 2010: 47).

Esta cita, algo muy típico en el estilo de Barthes, es rica en implicaciones, aglutina en poco espacio gran parte de lo que se desarrolla a su alrededor. Para acabar esta primera parte, y también para lo que vendrá después, será suficiente, entonces, analizarla con cierta profundidad.

Lo primero que hay que destacar es que, como se ha insinuado antes, aquello que Barthes dice de Sade repercute sobre la propia escritura de *Sade, Fourier, Loyola*, es decir, la forma del libro es monótona si no se tiene en cuenta su discurso. Este discurso tiende a descomponer infinitamente aquello que estudia, tal y como Barthes señala que hace Sade. Si se presta atención a la forma que, a lo largo de los cuatro capítulos del libro, toma la escritura de la obra se podrá ver aquello de lo que se está hablando. El primer capítulo, *Sade I*, presenta una estructura expositiva más convencional; confiando en el desarrollo argumental de sus ideas muestra, primero, dónde no se encuentra aquello que desea destacar de la empresa de Sade y, a continuación, a consecuencia de ese primer paso, dirige su mirada hacia el lugar que la deducción le indica. El último capítulo, en cambio,

consiste en cincuenta y tres epígrafes separados, marcando un fuerte contraste con el primero. La relación que Barthes establece con su objeto, por tanto, es casi simbiótica.

El resto de implicaciones del párrafo citado permitirán a continuación, en la segunda parte, mostrar aquellos rasgos de la escritura de Barthes que contrastan con la de Said. Por el momento es suficiente haber señalado de qué forma los dos libros se nutren de sus lecturas a la hora de concebir la forma de su escritura.

2. Segunda Parte

Aparte de señalar determinados rasgos de la escritura de Sade el párrafo citado también contiene una breve crítica a la idea de originalidad que la sociedad maneja. Este gesto, presente de forma constante a lo largo de los cuatro capítulos, es lo que evita que *Sade, Fourier, Loyola* sea un texto que acabe en el solipsismo. La rueda en la que se entra al escribir sobre la escritura debe poder romperse en un determinado momento, en caso contrario lo único que se logrará es que aquello que se escribe se haga conforme a lo que se dice ahí sobre el escribir. Ese es el peligro que tienen publicaciones como las que ahora se comparan; el propio Said, ya se ha dicho, lo tiene presente. Barthes, en cambio, parece estar más seguro de sí mismo a este respecto; ya en el prefacio habla de criticar la ideología burguesa. “La intervención social de un texto”, señala allí, se realiza a través de una “violencia”, un desmembramiento, tal y como se ha visto que el capítulo final termina por hacer a través de sus cincuenta y tres epígrafes.

Otro momento del libro permitirá ver, de forma más extensa, aquello de lo que se está hablando ahora. Al referirse a la obra de San Ignacio de Loyola, Barthes se fija en un momento del *Diario* en el que el autor se impone la tarea de llevar la contabilidad de sus pecados de forma diaria; al mismo tiempo, añade Barthes, la propia contabilidad es un pecado en sí misma. Sucede lo siguiente:

Es propio de la obsesión neurótica poner en marcha una maquinaria que se autoalimenta, una especie de homeostato de la falta, construido de modo que su solo funcionamiento le proporciona energía para funcionar; así vemos a Ignacio, en su *Diario*, pedirle a Dios un signo, a Dios que tarda en dárselo, a Ignacio impacientarse, acusarse de impaciencia y empezar de nuevo el circuito; rezar, acusarse de rezar mal, añadir a la oración defectuosa una nueva oración de perdón, etc. [...]. La contabilidad tiene una ventaja mecánica: al ser el lenguaje de un lenguaje, se ofrece para soportar una circularidad infinita de las faltas y de su recuento. Tiene otra ventaja; al afectar a los pecados, contribuye a crear, entre el pecador y la suma innumerable de sus faltas, un vínculo narcisista de propiedad: la falta es una forma de acceder a la identidad del individuo y, en este sentido, el orden absolutamente contable del pecado, [...] no puede ser totalmente ajeno a la nueva ideología

capitalista, articulada a un tiempo sobre el sentimiento individualista de la persona y el recuento de los bienes que, al pertenecerle en propiedad, le dan una entidad (Barthes, 2010: 86, 87).

En este párrafo Barthes logra tres cosas: primero una valoración crítica de la escritura de Ignacio de Loyola –esto es, no presentarla como algo meramente positivo o negativo sino señalar cuál es la tensión que la atraviesa–; segundo un motivo con el que alimentar su propia forma de escribir, en concreto al hablar de la posibilidad de una escritura como máquina autoalimentada; tercero una posición crítica respecto de lo que él llama “la ideología capitalista”. Said, en un libro posterior a *Beginnings, El Mundo, el Texto y el Crítico*, presenta una visión del trabajo de la crítica literaria muy cercana a lo que está haciendo Barthes en estas líneas (con sustanciales diferencias en lo que respecta al estudio de un texto, fruto de su trabajo con herramientas propias de los Estudios Culturales, especialmente las que Raymond Williams desarrolla en obras como *Culture and Society* o *The Long Revolution*). Pero lo que aquí interesa es el libro anterior, ¿qué sucede, entonces, con la escritura de *Beginnings*?

Tal y como se había adelantado antes, Said se encuentra lejos de ser, en sus propios términos, “transitivo” en *Beginnings*, es decir, lograr salir de la mecánica de producción de deseo con el que sostener un comienzo y orientarse hacia su objeto. Al comienzo se hablaba de una parálisis en la crítica literaria estadounidense, de una crisis de la autoridad en la escritura crítica; la lectura de *Nostramo* que Said realiza en el tercer capítulo del libro remite, de un modo más específico que ninguna, a esta cuestión en concreto. La forma que adopta esta lectura es común en la obra –de todos modos esto es algo que no se podrá demostrar aquí–, y aunque en cada una de ellas se extraiga un matiz teórico distinto éstos benefician exclusivamente a la mecánica de *Beginnings*.

Es posible presentar la lectura que se hace de *Nostramo* de forma satisfactoria mediante las dos citas que siguen. La primera de ellas indica la forma que para Said tendría *Nostramo*:

To read *Nostramo* as if its intensely articulated surface were all there was to it (and, I hasten to add, the richly documented surface is designed to give the illusion of all the truth one needs to know) is to read a record very much like the ones created by the various characters in the novel. This is another way of saying that *Nostramo* is masquerading as an ordinary political or historical novel. (Said, 1975: 118)

Más adelante se tiene lo que persigue representar el autor:

It was no accident that Conrad so conceived the novel. The moral of such a conception is that the fabric of life is manufactured by some devilish process the purpose and logic of which is profoundly antihuman. Man is never the author, never

the beginning of what he does, no matter how willfully intended his program may be. (Said, 1975: 133)

La acción que la novela desarrolla es, al mismo tiempo, aquello que todos sus personajes intentan relatarse lo mejor posible unos a otros; *Nostramo* es un parásito que se nutre del fracaso de todos estos intentos. Said presenta esta lectura para poder mostrar cómo la obra de Conrad logra convertirse en una novela mediante este procedimiento –y esto significa que, dicho en la terminología de *Beginnings*, logra proporcionar a su autor la certeza de que lo que ha escrito es, por lo menos, un comienzo–, narrando la incapacidad de sus personajes para dar cuenta de la acción que transcurre.

Puede decirse que la dimensión que le interesa a Said es la textual-autorial. Por ejemplo, la mirada de Said recae en cómo la novela –*Nostramo*– contiene numerosos casos en los que un personaje exhibe su convicción de algo, de forma triunfal, y, al mismo tiempo, en momentos posteriores esa misma convicción es vista como algo dañino; a propósito de ello: “The real horror of this thought becomes apparent when one reflects on the impossibility of life without conviction. Live is authoritative action: action is based upon conviction: conviction is the molestation underlying dementia: therefore, life is dementia. Decoud himself proves this.” (Said, 1975: 119)

Puede verse que Said, en cierto sentido, elabora aquí, por medio de las páginas de la novela de Conrad, una formulación que da cuenta de su miedo a quedar encerrado en la euforia de un comienzo. Extendiéndonos un poco más, es molesto para Conrad no poder lograr que sus personajes retransmitan un relato total de lo sucedido en Costaguana pero, gracias a esa molestia, añade Said, el autor logra escribir su novela, sosteniendo así, gracias a eso que le resulta molesto, una autoridad en su texto.

Leyendo *Beginnings* se puede obtener una satisfacción temporal al ver que las ideas presentadas *le funcionan* a la obra para poder perpetuarse como escritura pero, realmente, nada parece salir del libro con vida. *Beginnings*, en definitiva, es un libro que logra comenzar a hablar a medida que va mostrando cómo otros lo han hecho; aquello que tiene que decir es eso, que otros han comenzado y que él, por tanto, lo ha hecho también al hablar de ellos.

Conclusiones

Es fácil, a partir de todo lo que se ha dicho sobre ella, querer separarse de la escritura que Said desarrolla en *Beginnings*, pero eso sería un error. No es cierto que los conceptos allí desarrollados, como la mayoría de lectores de Said afirman, le sirvan para afianzar obras posteriores; las ideas que surgen de la escritura de *Beginnings*, como se ha podido

ver, no tienen el estatuto de concepto, cambian según las necesidades de escritura que el libro tiene y, por ello, viven, sin poder salir, dentro de sus páginas. Es cierto, no hay duda, que no hay un solo momento de *Beginnings* que recuerde a, por ejemplo, la dureza con la que critica en obras posteriores a Renan; en las propias páginas de libro aparece el filólogo francés, en un momento en que se realiza una lectura relativamente extensa de su *Vida de Jesús*, pero Said se encuentra completamente *pegado* a él. No hay, pues, distancia crítica en las páginas de *Beginnings*. La única variación de tono en toda la obra se produce en el quinto capítulo, el que presenta y evalúa el desarrollo del estructuralismo francés hasta la fecha, pero todo queda en un reproche a autores que, pese a tener aspiraciones similares a las suyas, no han transitado el camino que él abre ahora.

Y no obstante, también es cierto que el par de nociones “filiación” y “afiliación”, presentes a lo largo de toda la carrera de Said, ven como su dinámica interna se desarrolla en el capítulo tercero, *Novel as a Beginning Intention*. La siguiente cita de *Secular Criticism*, título de la introducción al volumen *El Mundo, el Texto y el Crítico*, muestra su uso, en un momento en el que Said establece los parámetros para una lectura crítica: “The second alternative is for the critic to recognize the difference between institutional filiation and social affiliation, and to show how affiliation sometimes reproduces filiation, sometimes makes its own forms” (Said, 1984: 24).

Beginnings tiene algo de sacrificial, de exaltación si se quiere. Su escritura, la energía y voracidad que ésta desprende, es algo que Said intentará dominar a posteriori. La noción de “worldliness” es un medio de limitar el deseo del crítico, obligándolo a atender a la voz del autor, ese que en un momento dado se pueda estar leyendo, tal y como ésta se manifiesta en la escritura de éste. Queda, entonces, pendiente, dentro de un estudio crítico de la obra de Edward Said, comprender la relación entre el tipo de escritura que compone *Beginnings* y la que más tarde Said presentará al hablar de la tarea del crítico literario.

Bibliografía

Barthes, R. (2010): *Sade, Fourier, Loyola*, Madrid, Cátedra.

Said, E. W. (1975): *Beginnings*, Basic Books, New York.

— (1984): *The World, the Text and the Critic*, Faber & Faber, London.

Viure per testimoniar L'exemple de Primo Levi

Ana Lucía Batalla Gavaldà

Introducció

La intenció d'aquest escrit és reflexionar sobre el canvi vital que va suposar per a Primo Levi la supervivència en Monowitz, camp de concentració alemany que pertanyia al camp principal d'Auschwitz. Aquesta experiència va fer nàixer dintre d'ell la vocació literària i de testimoniatge; dintre del *Lager* mateix sentia ja la necessitat de sobreviure per poder testimoniar, per contar als altres allò que havien viscut. Com ell mateix diu (Levi, 2011: 25), "La necessitat d'explicar als <<altres>>, de fer els <<altres>> partícips, havia assumit entre nosaltres, abans de l'alliberament i després, el caràcter d'un impuls immediat i violent, fins al punt que rivalitzava amb les altres necessitats més elementals". Aquesta necessitat d'explicar era comú entre gran part dels presoners que hi havia als *Lager* nazis¹, alguns dels quals tenien la voluntat de sobreviure amb la finalitat concreta de narrar, arribant a sentir-la com un deure cap als companys enfonsats, els testimonis integrals que no han sobreviscut i per tant no poden narrar personalment les seues vivències.

La voluntat de testimoniar (allò que dóna sentit a la seua vida des de la seua supervivència, segons les seues pròpies paraules²) pren en l'italià Primo Levi tres formes diferents, tot i que íntimament relacionades: l'obra narrativa, les entrevistes i documentals (el seu jo públic) i el interès pedagògic que mostrà anant a les escoles i fent conferències en cercles on tracta d'interessar als joves. Passem, doncs, a comentar-les.

¹ Açò es manifesta en el somni que els que els turmentava durant les nits: somien que han tornat a casa, estan reunits amb la seua família i els seus estimats, contant-los allò que han hagut de viure durant aquest temps i ningú els escolta, sinó que els ignoren i fins i tot surten de la sala sense dirigir-los la paraula. Aquest somni d'angoixa testifica la por a què ningú els cregués si aconseguien sortir del *Lager*. Els nazis van fer una lluita contra la memòria, i això serà el que tractaran d'evitar els supervivents mitjançant la seva escriptura: evitar l'oblit del que l'ésser humà ha sigut capaç de fer a l'ésser humà (Narrat en Levi, 2011: 73).

² Levi i de Benedetti (2015: 160): "(La experiencia de Auschwitz) me marcó, pero no me arrebató las ganas de vivir: al contrario, me las acrecentó, porque ha conferido un propósito a mi vida, el de aportar testimonio, de modo que nada parecido vuelva a suceder nunca más. Ese es el objetivo al que tienden mis escritos".

1. L'obra escrita

El primer que voldria destacar respecte a l'escriptura de Primo Levi és allò que ell mateix va dir sempre que va tindre ocasió (Levi, 2011: 205): “si no hagués viscut l'època d'Auschwitz, probablement no hauria escrit mai res. No hauria tingut motiu, incentiu, per escriure”. Va ser aquesta experiència de deportat la que el va constrènyer a escriure i va donar lloc a una vida llarga i complexa d'escriptor - testimoni, que li aportà la possibilitat de narrar la seva història literàriament, de manera que amb els anys aquesta narració es va interposar com una memòria artificial i una barrera defensiva que aconseguia separar el seu present d'aquell jo passat que havia viscut Auschwitz. Sobre aquest passat va escriure i dir molt, de manera que es va convertir pràcticament en un comentarista d'eixe jo anterior que va viure una experiència cruel però que a la llarga el va fer molt més ric i segur. El camp va ser per a ell com una Universitat³, ja que (Levi, 2011: 205) “vivint i després escrivint i meditant sobre aquells esdeveniments, he après moltes coses sobre els homes i sobre el món”.

La gestació de la seva primera obra no va ser gens senzilla. Primo Levi explica que, només ser alliberat i retornat a Itàlia l'hivern de 1945, sentia una necessitat quasi patològica de narrar la seva experiència, de fer partícips a tots aquells amb qui es trobava, tot i que foren desconeguts. Un exemple clar d'açò el trobem en la temporada en que buscava feina per poder tenir una vida 'normal', moment en què assaltava amb les seves ànsies de narració a la gent que anava en el mateix tren, tramvia o autobús, contant-los la seva penosa experiència, narració que el feia sentir allò que ha anomenat (Levi, 2011: 389) “alegria alliberadora d'explicar”. Ell es veia a si mateix com un narrador d'històries que havia tornat de la fi de la civilització i tenia un consell urgent que donar als altres. La seva loquacitat compulsiva li possibilitava trobar el consol que tant necessitava i conèixer-se millor a ell mateix. Amb els anys, afirmaria que parlar el feia sentir 'renovat' i 'alliberat'.

En aquests primers moments, el deure ètic d'oferir testimoni era secundari, mentre s'apoderava d'ell un desig instintiu i inevitable per descarregar la seua història. La reacció dels estranys que l'escoltaven va ser molt important per comprendre l'evolució de la seva vida: ningú li deia que baixés la veu, sinó que alguns fins i tot li demanaven permís per escoltar la conversa, ja que sonava 'increïble'. Açò li va descobrir l'existència d'una audiència potencial esperant per escoltar el seu relat. Per la seva banda, la seva família i amics també van començar a escoltar la seva narració. Concretament va ser Mila

³ Aquest símil el pren d'una amiga seva molt jove que va ser deportada al camp per a dones de Ravensbrück: Lidia Rolfi.

Momigliano la primera que va escoltar el relat pràcticament complet, que donaria lloc al que després seria *Si això és un home*. Aquesta diu d'ell que era un narrador nat, que tenia un do captivador que la feia sentir embuixada mentre escoltava la crònica detallada dels fets de la seva supervivència. Però també la va sorprendre la seva forma assossegada, impersonal, i fins i tot freda de narrar la seva pròpia història, era 'com si exposara un informe oficial'.

És interessant que aquesta amiga seva utilitzi el concepte 'informe oficial' per referir-se al que semblava estar exposant Primo Levi, ja que el primer text que va escriure, junt amb Leonardo De Benedetti, i que es va publicar entre l'any 1945 i 1946 fou *l'Informe sobre l'organització higiènica-sanitària del camp de concentració per a jueus de Monowitz (Auschwitz - Alta Silèsia)*. Aquest els va ser encarregat per l'exèrcit soviètic i fou el primer testimoni de caràcter tècnic ofert per alliberats italians. *L'Informe* és un text de gran rellevància per a l'elaboració del testimoniatge de Primo Levi, tot i que no ha sigut tingut en compte fins fa poc en els estudis que es feien sobre ell. Destaquen en aquest aspecte també dues llistes que va redactar només ser alliberat amb les que desitjava oferir a la comunitat jueva castigada per l'extermini totes les dades que ell coneixia sobre els seus companys de deportació. A més, a finals de 1945 es va enfrontar a una de les pitjors feines que hauria fet mai: buscar als familiars d'aquells que no havien sobreviscut. Se sentia èticament obligat a col·laborar amb aquestes persones perquè pogueren donar un sentit a les seves vides. Aquest gest de pietat i restitució respecte dels altres seria ja un indicatiu de com havia de ser la seva vida.

En aquestes primeres converses de les que parlàvem i en *l'Informe* va donar forma a allò del que ja prenia nota dintre del laboratori de química del *Lager*, el qual li proporcionava un respir emocional i, per tant, la possibilitat de recordar i reflexionar sobre l'horror que estava tenint lloc fóra. Això el feia sentir que, si aconseguia sobreviure, la seva història i la dels seus companys devia ser contada, de manera que d'amagades, agafava el llapis i la llibreta i escrivia (Levi, 2011: 147) "allò que no sabia dir a ningú". Des d'aquest moment es va convertir en un portador de memòria, en un testimoni, en algú que havia de fer tot el possible per sobreviure i poder contar al món allò que havien viscut els éssers humans als camps de concentració nazis. És clar que aquestes notes, fruit de la seva necessitat d'explicar, havien de ser destruïdes si no volia que li costessin la vida.

Però aquells records el 'cremaven' per dins, de manera que Levi va continuar escrivint només ser alliberat, en qualsevol tros de paper que trobava (fins i tot en cartrons de tabac) prenia breus anotacions on plasmar tot el que anava recordant, perquè no caigués en l'oblit. Fou en aquest moment (principis de 1946) quan conegué a Lucia Morpurgo, la que

seria la seva dona, moment que va coincidir amb un dels atacs poètics que l'acompanyarien al llarg de la seva vida. Aquests primers poemes tenien un aura obscura i furiosa, on els esclaus del *Lager* es transformen en fantasmes dantescos i legions de condemnats. Dante és la principal influència d'aquests versos, com ho seria després en la seva primera narració. El poema més furiós de tots s'anomena "Shemá", que escrigué en un moment de desesperació mentre començaven els judicis de Nuremberg. En aquest maleeix a aquells que han oblidat el que va ocórrer, i serà el que encapçalarà la seva primera narració: *Si això és un home*.

És important destacar que abans de narrar la seva història de forma novel·lada, Primo Levi va haver de realitzar aquest ritual personal de neteja en el que va expulsar primer la seva ràbia en forma de poesia. Queda clar així que la poesia fou part vital del llibre en prosa que s'estava gestant en la seva ment⁴. En aquesta gestació serà important també la identificació que, a principis de 1946, fa Primo Levi de la seva història i la de dos exiliats llegendaris: Ulisses, nostàlgic viatger que anhela relatar les seves tribulacions i tornar a la seva terra natal, primera figura de la història occidental que elabora un relat llarg en primera persona en què testimonia en nom dels seus companys desapareguts, i el soldat d'infanteria que protagonitza l'elegia del poeta romà Tíbul, que narra la seva història de guerra i supervivència mentre dibuixa en la taula el seu camp.

És clar, doncs, que tot i la espècie de llegenda que va crear inicialment Primo Levi al voltant de la seva obra, aquesta no va començar a ser escrita fins quatre mesos després de tornar del seu exili, i va ser producte d'una maduresa gradual, en la que va passar per diferents fases de redacció entre les que hem destacat els relats orals, els poemes, la recopilació d'informació i transmissió d'aquesta a les famílies dels supervivents i també *l'Informe* publicat a una revista mèdica. A finals de 1946 el manuscrit de *Si això és un home* ja estava pràcticament acabat, i amb l'ajuda de la seva dona, Lucia, va transformar l'obra per donar-li la forma definitiva. Fou rebutjada per sis editorials diferents perquè la temàtica no interessava en aquest moment, el llenguatge era massa cuidat i el interès per l'antiguitat grecoromana era molt present (fet que recordava al feixisme per la importància que aquest donà als clàssics romans), fins que en 1947 va ser publicat per una petita editorial dirigida per Franco Antonicelli, però no va tenir bona acollida. Després de millores significatives respecte a la cura del llenguatge utilitzat, augmentant les referències literàries de què està plena la narració i després de passar per diversos canvis

⁴ Podem trobar un interessant estudi sobre la importància de la poesia en Primo Levi en Rastier (2005).

de títol⁵, l'any 1958 es va publicar en l'editorial Einaudi la versió definitiva de *Si això és un home*, el interès per la qual ja no ha minvat.

Mitjançant l'escriptura de *Si això és un home* l'autor explica la seua experiència utilitzant un llenguatge deliberadament seré i sobri que ell considera el propi del testimoni, ja que pensava que com més objectiva i menys apassionada sonés la seva paraula, més útil i creïble seria per preparar el terreny al jutge, que no és altre sinó el lector. Segueix en aquest punt l'exemple de Dostoievski, qui escrigué *Apunts de la casa dels morts* amb la voluntat de deixar testimoniatge de les humiliacions i turments que va viure en la seva reclusió en Sibèria, i qui va insistir en que el jutge havia de ser el lector, no ell. Primo Levi va anar comprenent la seva responsabilitat com a testimoni, tot i que de vegades es va referir a aquesta com un pes que havia de suportar⁶.

Per la seva banda, l'esperit que el va dur a escriure la *Treva*, és molt diferent. Com diu ell mateix en el pròleg a la *Trilogia d'Auschwitz*, quan va veure que aquesta primera narració seva, "Va començar a tenir èxit i vaig començar a entreveure per a mi un futur com a escriptor, vaig posar fil a l'agulla. Em volia divertir escrivint, i divertir els meus futurs lectors; per això vaig posar èmfasi en els episodis més estranys, més exòtics, més graciosos" (Levi, 2011: 13-14).

Aquesta obra tingué una elaboració molt més literària, va més enllà del testimoni documental, ja que incorpora elements de ficció, d'assaig moral i, sobre tot, de l'odissea homèrica. Per escriure-la, es va rodejar dels més de dos mil llibres que formaven l'estudi del seu pare, de manera que la mescla de la que deriva el text és molt variada. La recepció crítica i les ventes d'aquest llibre van sorprendre gratament a l'autor, augmentant així la seva confiança i animant-lo a reprendre altres projectes literaris que tenia en ment: va decidir deixar d'escriure sobre els camps de concentració i començar un llibre sobre les seves investigacions científiques i la seva professió com a químic.

Aquest projecte que tenia en ment en 1973 no és un altre que *El sistema periòdic*, obra molt original gràcies a la qual va rebre un fort reconeixement per part de la crítica i que el va consolidar com un dels autors més volguts del nostre temps. Aquesta excèntrica obra

⁵ Aquests canvis de títol en l'obra són explicats en Thomson (2007: 314): "El libro de Levi había cambiado de título: de *En el abismo* a *Los hundidos y los salvados*, y después a *Si esto es un hombre*. Antonicelli había tomado el título definitivo del poema de Levi «Salmo» (más tarde «Shemá»); al describir la destrucción del hombre en Auschwitz, el poema pedía al lector «considerar si esto es un hombre». La opción de Antonicelli era de una brillante ambivalencia, ya que tanto los nazis como sus prisioneros habían sido deshumanizados por sus oficios en el campo. Y Levi, al incluir en el título tanto a la víctima como a su agresor, reforzaba la objetividad y la autoridad moral del libro. En la línea subyace un eco implícito de la pasmosa pregunta de Coleridge al Viejo Marino: ¿Qué clase de hombre eres tú?».

⁶ Thomson (2007: 301): "«Nos guste o no», le escribió a Jean Samuel (en una carta ahora desaparecida), «somos testigos y tenemos que soportar ese peso»".

mestra dóna forma a les experiències vitals de l'autor al llarg de més de trenta anys, per la qual cosa no podia faltar la referència a Auschwitz on es mostra la irrupció del testimoni en l'existència diària del supervivent. Aquest llibre recull una gran varietat d'estils, des de la novel·la detectivesca fins al tractat científic – erudit. La confluència de veus i influències literàries en aquesta és també realment brillant.

Destaca també entre les seues obres aquella que tracta sobre la lluita partisana, anomenada *Si ara no, ¿quan?* amb la que:

Volia acabar amb un lloc comú que encara impera a Itàlia: un jueu és un ésser dòcil, estudiós (pietós o laic), una persona aturada que ha patit segles de persecucions sense rebel·lar-se mai. Em semblava que tenia l'obligació de rendir homenatge a aquells jueus que en condicions desesperades havien trobat la força i la intel·ligència per resistir als nazis (Levi, 2011: 15).

Aquesta novel·la sobre la resistència jueva és la seva obra en prosa més extensa i és molt diferent als seus treballs anteriors. És una novel·la picaresca, carregada d'acció, aventures, amor i guerra, i a més conta la història amb un estil èpic de model antic. La novel·la seria, doncs, un gest de solidaritat i identificació tardana que mostra l'afinitat i la pertinència d'alguna manera de Primo Levi al món asquenazí, amb el que compartia el seu humor irònic amb ells mateixos i el seu amor pel coneixement.

Un altre intent per part de l'autor de separar-se de la seva reputació com a memorialista de guerra fou la seva col·lecció de relats de ciència ficció anomenada *Defecte estructural*. La visió desesperada que inunda aquesta obra deixà sorprès als seus crítics, pareixia que l'autor estigués preparant-se per a la tercera guerra mundial, que hauria iniciat la bomba atòmica d'Hiroshima. Després d'aquesta publicació, Primo Levi deixaria d'escriure ciència ficció, arribant fins i tot a renegar d'ella amb els anys, dient que havia sofert el destí de tota ciència ficció: envellir ràpidament.

Tot i que menys coneguda, la seva faceta de traductor també fou rellevant en la seva evolució com a escriptor. Va traduir l'obra publicada en 1966 de Jean Améry, *Más allá de la culpa y la expiación*, que era una indagació sobre la humiliació i l'odi a si mateix després d'Auschwitz. Més enllà de la seva controvèrsia sobre com calia reaccionar front el judaisme i el disgust que sentia cap a Améry perquè el menyspreava descrivint-lo com 'el perdonador', Levi trobà en aquest llibre la desesperació d'un home ferit, privat de les seves arrels i que, després de ser torturat una vegada, va quedar torturat per tota la seva vida.

Més tard va quedar profundament impressionat pel relat de l'escriptor i historiador holandès Jacob Presser titulat *La nit dels girondins*, obra que tractava la fallida moral de

l'Holanda ocupada i va decidir traduir-lo a la seva llengua. El mateix va fer amb dues obres de l'antropòleg Claude Lévi-Strauss: *La ruta de les màscares* i *La mirada allunyada*, gràcies a la traducció de les quals va mantindre un intercanvi epistolar amb l'autor que el va animar per continuar endavant gràcies als seus elogis sobre la novel·la *La clau estrella*, que havia publicat Levi en 1978, de la que deia que descrivia perfectament la relació de l'home amb el treball i que era una meravellosa creació antropològica.

L'any 1982 va acceptar l'encàrrec de traduir *El Procés*, de Kafka. Primer es va sentir entusiasmat amb aquesta possibilitat, però després es va adonar que no hi havia cap alegria en el text, sinó només obscuritat i aversió cap al món físic. Com diu Ian Thomson (2007: 527): "si Levi sempre havia intentar irradiar amb la seva escriptura la llum de la raó sobre allò que permanenceix en la obscuritat i en commoció, Kafka era una espècie de 'talp' que s'enfonsava cada vegada més en la obscuritat". A més, les seves tres germanes, víctimes de la burocràcia que el seu germà havia presagiat en *El procés*, havien mort en els camps nazis. Aquesta obra presagiava el terror de Hitler d'una manera atterradora. Aquest projecte de traducció el va inquietar molt i va afectar profundament al seu estat psicològic.

Un poc més tard, l'any 1984 es publicà el recull de gran part del seus poemes sota el títol: *A una hora incerta*. Destaquem la importància que tingué en el seu corpus literari l'escriptura de poemes, en els quals pensadors com F. Rastier han trobat l'eix central de la seua composició literària. Aquest defensa que és en la poesia on apareix la figura antropològica del testimoni, de qui va viure els fets i parla amb els seus companys morts, i fins i tot els dóna veu mitjançant el recurs de la prosopopeia; és qui es troba a mig camí entre la vida i la mort, i no serà mai capaç de tornar a la vida completa, ja que va perdre aquesta capacitat a causa de la deshumanització soferta als *Lager*.

L'última obra que va escriure, publicada en 1986, és un conjunt d'assajos sobre els camps nazis, anomenada *Els enfonsats i els salvats*. Aquesta és una obra profunda de commemoració i compromís moral, escrita amb una prosa afligida però lúcida, que tracta de comprendre la naturalesa de la barbàrie contemporània i explicar al món una vegada més el seu compromís amb el testimoniatge. Un dels objectius d'aquest llibre és combatre l'ona de revisionisme històric i de negacionisme que estava aflorant en els últims temps. Volia parlar per última vegada a la humanitat, seguint la seva consideració de que la memòria no és un do, sinó també un deure.

L'essència d'aquest últim llibre és una advertència als que fan judicis condemnatoris: només aquells que han sobreviscut als *Lager* tenen el dret de perdonar o condemnar, i fins i tot aquests no són aptes per a fer-ho, pel fet que, aquells que sondejaren les profunditats de la degradació humana no van tornar per contar la seva història. Ell va donar

testimoniatge al llarg de tota la seva vida, i com ell diu (2011: 450): “ho he fet, tan bé com he pogut, i no hauria pogut no fer-ho; i encara ho faig, cada vegada que se'n presenta l'ocasió”, però els supervivents no són els veritables testimonis, sinó que són una minoria anòmala que gràcies a algun privilegi o a la sort van poder sortir d'allí. Qui va veure la Gorgona, el testimoni integral, els enfonsats, són aquells que realment podrien fer una declaració de significació general. Ells són la regla, els supervivents, en canvi, són l'excepció.

Aquesta última qüestió de qui és el testimoni i fins quin punt té una autoritat suficient per donar testimoniatge és essencial al llarg de tota l'obra de Primo Levi, però també de la majoria dels estudiosos que han tractat aquesta temàtica, com per exemple, Shoshana Felman, Enzo Traverso, Giorgio Agamben o François Rastier. Levi posa un límit a la qualitat del seu testimoni: els *Muselmänner*⁷ són els testimonis integrals, aquells que visqueren l'experiència radical de les càmeres de gas, mentre que ell, un salvat, sols pot donar testimoniatge en tant que va aconseguir no viure tal experiència. Però ells ja no són vius, i fins i tot abans de morir no podrien haver donat compte de la seva situació, perquè abans de la mort del cos, en els *Lager* es produïa la mort de l'ànima, fruit de l'animalització a què eren forçats. Com diu en *Els enfonsats i els salvats*,

Setmanes i mesos abans d'apagar-se, ja havien perdut la capacitat d'observar, recordar, commensurar i expressar-se. Parlem nosaltres en representació seva, per delegació. No sabia dir si ho hem fet, o ho fem, per una mena de deure moral envers els emmudits, o bé per alliberar-nos del seu record; el que és segur és que ho fem per un impuls fort i persistent (Levi, 2011: 451).

Com diu F. Rastier en el seu llibre anomenat *Ulises en Auschwitz* (2005: 62), “los poemas han sido escritos por un testigo hundido, mientras que las prosas son obras de un

⁷ El nom de *Muselmänner* l'utilitzaven els veterans del camp per referir-se als dèbils, ineptes o els destinats a la selecció. Primo Levi utilitza esta paraula alemanya per referir-se als enfonsats. Els *Muselmänner* són la massa anònima que treballa en els *Lager*, els no-homes que caminen sense sofrir vertaderament perquè en ells s'ha apagat ja l'ànima vital. Estan a mig camí entre la vida i la mort, i seran necessàriament condemnats en la següent selecció. Aquests són els que viuran completament el que suposa el *Lager*, pel que Primo Levi no se sent autoritzat a parlar per ells en la prosa testimonial; sent vergonya per haver sobreviscut. Per a Giorgio Agamben, el musulmà serà la figura central del testimoni. En *Lo que queda de Auschwitz* dirà que resulta evident que el testimoniatge inclou com a part essencial una llacuna, és a dir, que els supervivents donaven testimoniatge d'una cosa que no podia ser testimoniada, i aquesta qüestió que no pot ser testimoniada és el musulmà. El que cal fer és escoltar aquesta llacuna, fer atenció a allò intestimoniabile que hi ha en tot testimoniatge sobre el *Lager*. La qüestió és que aquests no tenen res a testimoniar perquè no tenen res a dir, ni memòries que transmetre. No tenen 'història', ni 'rostre', ni molt menys 'pensament'. Qui assumeix la carrega de testimoniar per ells, sap que ha de donar testimoniatge de la impossibilitat de testimoniar. I això altera definitivament el valor del testimoni, obliga a reconèixer la impossibilitat de conèixer i veure; obliga a reconèixer en el fons d'allò humà no hi ha altra cosa que la impossibilitat de veure: tal és la Gorgona, la visió de la qual ha transformat a l'home en no-home. “Però que siga precisament esta no humana impossibilitat de veure el que invoca i interpel·la a allò humà, l'apòstrof al que l'home no pot sostraure's; açò i no altra cosa és el testimoniatge. La Gorgona i el que l'ha vista, el musulmà i el que dona testimoniatge en el seu lloc, són una mirada única, la mateixa impossibilitat de veure” (Agamben, 2009: 55). (La traducció del castellà és meua).

salvado". Així, mentre que la prosa del testimoni presenta una impossibilitat de donar la paraula als difunts, perquè és incapaç d'inventar les paraules que reproduïx, la prosopopeia ho fa possible mitjançant la ficció poètica, i torna la paraula a qui ja no en té, restitueix així la veu dels enfonsats. D'aquesta manera Levi reafirma el valor ètic que suposa tornar la paraula al difunt. El supervivent conviu amb la por de viure en el lloc d'un altre, i busca desesperadament tornar-li la paraula, com una manera de restituir imaginativament la vida que creu haver furat. Com diu Rastier, la dualitat de prosa i poesia, que Levi va qualificar com la seua meitat racional i l'altra meitat, mostra el 'desdoblament superposat del testimoniatge'. Així, mitjançant el recurs poètic i la funció crítica que té aparellada, Primo Levi aconseguiria resoldre la suposada paradoxa que se seguia de la seva condició de supervivent: la poesia aconsegueix reunir al supervivent i al testimoni.

Entrevistes, teatre i documentals (el seu jo públic).

Un eix de gran importància també en l'italià és la seua disponibilitat i interès per concedir entrevistes, possibilitant així la clarificació de les seues obres i l'ampliació de la informació o d'anècdotes que no havia plasmat en la seva producció literària. Com ell diu en l'article titulat *Dello scrivere oscuro*:

"Correspon a l'escriptor fer-se entendre per part de qui desitja comprendre'l: és el seu ofici, escriure és un servei públic, i el lector voluntariós no deu sentir-se defraudat (...) Tenim una responsabilitat, mentre visquem: devem respondre d'allò que escrivim, paraula per paraula" (Levi, 2010: 18).

Aquest era l'esperit que animava totes les seves entrevistes i conferències públiques: millorar la comprensió per part dels altres d'allò que els havia volgut transmetre. Com ell mateix diu, amb els anys es va convertir en presentador i comentarista d'aquell (Levi, 2011: 182) "si mateix que havia viscut l'aventura d'Auschwitz i l'havia explicada".

Foren rellevants pel que fa al seu 'jo públic' els seus articles publicats al periòdic turinès *La Stampa*, del que fou col·laborador estrella, publicant més de seixanta articles en quatre anys. En aquest va demostrar ser un mestre de la popularització d'alt nivell, fent accessible la ciència als lectors que no tenien coneixements al respecte. Altres divulgacions interessants foren els documentals en què va participar, com per exemple *La professió de narrar*, dedicat a *Si això és un home* i *Retorn a Auschwitz* (1982) en el que Primo Levi torna per segona vegada des del seu alliberament a Auschwitz, acompanyant a un grup d'estudiants, professors i supervivents.

En aquest àmbit, podem destacar també els projectes radiofònics i teatrals que dugué a terme al llarg de la segona meitat dels anys seixanta. Aquests li proporcionaren algunes

satisfaccions, perquè arribaren a ser coneguts per molta gent, però també li suposaren moltes frustracions i molta feina dura. A finals de 1964 un actor piemontés li proposà la idea de fer una obra de teatre adaptant *Si això és un home*. Primer posà objeccions perquè no volia que se l'acusés de fer diners a expenses d'Auschwitz, però finalment va acceptar ser coautor del llibret. Van treballar durament al llarg d'un any però l'obra no va rebre cap elogi per part de la crítica.

2. Interès pedagògic

L'últim dels eixos en els que s'articula la seua voluntat de testimoniar és pedagògic, i es veu reflectit en les conferències i col·loquis que oferia als col·legis italians on dialogava amb els seus estudiants. L'element pedagògic té una importància fonamental en el que ell entén com el seu deure de testimoniar: cal donar a conèixer als més joves allò que va succeir als camps de concentració perquè en foren conscients i eviten que tornen a passar cosses com aquestes. Aquesta vessant del seu testimoniatge és molt rellevant, ja que Primo Levi considera que cal una 'restauració moral' que 'sols pot arribar de l'escola': (Levi, 2010: 158) "és precís que cada ciutadà, ja des dels pupitres del col·legi aprengui què signifiquen veritat i mentida, i que no són equivalents". D'aquesta manera seran menys fàcils de manipular i de convèncer per personalitats carismàtiques, i tindran la seua pròpia consciència que serà més difícil de substituir pel culte al líder que professaven els nazis.

El que ell anomenaria la seua tercera professió: parlar als joves, té un caràcter ambigu pel que fa a la seua satisfacció i frustració a l'hora de dur-la endavant. Mentre que d'una banda creia fermament en la necessitat de parlar als joves, perquè conegueren el que havia passat i lluitaren contra la seua repetició en el futur, al mateix temps no estava còmode parlant amb ells perquè se sentia un supervivent d'una altra època, un vell. Era ben rebut pels estudiants italians perquè *La Treva* era text obligatori als col·legis i participà en debats escolars als que era benvingut, ja que els responia de manera animada i humil a les seves respostes. Però amb el temps reconegué que (Levi, 2006: 28) 'estava fart d'escoltar sempre les mateixes preguntes'. Tenia la sensació de que el seu llenguatge era insuficient, que els estudiants no l'entenien. A més, va viure una experiència molt concreta que el va commoure: dos estudiants li preguntaren per què anava a contar-los la seua història quaranta anys després, quan havien ocorregut altres desgràcies com els camps d'Stalin, Corea, Vietnam, etc. Primo Levi va contestar que ell només parlava del que havia viscut⁸, i

⁸ Levi i de Benedetti (2015: 92): "Os hablamos de los campos de concentración nazis porque allí fue donde estuvimos. (...) Esas imágenes que habéis visto en las distintas exposiciones, también aquí en Turín, forman parte de nuestra experiencia directa, están anidadas en nuestra memoria, han actuado sobre nosotros (...)

que si hagués viscut la guerra de Vietnam, hauria sigut aquest el seu tema. Però en aquell moment es va adonar de la debilitat dels seus arguments. Temia caure en el panegíric, privilegiant la seva pròpia experiència. Açò va fer nàixer en ell un sentiment d'inferioritat front aquests estudiants i les noves generacions en general, de manera que cada vegada anava menys agust a aquests debats escolars.⁹

Per als supervivents, doncs, parlar als joves és cada vegada més difícil, ja que ho perceben al mateix temps com un deure i com un risc: el risc de semblar anacrònics o molestos pels desagradables fets que estan obligats a contar, i de què es compleixi el seu somni recurrent de no ser escoltats. Però tal com ell diu al final de *Els enfonsats i els salvats*:

Hem de ser escoltats: per sobre de les nostres experiències individuals, hem estat testimonis col·lectivament d'un esdeveniment fonamental i inesperat. (...) Va succeir contra tota previsió. (...) Va succeir, per tant pot tornar a passar: això és l'essència del que hem de dir (Levi, 2011: 536).

I per això cal parlar als joves, perquè estiguen alerta i tracten d'evitar la repetició d'aquest tràgic esdeveniment històric. Per aquest motiu, la major part de la seva ocupació els darrers anys de la seva vida els va dedicar a una espècie de diàleg permanent amb els seus lectors, tal com ell ho afirma: (Levi i de Benedetti, 2015: 165) "aquest llarg col·loqui meu que dura ja més de quaranta anys".

Conclusió

Aquests tres eixos articulen la manera en que Primo Levi dona testimoniatge del viscut a Monowitz, reivindicant el valor ètic i pedagògic de la memòria de la ofensa, condició bàsica per restablir la justícia i donar veu a aquells que ja no en tenen de pròpia. Ell escriu en representació dels que ja no poden, per delegació. Aquest desig de tornar la veu als emmudits és el que l'ha impulsat a donar testimoniatge al llarg de tota la seva vida. El seu objectiu era que el seu testimoniatge per a la història es recordés i es transmetés perquè és per a tota la humanitat, es comprèn universalment.

Tal com es pot llegir en el text que va escriure per a l'interior del bloc italià d'Auschwitz, Primo Levi desitja que s'observi i es mediti, que fem que els sis milions de morts no hagen sigut en va, que allò que veiem ens serveixi d'advertència: no deixem que

Sabemos que se han cometido otras formas del mal en el mundo, que se siguen cometiendo: a todo ese mal se extiende nuestra condena. (...) Todo aquel que regrese para contar masacres de mujeres y niños, a manos de quien sea, en cualquier tierra, en el nombre de toda clase de ideologías, es nuestro hermano, y nuestra solidaridad está con él. Pero es nuestro deber presentar testimonio en primer lugar de lo que vimos".

⁹ Relat explicat en Levi (2006: 29).

germinen de nou les llavors de l'odi que van permetre aquest desgraciat esdeveniment històric. I és que, mentre que el record d'Auschwitz pertany als supervivents i va morint amb ells, la memòria del que va ocórrer deu generalitzar-se al conjunt de la societat, salvant així de l'oblit als vençuts en la història i alertant-nos front als perills que ens envolten.

Bibliografia

- Agamben, G. (2009): *Lo que queda de Auschwitz*, Valencia, Pre-textos.
- Levi, P. (2005): *Entrevista a sí mismo*, Buenos Aires, Leviatán.
- (2006): *Deber de memoria*, Buenos Aires, Libros del Zorzal.
 - (2010): *Vivir para contar. Escribir tras Auschwitz*, Barcelona, Alpha Decay.
 - (2011): *Trilogia d'Auschwitz*, Barcelona, La butxaca.
- Levi, P. y De Benedetti, L. (2015): *Así fue Auschwitz, Testimonios 1945 - 1986*, Barcelona, Península.
- (2005): *Informe sobre Auschwitz*, Estudi crític de Philippe Mesnard, Castelló, Ellago ediciones.
- Rastier, F. (2005): *Ulises en Auschwitz*, Barcelona, Ed. Reverso.
- Thomson, I. (2007): *Primo Levi*, Barcelona, Belaqua.

¿Crimen sin castigo?

Sobre la primera incursión de Woody Allen en el universo moral de Dostoievski

Lorena Rivera León

Durante su dilatada carrera cinematográfica son al menos cuatro las ocasiones en las que Woody Allen ha visitado de manera explícita el universo de Dostoievski: *Crimes and Misdemeanors* (1989), *Match Point* (2005), *Cassandra's Dream* (2007) e *Irrational Man* (2015). Cada uno de estos trabajos ha representado una nueva variación sobre una serie de problemas de naturaleza filosófica que han permanecido constantes a lo largo del tiempo y que gravitan en torno a la pregunta por el sentido de la moral en un mundo carente de Dios. La culpa, la suerte, la existencia de Dios o el nihilismo son los temas que reaparecen de manera recurrente en estas películas. Todas ellas se prestan, partiendo de la filosofía, a un análisis comparado con la obra de Dostoievski y, en particular, con su novela *Crimen y castigo*, que es la más frecuentada por el realizador neoyorquino. Resultaría muy interesante analizar cómo va evolucionando la disputa dialéctica de Allen con Dostoievski a lo largo del tiempo. Sin embargo, atender a cada una de las cintas excedería, con mucho, el exiguo espacio del que disponemos, así que restringiremos nuestro análisis a *Crimes and Misdemeanors* (*Delitos y faltas* en la traducción española), que desvela, desde su mismo título, su voluntad de entablar un diálogo con la primera de las grandes novelas de madurez del escritor ruso. De las cuatro obras mencionadas es esta, además, la que resulta más abiertamente intelectual en su planteamiento, hasta el punto de que es posible descubrir en ella alguna cita directa de Dostoievski.

Además de inventar a un nuevo Raskólnikov en la persona de Judah Rosenthal, Woody Allen vuelve sobre el planteamiento de Iván Karamázov cuando sostenía que, si Dios no existe, todo está permitido. Sin embargo, a diferencia de lo que sucedía en *Los hermanos Karamázov*, la acción de la película no está encaminada a poner en cuestión la posición de Iván, sino a mostrar la indigencia de una serie de premisas morales que carecerían de un fundamento último y cuya aceptación dependería simplemente de la naturaleza malvada o bondadosa de cada cual. Mantener esta tesis supone, a nuestro juicio, abogar por una concepción del ser humano mucho más pobre y esquemática que la de Dostoievski, que

estaba convencido de la ambigüedad característica del ser humano por la cual todos somos capaces de lo más elevado y de lo más infame. Podría afirmarse que, frente al carácter «polifónico» de la novela de Dostoievski (Bajtín, 2003), Allen pretende hacer prevalecer su punto de vista sobre el conjunto. Pese a ello, a través de la omnipresente metáfora de la mirada y de la pregunta por el amor, también aquí la perspectiva dominante termina por quedar en cuestión.

Match Point es, sin lugar a dudas, la película donde más evidente resulta la voluntad de Woody Allen de dialogar con *Crimen y castigo*. Queriendo dejar claras sus intenciones desde los primeros minutos de metraje, el director hace una alusión inequívoca a este referente literario mostrándonos a Chris –protagonista de la cinta y trasunto de Raskólnikov– ocupado en leer la primera gran novela de Dostoievski, así como un estudio sobre el escritor ruso. Aunque en *Delitos y faltas* no hay un subrayado explícito de la conexión con *Crimen y castigo*, no resulta difícil rastrear cómo la cinta es deudora de este texto al tiempo que heredera de alguna otra creación de Dostoievski como *Los hermanos Karamázov*. El tema de la perversión de dos hermanos que se sienten alejados de su padre ya aparece aquí, aunque será desarrollado con mayor profundidad en *El sueño de Casandra* donde Ian y Terry, hijos de un padre débil y perdedor, cometerán un asesinato incitados por su triunfador tío Howard, que funciona como la antítesis del progenitor y es el espejo en el que los dos hermanos protagonistas han querido siempre mirarse. Muertos ambos al final del film, este millonario sin escrúpulos es quien parece quedar como único vencedor en un universo moral donde la única regla válida sería la lucha por la supervivencia a cualquier precio.

En *Delitos y faltas*, Judah y su hermano Jack se han alejado del padre por motivos diferentes. En el caso de este último, la ruptura está motivada por una decepción de carácter emocional, mientras que el distanciamiento del exitoso oftalmólogo es de naturaleza mucho más intelectual, pues tiene que ver con una renuncia a los planteamientos religiosos y a la concepción del mundo del patriarca de la familia. En boca de este hallamos una cita directa de Dostoievski cuando, al ser interrogado inquisitivamente por su hermana, la nihilista tía May, acerca de un posible conflicto entre Dios y la verdad, no duda en afirmar que «Si fuera necesario, elegiría a Dios antes que la verdad.» (Allen, 1992: 112). La escena en la que tiene lugar esta conversación forma parte de los recuerdos de infancia de Judah, avivados cuando este, aguijoneado por su conciencia tras el asesinato de Dolores, acude a visitar la casa de su niñez, ahora en manos de otros dueños.

Las palabras del patriarca de la familia son un calco de la conocida declaración sobre su fe que Dostoievski hiciera en la «Carta a la señora Fonvizina», fechada en 1854, donde afirma que si alguien le demostrara que Cristo está apartado de la verdad (истина / *ístina*) y que la verdad está alejada de Cristo, preferiría permanecer con Cristo y no con la verdad (Dostoïevski, 1998: 341).¹ En *Los demonios*, Dostoievski quiso atribuir esta convicción suya a su protagonista Nikolái V. Stavroguin. A este personaje atormentado y entregado a la perversión moral, que ha dejado de creer a su pesar, Iván P. Shátov le recuerda las palabras que una vez pronunciara: «¿No fue usted quien me dijo que si alguien le demostrase matemáticamente que la verdad residía fuera de Cristo, preferiría quedarse con Cristo antes que con la verdad?» (Dostoievski, 1969: V, 302).

No es esta, sin embargo, la única cita expresa de Dostoievski que encontramos en *Delitos y faltas*, pues el mismo título de la película, además de jugar abiertamente con el de la novela del escritor ruso que constituye su referente fundamental –*Crime and Punishment; Crimes and Misdemeanors*– esconde una alusión a uno de los momentos clave en relación con el problema de la fe en *El idiota*, donde aparecen idénticas palabras. El contexto es el de la conversación entre el príncipe Myshkin y Rogozhin que tiene lugar en la lóbrega casa de este último después de que hayan contemplado extasiados la reproducción del *Cristo muerto* de Hans Holbein que cuelga de una de las paredes del caserón. Al hallarse casualmente frente al cuadro en la sala grande de la mansión de Rogozhin, el príncipe, que ha visto el original en Basilea, reconoce de inmediato la obra y, casi sin habla ante ella, sólo acierta a exclamar que «¡Este cuadro! ¡Contemplando este cuadro, hasta la fe puede uno perder!» (Dostoievski, 1969: IV, 285). Rogozhin se manifiesta partidario de esta opinión y admite que le gusta contemplar la obra. Le pregunta entonces a Myshkin si cree en Dios. La respuesta de este consiste en referir cuatro episodios fortuitos y en apariencia desligados entre sí que vivió la semana anterior y que en su opinión explican cuál es la naturaleza de la fe. Su conclusión es que «la esencia del sentimiento religioso no es cosa de razonamientos de ninguna clase, ni de contravenciones o crímenes, ni de ateísmos; se trata de otra cosa, y eternamente será otra cosa; se trata de algo que escapará eternamente a los ateísmos que jamás hablarán *de ello*.» (Dostoievski, 1969: IV, 288).² Lo que aquí hemos traducido como «contravenciones y

¹ Ofrecemos la cita rusa: «Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной.» (Достоевский, 1988-1996: XV, 96). Conviene tener en cuenta que en ruso existen dos términos que en español traduciríamos por «verdad»: «истина» (*ístina*) y «правда» (*pravda*). El primero designa la verdad de tipo lógico-científico, mientras que el segundo tiene una connotación moral, pues se opone a la mentira.

² Estamos ante un pasaje sumamente importante y a la vez muy complejo. Por ello, tras cotejar varias traducciones y el original ruso, hemos optado por modificar parcialmente la traducción de Augusto Vidal, que

crímenes», corresponde a los términos rusos «проступки и преступления», vertidos al inglés como «*crimes and misdemeanors*» (Dostoevsky, 1992: 93).³

Así pues, no sólo *Crimen y castigo*, sino también *Los hermanos Karamázov* o *El idiota* quedan aludidos en *Delitos y faltas*, aunque no cabe duda de que es la primera de estas obras la que constituye su referente fundamental. Tal como mostraremos a continuación, tanto la construcción de los personajes como el planteamiento de la historia en la cinta de Woody Allen beben de la primera gran novela de Dostoievski.

En *Delitos y faltas* asistimos a dos historias paralelas que sólo al final de la película convergen entre sí cuando sus dos protagonistas, Judah Rosenthal (Martin Landau) y Cliff Stern (Woody Allen) coinciden en la boda de la hija del rabino Ben (Sam Waterson) y el primero le relata a Cliff la historia del asesinato de su amante como si se tratara de un caso hipotético, lo cual da lugar a una conversación en la que afloran todos los problemas morales que han atravesado el relato filmico al tiempo que surge el debate acerca de la distancia entre realidad y ficción. Hasta el momento en que se produce este encuentro fortuito, a las peripecias vitales de Cliff Stern parece corresponderles un estatuto cuasi cómico por contraposición al carácter trágico de los conflictos de Judah Rosenthal.

El personaje interpretado por Woody Allen es un realizador de cine de poco éxito, lo cual le ha llevado a padecer ciertas dificultades económicas en una época en la que su matrimonio atraviesa una crisis profunda. Cliff acostumbra a embarcarse en proyectos que rara vez interesan al gran público y que, por tanto, apenas le reportan beneficios. Fiel a su vocación, se halla inmerso en la elaboración de un documental sobre un filósofo llamado Louis Levy (Martin Bergman) cuando su detestable cuñado Lester (Alan Alda) le hace una propuesta que sus apuros monetarios le fuerzan a aceptar a pesar de que el encargo le resulta irritante. Lester, que comparte profesión con Cliff, es, al contrario que él, un tipo arrogante y mujeriego que ha alcanzado el éxito en su trabajo desdeñando cualquier valor artístico en favor del *marketing* y el consumo. Su hermana Jenny lo adora y sólo por complacerla el próspero realizador le encomienda a Cliff que ruede un documental biográfico de carácter laudatorio sobre él que se emitirá en un conocido programa. La productora de este formato televisivo es una mujer culta y algo tímida llamada Halley (Mia

dice así: «la esencia del sentimiento religioso no es cosa de razonamientos de ninguna clase, ni de contravenciones o crímenes, ni de ateísmos; se trata de otra cosa, y eternamente será otra cosa; se trata de algo que escapará eternamente a los ateos, quienes jamás hablarán *de ello*, por mucho que hablen.» Не aquí el original ruso: «сущность религиозного чувства ни под какие рассуждения, ни под какие проступки и преступления и ни под какие атеизмы не подходит; тут что-то не то, и вечно будет не то; тут что-то такое, обо что вечно будут скользить атеизмы и вечно будут *не про то* говорить.» (Достоевский, 1988-1996: VI, 222).

³ «The essence of religious feeling has nothing to do with any reasoning, or any crimes and misdemeanors or atheism; it is something entirely different and it will always be so.»

Farrow), de quien Cliff se enamora perdidamente. Halley muestra un inusitado interés por el proyecto sobre el profesor Levy en el que está trabajando Cliff y mantiene con él una innegable sintonía intelectual. Cuando están a solas, ambos se burlan de la simpleza y bravuconería de Lester y, sin embargo, será este quien finalmente conquiste a Halley, quedando Cliff terriblemente desolado al verse derrotado por su odioso rival. Es precisamente en la fiesta por la boda de la hija del rabino Ben –hermano de Lester y, por tanto, cuñado de Cliff– donde el fracasado director de cine se reencuentra con Halley y Lester y se entera de su compromiso. Él, por su parte, ha roto ya su matrimonio con Jenny, de modo que aparece como el gran derrotado de la cinta.

La otra historia de la película tiene por protagonista a Judah Rosenthal, un exitoso oftalmólogo que se define como hombre de ciencia y reniega de la educación religiosa que recibió en el seno de una estricta familia judía, pero que no puede dejar de sentirse atormentado por cuestiones relativas a la fe. Casado desde hace varias décadas con Miriam (Clarie Bloom), en los últimos dos años ha mantenido una relación adúltera con una azafata bastante más joven que él, algo neurótica y emocionalmente dependiente. Cuando Judah decide romper la relación, Dolores (Anjelica Huston) –que así se llama su amante– amenaza con contarle lo sucedido a su mujer y con denunciar ciertas irregularidades en la gestión de unos fondos benéficos que él ha estado gestionando. Al principio, Judah comparte la historia de su infidelidad y sus preocupaciones con el rabino Ben, que acude a su consulta porque se está quedando progresivamente ciego. Este le recomienda que le confiese la verdad a su esposa y que aguarde a que se le conceda un perdón que el amor de ella debería otorgarle. Judah, sin embargo, está convencido de que no obtendría la misericordia de Miriam y, temeroso de verse expulsado de su mundo de privilegios y comodidades si se destapan sus escándalos, acude a su hermano Jack (Jerry Orbach) en busca de una solución más práctica. Este, que siempre se ha movido en ambientes turbios, no tarda en concluir que la mejor opción pasa por encargarle a un sicario que asesine a Dolores. De este modo, todo quedaría arreglado de tal manera que Judah no pudiera verse implicado. Pese a sus reticencias iniciales, el rico oftalmólogo termina por aceptar la salida que le propone Jack. Aunque los remordimientos de conciencia y la culpa le torturan durante un tiempo, en la conversación que mantiene con Cliff al final de la cinta Judah da a entender que estos acaban por superarse y que, pese a algunos días malos, la vida sigue adelante esencialmente feliz.

Lejos de ser castigado, el asesino que se ha librado de ser atrapado por la policía parece haber salido triunfante y gozar de mayor tranquilidad y bienestar de los que disfrutaba antes de cometer su crimen. Entrevistado por Stig Björkman a propósito de *Delitos y faltas*,

el propio Woody Allen se mostraba partidario de esta lectura, de tintes claramente nihilistas:

En la vida real las ambiciones elevadas no significan nada, sólo el éxito lo hace. Las personas cometen asesinatos y se van de rositas. No son castigados. La gente buena se queda ciega. Pero también hay una vida de fantasía de la que la gente vive y a la que escapa todo el tiempo, la cual se contrapone a la realidad de la vida real. (Stuchebrukhov, 2012: 144-145).⁴

La postura de Woody Allen es coincidente con la que Judah Rosenthal defiende ante Cliff durante su encuentro en la boda (Allen, 1992: 147).⁵ De hecho, el desdén que este último manifiesta hacia las soluciones felices de la ficción concuerda con el del cineasta y puede interpretarse como un ataque a la propuesta de Dostoievski en *Crimen y castigo*. A diferencia de Judah en *Delitos y faltas*, Raskólnikov sí confiesa su crimen y es castigado por él. Sin embargo, durante el proceso que le lleva a reconocerse culpable no sólo se reintegra en el mundo humano del que había quedado expulsado por su acción, sino que además gana el amor de Sonia, cerrándose la obra, en el epílogo, con una promesa de felicidad futura para ambos.

Sostiene Mijaíl M. Bajtín en su conocido estudio *Problemas de la poética de Dostoievski* que la novelística del escritor ruso es polifónica. Esto significa que la voz del autor no se impone en ningún caso, sino que asistimos a una discusión en pie de igualdad entre distintos personajes libres e independientes. Como sucede con los grandes clásicos, el diálogo que Dostoievski nos propone desborda las páginas de sus novelas y se prolonga más allá del escenario de su época histórica. Desde el moderno Nueva York de finales del siglo xx, Allen debate con el creador ruso. La posición del cineasta es clara, contraponiéndose a las tesis por las que habría abogado Dostoievski en su enfrentamiento con el nihilismo. Sin embargo, en lo que sigue nos preguntaremos si la postura de Woody Allen queda como hegemónica o si, por el contrario, persiste en su obra algún eco de esa polifonía de voces que resuena en las novelas que la inspiran. Para poder responder a esta cuestión se hace necesario, a nuestro entender, confrontar la réplica de Allen a Dostoievski con los textos de este último.

⁴ La traducción es nuestra.

⁵ *Cliff*: Bueno, yo lo que haría... Yo haría que él confesara... porque entonces esta historia alcanzaría proporciones trágicas, porque ante la ausencia de Dios, o de algo, él tiene que asumir esa responsabilidad por sí mismo. Y así... tendría una tragedia.

Judah: Pero eso es una ficción. Es como una película. Quiero decir que usted ve demasiadas películas. Y yo hablo de la realidad. Si lo que busca es un final feliz, vaya a ver una película de Hollywood.

Rodión Románovich Raskólnikov,⁶ protagonista de *Crimen y castigo*, es, como su mismo nombre indica, un hombre dividido. Esta escisión característica se traduce en *Delitos y faltas* en un desdoblamiento, pues aunque Judah Rosenthal pudiera parecer el único heredero del asesino de la novela de Dostoievski, lo cierto es que también Cliff Stern incorpora muchos de sus rasgos. Ambos son intelectuales que sufren penurias económicas a pesar de su talento y los dos se ven enfrentados a un hombre arribista y sin escrúpulos que pretende a mujeres que ellos estiman. En *Crimen y castigo*, Raskólnikov conseguirá dejar en evidencia a Luzhin, un individuo egoísta y tiránico que aspira a contraer matrimonio con su hermana Dunia aprovechando la indigencia monetaria de la familia. En *Delitos y faltas*, Cliff no llegará a triunfar sobre Lester a pesar de apuntarse una pequeña victoria cuando se burla de él introduciendo escenas de Mussolini y de *Mi mula Francis* en el montaje del panegírico biográfico que ha de rodar. El regocijo que Cliff obtiene de esta inocente travesura se torna sin embargo insoportablemente amargo cuando Halley accede a casarse con Lester, que la ha estado cortejando con insistencia en Londres, adonde ella se ha trasladado a vivir durante cuatro meses por motivos laborales. Día tras día le ha enviado rosas blancas a todas horas hasta descubrir que les tenía alergia. Curiosamente, también las flores sirvieron como cebo para que Dolores le abriera la puerta a su asesino. Ilusionada por recibir tan romántica atención de su amado, no pudo adivinar que el mensajero a domicilio era también heraldo de la muerte. Lester afirma que, en su estrategia de seducción, el caviar terminó de convencer a Halley. No en vano, ella le había reconocido mucho antes a Cliff que nunca decía que no al champagne ni al caviar. En un juego fonético difícilmente traducible al español, Cliff le respondió entonces, bromeando, que no tenía caviar (*caviar*), pero sí copos de avena (*oatbran*) que serían mejores para su corazón (*heart*) (Allen, 1992: 76).⁷ Halley también le confesaría a Cliff que era ambiciosa, razón por la cual quizá terminó decantándose por un hombre poderoso bien situado para empujarla en su carrera.

El encuentro de Judah y Cliff en la parte final de la película supone, en cierto modo, la recomposición de las dos mitades de Raskólnikov que habían permanecido separadas durante el resto del metraje. Como tantas veces sucede en las novelas de Dostoievski, la reunión da lugar a un diálogo sobre cuestiones existenciales en el que se contraponen al menos dos perspectivas sobre un mismo asunto. Transcurridos varios meses desde el asesinato de su amante, Judah, que al principio se sintió asaltado por el aguijón de su conciencia, parece haber aprendido a convivir con sus remordimientos. Cuando Jack le

⁶ Raskólnikov (Раскольников) deriva en ruso del término «раскол» que significa «escisión» o «cisma».

⁷ Debemos al artículo de D. Landry (2010) el haber reparado en este juego de palabras.

propuso su plan para desembarazarse de Dolores, reaccionó horrorizado exclamando que no se trataba de un insecto al que aplastar con el tacón, sino de un ser humano (Allen, 1992: 62). Ahora, sin embargo, parece haber olvidado su muerte como si hubiera hecho desaparecer a un bicho cualquiera. Su evolución contrasta en esto con la de Raskólnikov, pues antes de cometer el crimen este justifica la acción que planea comparando a la vieja usurera con insectos dañinos como un piojo o una cucaracha (Dostoievski, 2005: 139) y, aunque durante mucho tiempo persiste en su idea, finalmente ha de reconocer ante Sonia que al matar a su víctima se aniquiló él mismo.⁸

Al contrario que Raskólnikov, Judah se revela capaz de prescindir de todo anclaje moral, abrazando así el planteamiento de Iván Karamázov según el cual si Dios no existe, todo está permitido. El oftalmólogo le expone a Cliff cómo un asesino puede superar los miedos y los remordimientos que lo asaltaron tras el crimen y gozar de una existencia placentera. Cliff duda de que sean muchos los seres humanos que puedan vivir con una carga semejante sobre su conciencia y, llevado por su imaginación de cineasta, sugiere que el criminal debería confesar para obtener así una tragedia. Judah le responde, sin embargo, que eso es mera ficción y que para disfrutar de un final feliz lo óptimo es ver una película de Hollywood (Allen, 1992: 143-147).⁹ Justo en ese momento entra en escena su mujer, que lo está buscando porque se ha hecho la hora de regresar a casa. Judah sale a su encuentro y ambos se alejan por el pasillo abrazados mientras hacen planes sobre la

⁸ «Yo sólo maté a un piojo, Sonia. Un piojo asqueroso, inútil, maligno.» (Dostoievski, 2005: 546); «¿Acaso maté a la vieja? A quién maté fue a mí mismo y no a la vieja. De esa manera me maté yo para siempre...» (Dostoievski, 2005: 549).

⁹ *Judah*: Y cometido el acto fatal, descubre que un remordimiento sin límites le invade. Pequeños rescoldos de su educación religiosa, que rechazó, se avivan de pronto. Oye la voz de su padre. Imagina que Dios le vigila cada uno de sus movimientos. El universo deja de ser vacío de repente, se revela justo y moral... y él lo ha violado. Le invade el pánico. Está al borde de una depresión nerviosa. Casi lo confiesa todo a la policía. Y entonces... una mañana... se despierta. Brilla el sol, su familia le rodea y... misteriosamente... la crisis ha pasado. Lleva a su familia de vacaciones a Europa y, con el paso de los meses, descubre... que no ha sido castigado. Al contrario, prospera. El asesinato se atribuye a otra persona, un delincuente que ya tiene otros crímenes en su historial. Qué más da, uno más no importa. Ahora es completamente libre. Su vida ha vuelto a la normalidad. A su mundo protegido de bienestar y privilegio.

Cliff: Ya, pero ¿puede realmente volver atrás?

Judah: Bueno, las personas arrastran sus pecados consigo. Quiero decir... Oh, de vez en cuando puede tener un mal rato, pero luego... pasa. Y con el tiempo todo se desvanece.

Cliff: Ya, pero... pero sus peores, pero sus peores convicciones se han materializado.

Judah: Bueno, ya dije que era una historia escalofriante, ¿verdad?

Cliff: Psé, no lo sé. Creo que ha de ser difícil para cualquiera vivir con una carga semejante. Es... Muy pocos podrían... podrían vivir con algo así sobre su conciencia.

Judah: ¿Y eso qué significa? Las personas arrastran el fardo de actos infames. ¿Qué espera que haga él, confesarlo todo? Estamos en la realidad. En la realidad, actuamos racionalmente. Hemos de negar, o sería imposible seguir viviendo.

Cliff: Bueno, yo lo que haría... Yo haría que él confesara... porque entonces esta historia alcanzaría proporciones trágicas, porque ante la ausencia de Dios, o de algo, él tiene que asumir esa responsabilidad por sí mismo. Y así... tendría una tragedia.

Judah: Pero eso es una ficción. Es como una película. Quiero decir que usted ve demasiadas películas. Y yo hablo de la realidad. Si lo que busca es un final feliz, vaya a ver una película de Hollywood.

inminente boda de su hija y se piropean mutuamente. Sin embargo, la cinta no se cierra con esta imagen de felicidad conyugal recuperada por el asesino, que apuntalaría la lectura nihilista de la obra. Tras mostrarnos a Judah y a su mujer, la cámara se concentra en el baile nupcial que el rabino Ben, ya completamente ciego, protagoniza con su hija mientras suena *I'll be seeing you*. Quizá la elección del tema musical venga sólo motivada por la intención de poner en evidencia el carácter burlón del destino, que hace sufrir a los justos y deja sin castigo a los pecadores mientras nadie vigila desde arriba, pues no hay Dios castigador que pueda amenazar con un «Te estaré viendo». También el hecho de que el profesor Levy, que siempre había manifestado su apego a la vida, se suicide absurdamente tirándose por una ventana parece ir en favor de la idea de que el sufrimiento, en particular el de las víctimas –Levy ha padecido el Holocausto– carece de sentido y apunta a la inexistencia de Dios como ya sugiriera Iván Karamázov. No obstante, el suicidio del viejo filósofo puede también interpretarse como una denuncia de la indigencia radical de las teorizaciones y de la racionalización a la que apelaba Judah para seguir viviendo.

En el final del metraje se suceden distintas imágenes de la película mientras suena *I'll be seeing you* y escuchamos las esperanzadas palabras de Levy sobre la importancia de las elecciones humanas – esto es, de la libertad por la que siempre abogó Dostoievski – así como acerca de nuestra capacidad de amar para dar significado a un universo indiferente. En el plano final, siguiendo los últimos acordes de la canción, Ben y su hija concluyen el baile. Mientras los invitados aplauden, la novia besa y abraza a su padre.

En una de sus escapadas al cine, Cliff le había aconsejado a su joven sobrina que no escuchara las palabras de sus profesores, sino que se fijara en su aspecto para saber lo que era la vida (Allen, 1992: 22). En *Delitos y faltas* hemos asistido a muchas teorizaciones sobre el sentido de la existencia humana, pero el final de la cinta nos regala una imagen quizá reveladora. El gran perdedor Cliff, que acaba de enterarse de que la mujer que ama se ha prometido con su gran enemigo, languidece en el mismo rincón apartado de la fiesta al que se retira el supuesto triunfador Judah que, pese a todas sus buenas razones, no parece muy feliz en medio de las celebraciones. Poco antes, Halley, que ha dejado de usar gafas, intenta justificar su elección de Lester ante Cliff, pero, contrariamente a lo que sugiere el hecho de que se haya liberado de sus lentes, el espectador queda convencido de que, en un sentido moral, ve peor que antes. En *Crimen y castigo*, ninguna de las embestidas argumentativas del teniente Porfiri consigue vencer las resistencias de Raskólnikov, que en cambio sí se derrumba y confiesa los asesinatos ante la mirada «inquieta y dolorosamente solícita de Sonia, que expresaba amor» (Dostoevski, 2005: 537). ¿Y acaso el ojo ciego de Ben, que dirige una amorosa mirada imposible hacia su hija,

no ve mejor que el ojo experto del oftalmólogo Cliff, que se asoma temeroso a la mirada vacía de su amante asesinada en busca de su alma? (Allen, 1992: 106).

Bibliografía

- Allen, W. (director) (1989): *Delitos y faltas* [Película cinematográfica], Estados Unidos de América, Jack Rollins & Charles H. Joffe Productions.
- (1992): *Delitos y faltas (Guion)*. Trad. cast. de José Luis Guarner, Barcelona, Tusquets.
- (director) (2005): *Match Point* [Película cinematográfica], Reino Unido / Estados Unidos de América, BBC Films etc.
- (director) (2007): *El sueño de Casandra* [Película cinematográfica], Reino Unido / Estados Unidos de América, Wild Bunch / Iberville Production.
- (director) (2015): *Irrational Man* [Película cinematográfica], Estados Unidos de América, Sony Pictures Classics / Gravier Productions.
- Bajtín, M. (2003): *Problemas de la poética de Dostoievski*. Trad. cast. de Tatiana Bubnova, 2ª ed., México, F.C.E.
- Dostoevsky, F. M. (1992): *The Idiot*, Oxford/New York, Oxford UP.
- Dostoievski, Fiódor M. (1969): *Obras completas. Vol IV: El idiota; El eterno marido* (trad. cast. de Augusto Vidal); *Vol. V: Los demonios. Con un apéndice «La visita a Tijón» (Confesión de Stavroguin)* (trad. cast. de Luis Abollado). Ed. dirigida y prologada por Augusto Vidal, Barcelona, Vergara.
- (2003): *Los hermanos Karamázov*. Trad. cast. de Augusto Vidal. Ed. de Natalia Ujánova, Madrid, Cátedra.
- (2005): *Crimen y castigo*. Trad. cast. de Isabel Vicente, Madrid: Cátedra.
- Dostoievski, F. M. (1998): *Correspondance. Tome 1: 1832-1864*. Trad. fr. de Anne Coldefy-Faucard, Paris, Éditions Bartillat.
- Достоевский, Ф. М. (1988-1996): *Собрание сочинений в 15 томах*. Том VI: *Идиот*; Том XV: *Письма*, Ленинград, Наука.
- Landry, David (2010): «Faint Hope: A Theological Interpretation of Woody Allen's Crimes and Misdemeanors», *Journal of Religion and Popular Culture* 22 (1).
- Stuchebukhrov, Olga (2012): «Crimes without Any Punishment at All: Dostoevsky and Woody Allen in Light of Bakhtinian Theory», *Literature/Film Quarterly* 40 (2).

FILOSOFIA
I POLÍTICA

Nietzsche y *El Estado griego*: Un estudio contextualista, en particular sobre la recepción de Jacob Burckhardt

Francisco Arenas-Dolz¹

Introducción

El escrito de Nietzsche sobre *El Estado griego* ha sido considerado por la mayoría de intérpretes como una prueba inequívoca de su “radicalismo aristocrático” por su rechazo de la democracia liberal y su defensa de la esclavitud, la guerra y el sacrificio de los muchos en beneficio de unos pocos (Clark, 1999). Así, por ejemplo, autores como John Rawls (1971) han señalado que el perfeccionismo de Nietzsche es aristocrático o elitista, pues sólo unos pocos pueden ser (o son) dignos de ser perfeccionados. Por lo tanto, las instituciones sociales y políticas deben construirse para fomentar este objetivo, de manera que tales instituciones deben redistribuir los bienes primarios de los muchos a los pocos. Recientemente otros intérpretes, como Stanley Cavell (1990), William E. Connolly (1991), Bonnie Honig (1993) o David Owen (1995), han defendido que el perfeccionismo de Nietzsche es democrático e igualitario, que todos los individuos pueden lograr y son dignos de la perfección, por lo que las instituciones sociales y políticas deben alentar a cada individuo a luchar por su propia perfección. Fredrick Appel (1999) ha criticado con dureza estas interpretaciones democráticas de Nietzsche.

Como ha puntualizado Jeffrey Church (2015), ambas interpretaciones del perfeccionismo nietzscheano son unilaterales. Por un lado, Rawls está en lo cierto al afirmar que el perfeccionismo de Nietzsche es aristocrático, pero se equivoca al sostener que es de naturaleza política, pues Nietzsche defiende más bien una aristocracia de la cultura. Por otro lado, Cavell acierta al señalar que para Nietzsche todos los individuos por naturaleza son capaces de perfección. Sin embargo, no se trata de perfeccionar un yo superior, sino de alcanzar una “vida lograda”.

¹ Este estudio se inserta en los Proyectos de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2012-35734 y FFI2013-47136-C2-1-P, financiados por el Ministerio de Ciencia e Innovación y por el Ministerio de Economía y Competitividad, respectivamente.

Con el objetivo de superar el debate entre las lecturas “aristocráticas” y “democráticas” del perfeccionismo nietzscheano, y en línea con la exposición de Church, en las siguientes páginas realizaré una lectura contextual del escrito de Nietzsche sobre *El Estado griego*, en particular sobre la recepción del Jacob Burckhardt. Nietzsche sufrió una fuerte conmoción tras el acontecimiento de la Comuna de París, que se refleja en este escrito, donde plantea enfrentar las tendencias revolucionarias del momento con el ejemplo griego renovado. Como mostraré, en la radicalización de sus puntos de vista anti-modernos y anti-democráticos se encuentra la influencia de Jacob Burckhardt, constante en todo el ensayo en varias referencias ocultas a sus conferencias *Sobre el estudio de la historia* y a su libro sobre *La cultura del Renacimiento en Italia*.

1. Nietzsche contra Wagner

El Estado griego marca una ruptura temprana en la relación de Nietzsche con Richard Wagner que tuvo un componente político importante. Marc Sautet (1981: 92-93), Hubert Cancik (1995: 61) y Rudiger Safranski (2000: 65) han señalado que la versión original de *El Estado griego* fue escrita bajo el impacto de la Comuna de París. Como todos los intelectuales de su época Nietzsche sufrió una conmoción que se reflejó en su propia obra filosófico-política. Puede afirmarse, en consecuencia, que *El Estado griego* es el subtexto político de *El nacimiento de la tragedia*. Las reflexiones de Nietzsche sobre la *polis* griega pertenecen a una versión preliminar, de alrededor de ciento veinte páginas, de *El nacimiento de la tragedia*, titulado *Origen y meta de la tragedia*. Que Nietzsche tenía la intención de que la esfera social y política fuera una parte integral de su análisis de la tragedia griega se evidencia por una serie de anotaciones en sus cuadernos.

Entre el invierno de 1869 y la primavera de 1871 Nietzsche elaboró docenas de esbozos de lo que se convertiría en *El nacimiento de la tragedia*, la mayoría de los cuales incluyen títulos de capítulos sobre la esclavitud y el Estado (KSA VII, 79-80, 103-104, 119, 158). A su regreso de unas largas vacaciones en Lugano (12 febrero-2 abril 1871), Nietzsche se detuvo en Tribschen (3-8 abril 1871), donde leyó y discutió con Cosima y Richard Wagner *El origen y objetivo de la tragedia*. No se sabe nada sobre el contenido de estas discusiones y su impacto en las revisiones posteriores del manuscrito. Pero en abril de ese mismo año Nietzsche reelaboró el manuscrito de *Origen y meta de la tragedia* para su publicación y excluyó las secciones sobre las bases sociales y políticas de la tragedia griega, titulado a ese extracto *Fragments para una versión ampliada de El nacimiento de la tragedia*. Una versión purgada del manuscrito es la que incorporará posteriormente en *El nacimiento de la tragedia*, donde el contexto social y político ocupa un lugar marginal.

Es muy probable que Nietzsche excluyera estas secciones del manuscrito a petición de Wagner. El extracto *Fragmentos para una versión ampliada de El nacimiento de la tragedia* (FP 1871, 10[1], KSA VII, 333-349) es casi idéntico al ensayo sobre *El Estado griego* que Nietzsche ofreció como regalo de cumpleaños a Cosima Wagner en diciembre de 1872, como el tercero de los *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*: un lujoso manuscrito encuadernado en piel en la mejor letra de Nietzsche. Sin embargo, el regalo de Nietzsche no cayó bien en Tribschen.

El escrito de Nietzsche trata de responder a la siguiente pregunta: ¿Cómo podemos alcanzar una vida completa, entera, lograda y cómo debemos construir nuestras instituciones sociales y políticas para fomentar esta vida? A esta cuestión Nietzsche ya había tratado de dar una respuesta en *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas*, donde denuncia la concepción de una cultura domesticada al servicio de los intereses políticos y económicos, y recurre al referente de un Estado griego que estaría por el contrario al servicio de la cultura. Sin embargo, lejos de esbozar un plan político para esclavizar a la mayoría de la humanidad, el propósito de Nietzsche es desarrollar un medio no coercitivo para fomentar la cultura, es decir, a través de una reforma educativa basada en las teorías psicológico-morales, que expondrá en detalle en su tercera consideración intempestiva *Schopenhauer como educador*.

El propósito de Nietzsche no sería otro que contribuir a que una minoría selecta, preocupada por su propia perfección, sea cada vez mayor, aunque es consciente de las dificultades que entraña este proyecto. Por eso Nietzsche critica en este escrito la cultura liberal, no sus instituciones, y propone alternativas funcionales modernas frente a las antiguas prácticas de la esclavitud y la guerra. En lugar de esta cultura liberal, Nietzsche defiende una visión más elevada de la cultura para el mundo moderno. Sin embargo, no defiende la esclavitud o una política aristocrática como mecanismos para alcanzar esta cultura en la modernidad, ya que éstas sólo eran apropiadas en la cultura griega, sino que sugiere que puede haber otros medios institucionales para promover esta perspectiva en el mundo moderno.

Si *El nacimiento de la tragedia* parecía predominantemente preocupado por los aspectos comunitarios de lo dionisiaco y representa la fuerza de la individualización de lo apolíneo como una mera ilusión, *El Estado griego* elogió al gran individuo, como artista y como genio militar.

En *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche no defiende una vuelta a la tragedia griega (KSA 7:10[1]), sino que más bien usa la tragedia griega para criticar los ideales estéticos modernos y presentar el ideal cultural superior griego. Sin embargo, la tragedia griega se

vio fatalmente limitada porque no incorporó el momento socrático de la autoconciencia, y así fue derrotada por él. La ventaja de la cultura moderna es que la cultura socrática está en declive y por lo tanto los artistas pueden volver a producir una tragedia que recupere las viejas pulsiones “dionisiacas” y “apolíneas”, pero ahora sobre la base de la autoconciencia socrática, situando así a la representación trágica en un nivel aún más alto (GT 15).

Nietzsche aplica esta misma lógica al Estado. En *El Estado griego* Nietzsche no postula una vuelta a los modelos institucionales griegos. Si el Estado moderno puede incorporar la autoconciencia de la modernidad y todavía seguir produciendo cultura, es una forma de Estado superior a la de los griegos, quienes hablan del Estado meramente “de forma sencilla y expresiva” (KSA 7:10[1], 336) Por tanto, el propósito de *El Estado griego* es criticar la cultura moderna, aunque sin ofrecer un plan político concreto, sino más bien ampliando los horizontes de la política y la cultura modernas. Tres ideas clave en *El Estado griego* apoyan este argumento:

(1) *La crítica a los ideales democráticos liberales, no a las instituciones*. El propósito del ensayo de Nietzsche no es criticar las instituciones modernas, sino los ideales modernos que se esconden tras estas instituciones. Nietzsche critica la “dignidad del hombre” y la “dignidad del trabajo”, ideales que asocia con “las teorías de la Ilustración francesa y de la Revolución” (GS 551, 556, 557).²

Nietzsche no se opone a las instituciones liberales, sino a las implicaciones éticas de los ideales liberales, tales como la “dignidad del hombre”. Para Nietzsche, la condición humana nos obliga a enfrentar la horrible lucha por la existencia y hacerla significativa mediante la creación de ideales. Uno de los ideales creado por los modernos es la “dignidad del trabajo”, que da sentido a la existencia del obrero: “Todos se atormentan por perpetuar miserablemente una vida miserable; esta horrible necesidad obliga a un trabajo devorador, que el hombre [...] mira embobado como algo digno” (GS 551).

Estos ideales, que han sustituido a los ideales religiosos como consuelo moderno y secular frente a la crueldad de la naturaleza, conllevan un deseo infinito por la igualdad entre los seres humanos que suplanta nuestro deseo por la excelencia y la trascendencia: “¡Época infeliz, en la que el esclavo tiene necesidad de tales conceptos, y en la que es estimulado a reflexionar sobre sí mismo y más allá de sí mismo!” (GS 552). El “grito de la compasión” derriba “los muros de la cultura”, pues “el instinto de justicia, de igualdad en el sufrimiento, inundaría todas las otras ideas” (GS 553).

² La numeración de páginas de *El Estado griego* (= GS) corresponde a la traducción española (Nietzsche, 2011).

Asimismo, estas ideas liberales abstractas se oponen a los objetivos éticos colectivos y destacan el valor del individuo sobre el grupo. La “dignidad del hombre” presupone que el valor de los individuos precede o se distingue de su función en cualquier comunidad política o cultural. En la medida en que los individuos interiorizan esta concepción abstracta de la humanidad, “pueden admitir el Estado sólo en cuanto lo comprenden según sus propios intereses” y consideran el Estado como un instrumento para sus metas “egoístas” (GS 556). De hecho, los ideales liberales pueden apuntar hacia una paz perpetua, “la coexistencia, lo más tranquila posible, de las grandes comunidades políticas” (GS 556), pero lo hacen porque la paz les puede “permitir que persigan ante todo, sin ninguna limitación, sus propios fines” (GS 556). A Nietzsche le preocupa que en el desarrollo de los ideales liberales a medida que los Estados se vuelven menos poderosos y los individuos se apropian del poder estatal para su propio uso, surge un grupo de “ermitaños del dinero, apátridas, verdaderamente internacionales” que “han aprendido a abusar de la política como instrumento de la bolsa, del Estado y de la sociedad, como aparatos del enriquecimiento de sí mismos” (GS 557).

En este contexto Nietzsche entona un peán a la guerra, único medio para superar el individualismo atomista fruto de los ideales éticos de la Ilustración. Contra la temible desviación de la tendencia estatal hacia la tendencia del dinero, “el único antídoto es una y otra vez la guerra” (GS 557). El argumento de Nietzsche no es inusual en la tradición alemana. Para Hegel, por ejemplo, la vida ética colectiva del Estado sólo puede mantenerse en la modernidad mediante la constante posibilidad de la guerra y de la muerte. La preocupación de Hegel, y también de Nietzsche, es que el surgimiento de la sociedad comercial moderna alienta a los individuos a perseguir su propio interés, por lo que debe haber mecanismos para transformar este interés propio en un compromiso con el bien común. Nietzsche presenta un relato similar, aunque su preocupación principal es el surgimiento de una élite económica mundial que use el Estado para su propio interés. El recuerdo de la vida ética colectiva provocado por la posibilidad de una guerra restringe el poder de esta élite económica y redirige los propósitos humanos de nuevo a fines culturales.

Así, la crítica nietzscheana de las abstracciones de la Ilustración puede leerse tanto en línea con el intento romántico y hegeliano por recuperar la relevancia ética de las relaciones particulares enraizadas, como en línea con la crítica comunitarista a un “yo no comprometido” liberal.

(2) *La “vergüenza” de la esclavitud*. En este escrito Nietzsche no sólo critica la cultura moderna, sino también la institución griega de la esclavitud. Quizá sorprenda esta

afirmación, ya que los estudiosos se han centrado en las afirmaciones de Nietzsche de que la institución griega de la esclavitud es necesaria para asegurar las condiciones materiales para una vida ociosa, cultural para unos pocos. Sin embargo, Nietzsche no celebra la esclavitud de la masa, ni la mira con indiferencia, como presupone la interpretación tradicional. Por el contrario, afirma que la necesidad de la esclavitud era para los griegos una “terrible premisa” que despertó la “vergüenza”; y esta es una “verdad” que “devora el hígado al fomentador prometeico de la cultura” (GS 553). “La cultura, como voluptuosa Cleopatra” –escribe Nietzsche– arroja “lágrimas de compasión por el esclavo y por la miseria del esclavo” (GS 554). La esclavitud permitió que “la vida libre y artística de la cultura” floreciera como un bello “torso de doncella” (GS 553). Sin embargo, tras ese torso se esconden “el horror y la fiereza de la Esfinge Naturaleza” (GS 553), la representación de la lucha del esclavo por la existencia (GS 553).

En este pasaje Nietzsche ofrece una interpretación muy diferente del mito de Prometeo. Identifica el “buitre [*Geier*] que devora el hígado al fomentador prometeico de la cultura” con la retórica igualitaria de socialistas y liberales que se negó a aceptar “una verdad que suena cruelmente, que *la esclavitud pertenece a la esencia de una cultura*” (GS 553). Como ha señalado Ruehl (2003: 63), Nietzsche describe el ave que tortura a Prometeo como un buitre, a diferencia de la mayoría de las versiones del mito. No se trata de una casualidad, pues el buitre era un símbolo importante en el escudo de armas de la familia de Wagner. Tras el fallecimiento de su padre, la madre de Richard Wagner comenzó a vivir con el actor, dramaturgo y pintor alemán Ludwig Geyer, con quien se casó más tarde. Aunque Geyer murió cuando Richard tenía ocho años, este mantuvo el apellido Geyer durante seis años más, hasta su confirmación, fecha en la que cambió su nombre legal a Wagner. Así, el Prometeo liberado en la portada de *El nacimiento de la tragedia* representa la liberación de la cultura que Nietzsche imaginó en 1871 y también supuso la emancipación de su mentor Wagner –y los ideales revolucionarios y democráticos de la generación 1848 que este último todavía representaba.

La actitud de Nietzsche ante la esclavitud nos revela su actitud política general. En *El Estado griego* no hay un relato utópico de la sociedad, sino más bien distópico, donde prima el sentido trágico de los límites del progreso humano. Según esto, el mal no puede extirparse de la sociedad. Sin embargo, otras instituciones modernas podrían sustituir funcionalmente a la institución de la esclavitud y situar el Estado moderno por encima del Estado griego. Nietzsche comienza el ensayo afirmando irónicamente: “Nosotros los modernos aventajamos a los griegos en dos conceptos, ofrecidos en cierto modo, como medios de consuelo a un mundo que se comporta de un modo completamente digno de

esclavos pero evitando angustiado la palabra “esclavo” (GS 551). El sentido de esta ironía es que los modernos aventajan a los griegos en que no tienen la necesidad de aceptar la injusticia vergonzosa de un mundo de esclavitud declarada políticamente.

(3) *Alternativas funcionales a la esclavitud y la guerra*. Nietzsche no aboga por la esclavitud y la guerra en la modernidad, sino que las considera como términos funcionales que pueden encarnarse de formas diversas. Nietzsche afirma que “*la esclavitud pertenece a la esencia de una cultura*” (GS 553), pero no está claro lo que quiere decir con “esclavitud”. Al hablar del Estado griego, claramente se refiere a la institución política de la esclavitud. Sin embargo, en la primera línea de este ensayo señala que los modernos “se comportan de un modo completamente digno de esclavos” (GS 551). En estas y otras páginas Nietzsche opone la “ingenuidad de los antiguos en la distinción entre esclavos y libres” a los modernos que son “mojigatos y presuntuosos: la esclavitud es nuestro carácter” (NF-1869,3[44]).

Esta lectura se apoya en la amplia definición nietzscheana de esclavo, que es un individuo que dedica su vida a la “lucha por la existencia”. En *El Estado griego* la crítica de Nietzsche a “ideología” liberal de la “dignidad del trabajo” es similar a la de los socialistas contemporáneos, sin embargo Nietzsche tiene un propósito distinto, pues, a diferencia de los socialistas, considera que la completa liberación de los trabajadores no es posible. Esta conclusión enciende la “rabia” “alimentada por los comunistas, los socialistas y también por sus más pálidos descendientes, la raza blanca de los “liberales” de todas las épocas” (GS 553). Por otro lado, la opinión de Nietzsche de que debe existir una clase dedicada a brindar las condiciones necesarias para una clase culta no es una vista inusual o radicalmente conservadora en el siglo XIX. Considérese la opinión de Hegel del “Estado universal” que supervisa la dirección del todo –debe “estar exento de trabajo” con el fin de realizar su función–, y este trabajo se realiza por los otros “Estados” en el sistema de Hegel. Sin embargo, los individuos en el Estado de Hegel no se asignan por un Estado coercitivo para una clase u otra, sino que eligen a sus vocaciones.

Paralelamente Nietzsche considera que “la guerra es para el Estado tan necesaria como el esclavo para la sociedad” (GS 557). Sin embargo, “guerra” también puede decirse de muchas formas. Nietzsche no discute ninguna en este escrito, pero en una anotación de 1871 defiende la noción de “servicio militar” como un medio para “truncar la codiciosa exigencia de los industriales” (NF-1871,9[70]). En esta nota, Nietzsche hace la misma afirmación hegeliana de que superar el egoísmo del mercado moderno requiere una amenaza de muerte por parte de un enemigo externo y la consigna de una nación para la guerra. Aquí, sin embargo, sostiene que el servicio militar, no guerra misma, puede

cumplir esta función. Si el servicio militar puede cumplir la misma función, entonces no tenemos por qué leer *El Estado griego* como la defensa de una política de sangre y hierro. Más bien, y en línea con algunas ideas propuestas por el republicanismo, la idea subyacente es que el servicio militar contribuye a ennoblecer el carácter de la ciudadanía, que cada vez actuará menos por intereses egoístas y desarrollará disposiciones cívicas adecuadas.

A partir de estas consideraciones, la apelación de Nietzsche a la *República* de Platón al final de *El Estado griego* adquiere un nuevo significado. La valoración de Nietzsche por Platón en la década de 1870 es todavía predominantemente positiva y las referencias a su pensamiento revelan una especial simpatía por su filosofía política (Ghedini 1999). En sus *Lecciones sobre los diálogos platónicos* (1871/72) lo retrata como un epítome del sabio griego y como el agitador político más grande de la historia (KGW II/4, 8-9). En *El Estado griego* Nietzsche esboza un homenaje a Platón, quien “por medio de una intuición poética” captó “la auténtica meta del Estado” en su *República*: “la existencia olímpica y la producción y preparación siempre renovada del genio”. La *República* de Platón coloca al genio “en la cima de su Estado perfecto” (GS 558). Sin embargo, Nietzsche explica que Platón concibe el genio no en términos de excelencia artística, sino de sabiduría y conocimiento, como consecuencia del juicio socrático sobre el arte, que Platón, “luchando contra sí mismo”, habría hecho suyo. Por ello, Nietzsche considera que el significado de la *República* de Platón se encuentra en “el jeroglífico admirablemente grandioso de una *doctrina secreta*, de un significado profundo y que habrá de ser interpretada eternamente, *sobre la conexión entre el Estado y el genio*: lo que creemos adivinar de este escrito secreto, lo hemos dicho en este prólogo” (GS 558). Este jeroglífico no describe un patrón político universalmente válido para todos los pueblos, sino más bien de ver interpretado “eternamente”. Cada nueva generación debe interpretar esta idea general en su propio tiempo y comprender la “*conexión entre el Estado y el genio*”, es decir, cómo la comunidad política debe fomentar la cultura y el genio en diferentes circunstancias.

Las lecturas aristocráticas identifican correctamente el sentimiento elitista en el pensamiento de Nietzsche. Sin embargo, se equivocan en su hipótesis sobre el mecanismo por el que Nietzsche aboga por avanzar en la cultura. Es decir, asumen que Nietzsche defiende la coerción del Estado para avanzar en objetivos culturales.

En mi opinión *El Estado griego* no defiende este tipo de coerción política. Nietzsche desarrolla un mecanismo distinto para la transformación moral. Más que en la coerción de los individuos, Nietzsche se basa en el poder de la vergüenza que individuos excelentes pueden despertar en la mayoría. Los griegos sentían vergüenza, observa Nietzsche, al ver

seres humanos sometidos a la “fuerza imperiosa” o la “necesidad del trabajo” para “su supervivencia individual” (GS 552). Estos seres humanos no viven de acuerdo a su vocación como seres libres, sino que están impulsados por imperativos más allá de sí mismos, convirtiéndose en “solamente un instrumento de fenómenos de la voluntad infinitamente mayores” (GS 553). En este pasaje, Nietzsche invoca noción de voluntad de Schopenhauer para describir la sujeción a la necesidad como una forma de falta de libertad impropia de los seres humanos. Sin embargo, la naturaleza “indigna” del trabajo puede transformarse en la medida en que cada hombre se convierte en un instrumento del genio (el uso de “instrumento [*Werkzeug*]” del genio es un sutil juego de palabras en su uso de “instrumento [*Werkzeug*]” de la voluntad). Sólo mediante la consagración a la libre actividad de la cultura –frente a la necesidad de la voluntad– puede “el hombre justificar su existencia”. Según Nietzsche, debemos aspirar a “aquella dignidad *que se ha de apreciar como instrumento del genio*” (GS 558). Por ello, Nietzsche no puede defender que el Estado obligue a los individuos a servir a la cultura, ya que someter a los individuos a la necesidad física es otra forma de sometimiento de la “voluntad”. Someterse al yugo del Estado –incluso si el Estado tiene un meta loable– es otra forma de la “extensión de la animalidad”. Sólo los individuos que se someten a sí mismos a la cultura pueden demostrar su valor como seres propiamente humanos.

2. Nietzsche y Burckhardt

Se puede afirmar, sin miedo a exagerar, que fue Burckhardt quien despertó a Nietzsche de su sueño schopenhaueriano. El conjunto de conceptos empleados por Nietzsche en este texto –opresión, estratificación, certamen, guerra– son conceptos esencialmente burckhardtianos. Nietzsche desarrolló las ideas ultra-estatistas de *El Estado griego* después de haber asistido a las clases de Burckhardt *Sobre el estudio de la historia* en 1870 y 1871 y tras haber leído su libro sobre *La cultura del Renacimiento en Italia*. La influencia de Burckhardt volverá a aparecer en otros escritos posteriores de Nietzsche, especialmente en las anotaciones de los años 1874 y 1875, esto es, tras leer los apuntes de las lecciones de Burckhardt sobre la historia de la cultura griega tomados por sus alumnos Louis Kelterborn y Adolf Baumgartner.

Así, por ejemplo, Nietzsche emplea el término “*Staat*” y no “*polis*”, que sólo aparece por primera vez en sus notas de 1874/75, esto es, tras leer las transcripciones de las lecciones de Burckhardt sobre la historia cultural griega. Se debe en gran parte a Burckhardt que el término “*polis*” se convirtiera en moneda común entre eruditos clásicos alemanes.

Los estudiosos clásicos antes de Nietzsche habían representado la esclavitud y la violencia de la vida política en las pequeñas ciudades-Estado como ingredientes necesarios de la excelencia cultural de la antigua Grecia. El propio Nietzsche destaca a Friedrich August Wolf en este contexto: “El hecho de que Friedrich August Wolf haya afirmado la necesidad de la *esclavitud* para el interés de una cultura, constituye uno de los conocimientos vigorosos de mi gran predecesor, los otros filólogos son demasiado afeminados para comprenderlo” (NF-1870,7[79]; Wolf, 1835: 126).

En *El Estado griego* encontramos indirectamente la deuda de Nietzsche con Burckhardt en dos referencias ocultas a las lecciones de Burckhardt *Sobre el estudio de la historia* y a su libro sobre *La cultura del Renacimiento en Italia*.

La primera referencia aparece en el texto como una paráfrasis de la frase de Burckhardt “el poder es en sí mismo el mal”, que encontramos en su lección *Sobre el estudio de la historia* (Burckhardt, 1982: 260). Escribe Nietzsche: “Pero no hay que olvidar una cosa: la misma crueldad que nosotros encontramos en la esencia de toda cultura, se encuentra también en la esencia de toda religión poderosa y en general en la naturaleza del *poder*, que siempre es malvado” (GS 553).

La segunda referencia aparece en forma de una comparación positiva entre los impulsos agonistas de los griegos y los instintos políticos de los hombres del Renacimiento (GS 555). Esta segunda referencia a Burckhardt es especialmente significativa para entender el distanciamiento de Nietzsche de Wagner, ya que este último rechazó el Renacimiento como una edad de logros culturales artificiales poco profundos y de políticas inmorales (Wagner, 1981: I, 1002-04 y II, 763, 836-37, 864, 955, 1041). Escribe Nietzsche:

 Pero nosotros, si consideramos la altura solar y única de su arte, hemos de reconstruir mentalmente a los griegos *a priori* como “los hombres políticos en sí”; y en realidad la historia no conoce un segundo ejemplo de un desencadenamiento tan terrible del impulso político, de un sacrificio tan incondicionado de todos los otros intereses al servicio de ese instinto del Estado –a lo sumo se puede caracterizar, a modo de comparación y a partir de motivos parecidos, con un mismo título a los hombres del Renacimiento italiano.

La descripción nietzscheana del *agon* como “celos sangrientos de una ciudad hacia otra ciudad, de un bando hacia otro, el ansia desenfadada y asesina de aquellas pequeñas guerras” (GS 555) tiene también resonancias burckhardtianas.

Para Burckhardt los orígenes del Estado no se encuentran en ningún contrato. Como indica en su lección *Sobre el estudio de la historia*: “La violencia siempre debe de ser lo primero. Su origen no nos causa ninguna dificultad, ya que surge por sí misma mediante la

desigualdad de las disposiciones humanas” (Burckhardt, 1982: 257; Navarro Pérez, 2000: 129). A este respecto Nietzsche indica lo siguiente: “Al vencedor le pertenece el vencido, con su mujer y sus hijos, su vida y su hacienda. La violencia proporciona el primer *derecho*; y no existe ningún derecho en el que en su fundamento no haya arrogación, usurpación y violencia” (GS 554). Nietzsche crítica a las ideas contractualistas, a las que se refiere como “aquel esplendor ficticio, que los modernos han desplegado sobre el origen y el significado del Estado” (GS 554).

El impacto de Burckhardt en el pensamiento político de Nietzsche es también patente en su elogio de la guerra en *El Estado griego*. En sus lecciones *Sobre el estudio de la historia* Burckhardt cita con aprobación el dicho de Heráclito de que la guerra es “el padre de todo y el rey de todos” y atribuye a la guerra una cualidad estética, así como un cierto efecto revitalizador (Burckhardt, 1982: 344-346). Diez años antes, en *La civilización del Renacimiento en Italia*, libro publicado en 1860, Burckhardt había descrito las luchas violentas entre las ciudades-Estado del norte de Italia como uno de los catalizadores para el florecimiento cultural del siglo XV (Burckhardt, 1988: 23-24).

Nietzsche estudió –y en parte se inspiró– en el libro de Burckhardt sobre el Renacimiento ya en 1871, justo en el momento en que estaba escribiendo el primer borrador de *El Estado griego*. En el “peán a la guerra” que aparece en la tercera parte del ensayo, Nietzsche justifica incluso las formas más brutales del conflicto militar en términos de sus inmensos beneficios políticos, sociales y culturales. La guerra era una necesidad para el Estado, ya que separó a la “masa caótica” de los individuos en “castas militares”, obligó a los individuos a superar sus instintos “egoístas”, purificó a la sociedad e inspiró a grandes artistas, al igual que la guerra de Troya había inspirado a Homero. Como Burckhardt, Nietzsche postuló una “misteriosa conexión” entre los instintos agonistas de los griegos y sus creaciones culturales, entre el “campo de batalla y la obra de arte” [*Schlachtfeld und Kunstwerk*] (GS 555). Como Burckhardt, Nietzsche yuxtapuso el *ethos* del guerrero heroico de los antiguos y la visión del mundo utilitarista de la burguesía moderna, que simplemente trató de perseguir aún más sus propios intereses egoístas. Reiterando una corriente antisemita de finales del siglo XIX, identificó el pacifismo moderno con una “egoísta aristocracia del dinero sin Estado” (GS 557).

Las lecciones de Burckhardt *Sobre el estudio de la historia* y *La cultura del Renacimiento en Italia* proporcionaron a Nietzsche un punto de referencia historiográfico fundamental. Para Burckhardt, la aparición del individuo en la Italia del Renacimiento tuvo lugar principalmente en el contexto de la violencia tiránica y el despotismo inmoral. En la sección segunda de *La cultura del Renacimiento en Italia*, titulada “El desarrollo del

individuo”, Burckhardt detalla este proceso. Es la sección más subrayada en el ejemplar del libro de la biblioteca personal de Nietzsche.

Conclusiones

En el escrito *El Estado griego* Nietzsche critica la cultura liberal, no sus instituciones, y propone alternativas funcionales modernas frente a las antiguas prácticas de la esclavitud y la guerra. En lugar de esta cultura liberal, Nietzsche defiende una visión más alta de la cultura para el mundo moderno. Sin embargo, no defiende la esclavitud o una política aristocrática como mecanismos para alcanzar esta cultura en la modernidad, ya que éstas sólo eran apropiadas en la cultura griega, sino que sugiere que puede haber otros medios institucionales para promover esta perspectiva en el mundo moderno.

Bibliografía

- Appel, F. (1999): *Nietzsche contra Democracy*, Ithaca, Cornell University Press.
- Burckhardt, J. (1982): *Über das Studium der Geschichte*, ed. P. Ganz, München, C. H. Beck.
- Burckhardt, J. (1988): *Die Kultur der Renaissance in Italien: Ein Versuch*, ed. K. Hoffmann, Stuttgart, Kröner.
- Cancik, H. (1995): *Nietzsches Antike. Vorlesung*, Stuttgart/Weimar, J. B. Metzler.
- Cavell, S. (1990): *Conditions Handsome and Unhandsome*. Chicago, University of Chicago Press.
- Church, J. (2015): “Nietzsche’s Early Perfectionism: A Cultural Reading of *The Greek State*”, *Journal of Nietzsche Studies* 46 (2), 248-260.
- Clark, M. (1999): “Nietzsche’s Antidemocratic Rhetoric”, *Southern Journal of Philosophy* 37 (1), 119-141.
- Connolly, W.E. (1991): *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Ithaca, Cornell University Press.
- Ghedini, F. (1999): *Il Platone di Nietzsche*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.
- Honig, B. (1993): *Political Theory and the Displacement of Politics*, Ithaca, Cornell University Press.
- Owen, D. (1995): *Nietzsche, Politics and Modernity*, London, Sage.
- Navarro Pérez, J. (2000): “Jacob Burckhardt, el escepticismo histórico y el pesimismo político”, *Res publica* 6, 111-145.
- Nietzsche, F. (1986): *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, ed. G. Colli y M. Montinari (eds.), 8 vols., Berlin/München, de Gruyter/dtv.
- Nietzsche, F. (1988): *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, ed. G. Colli y M. Montinari (eds.), 15 vols., Berlin/München, de Gruyter/dtv. Las citas de esta edición se realizan indicando con números romanos los volúmenes, y con arábigos las páginas. Cuando resulta necesario, se indica también el número del fragmento.
- Nietzsche, F. (2011): *Obras completas. Volumen 1. Escritos de juventud*, Madrid, Tecnos.
- Rawls, J. (1971): *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press.
- Ruehl, M. (2003): “*Politeia* 1871: Nietzsche contra Wagner on the Greek State”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 46, 61-86.
- Safranski, R. (2000): *Nietzsche: Biographie seines Denkens*, München, Hanser.
- Sautet, M. (1981): *Nietzsche et la Commune*, Paris, Le Sycomore.
- Wagner, R. (1981): *Tagebücher*, 2 vols., ed M. Gregor-Dellin y D. Mack, München/Zürich, Piper.
- Wolf, F.A. (1835): *Vorlesungen über die römischen Altertümer*, Leipzig, A. Lehnhold.

Nietzsche y las leyes de Manú en perspectiva eugenésica

Marina García-Granero Gascó

Introducción

El debate en torno a Nietzsche y las leyes de Manú ya tiene largo recorrido. Thomas H. Brobjer (1998) realizó un excelente trabajo recopilando todos los usos de vocablos brahmánicos en los textos nietzscheanos, poniendo especial énfasis en los numerosos vituperios que el filósofo alemán dirigió al sistema de castas hindú. No obstante, su objetivo era justificar una lectura apolítica de Nietzsche sobre la cual sigue abierto el debate — ejemplos de respuesta son Dombowsky (2001) y Conill (2014). Por su parte, el trabajo de Roger Berkowitz (2005) se centró en la cuestión de la inferioridad de las leyes positivas frente a una ley natural, la cual rige que por naturaleza *no* somos iguales.

En mi caso, quisiera poner de relieve el sentido de la separación de la sociedad en distintas castas o estamentos a la hora de favorecer el desarrollo de la excelencia en los diversos estamentos. Asimismo, quisiera poner de relieve en qué medida estudio del análisis nietzscheano de las leyes de Manú es especialmente interesante, pues entran en conjunción numerosas tesis y célebres nociones nietzscheanas: por ejemplo, la conexión con la noción de *pathos* de la distancia, la preocupación por el nacimiento, conservación y hegemonía del genio, o el resentimiento de los esclavos.

El trabajo comienza con un breve estudio de la fuente por la que Nietzsche entra en contacto con las leyes de Manú. A continuación, entraremos en contenido. Nuestro objetivo será elucidar, en primer lugar, qué características de la separación estamental contribuyen al mejoramiento humano en perspectiva nietzscheana, y en segundo lugar, cuáles suponen un freno. Dicho de otro modo, qué características unen a las leyes de Manú con el proyecto de cría (*Züchtung*) nietzscheano, y cuáles difieren. El estudio del análisis nietzscheano de las leyes de Manú es especialmente interesante en la medida en que entran en conjunción numerosas tesis y nociones nietzscheanas: la conexión con la noción de *pathos* de la distancia, la preocupación por el nacimiento de genio, o el resentimiento de los esclavos.

1. Contextualización y estudio de las fuentes: Louis Jacolliot

Ciertamente, lo que aquí más nos interesa es destacar las bases filosóficas de tanto las alabanzas como los vituperios que Nietzsche realiza respecto del Código de Manú. No obstante, será necesario en primer lugar realizar un estudio de las fuentes por las que Nietzsche se aproxima y conoce este texto sánscrito.

La Ley de Manú es un texto sánscrito escrito en métrica clásica. En su país de origen es denominado *Mānava-Dharmaśāstra* o *Manu-Smṛiti*. Es parte de la literatura didáctica clásica india, los *Śāstras*, libros de texto que se ocupan de las más importantes ciencias y artes, tan variados como la medicina, la astronomía, el teatro, el baile, la política o el Estado. Por su parte, *Dharma* significa «conducta, comportamiento, maneras en las que se debe actuar» (Etter, 1987: 341). En otras palabras, el Código de Manú es un reglamento de conducta, tanto la vida privada como el orden comunitario se encuentran sometidos a numerosas y estrictas prescripciones.

El libro contiene doce capítulos que tratan de diversos temas tales como la iniciación, el matrimonio, la hospitalidad, restricciones dietéticas, la conducta de las mujeres y la ley de los reyes. Existen diversos *Dharmaśāstras*, y aunque el Código de Manú no es el más antiguo, sí que es el más conocido y difundido en el mundo occidental. Manú, presunto autor del Código, es en la religión hindú el hijo del dios Brahma y el padre originario de la humanidad, lo cual otorga a la obra una apariencia de gran antigüedad, y por ende, indiscutible autoridad. Los estudios filológicos calculan que el texto data de entre el primer siglo a.C. y el primer siglo d.C., lo cual lo sitúa con certeza como posterior a otros textos sánscritos más antiguos cuya autoría se remonta a los siglos quinto y sexto a.C.

Nietzsche (2012,173) escribe una carta a Peter Gast en mayo 1888 en la que afirma: “Una enseñanza esencial les debo a estas últimas semanas: encontré el código de Manú en una traducción francesa, que se ha hecho en la India bajo riguroso control de los sacerdotes y doctos de alto rango de allí mismo”. Queda patente que Nietzsche confía en la fidelidad de la traducción al texto original. No menciona en ningún momento el título completo del texto que utiliza ni el nombre del traductor, sino que se refiere al texto como «Manu» o «Gesetzbuch des Manu». Pero es bien sabido que leyó *Les législateurs religieux, Manou, Moïse, Mahomet* de Louis Jacolliot. Dicha obra se conserva en su biblioteca de Weimar con numerosos subrayados y marcas de lectura (Campioni *et al.*, 2002: 325). Además, diversos fragmentos póstumos muestran traducciones que el propio Nietzsche (2010: 610) se entretenía realizando del francés al alemán.

Pero Jacolliot es en realidad un fanático de la India que creía que toda la cultura humana

provenía de dicha región. En palabras de Annemarie Etter (1987: 352), su traducción es en realidad «una publicación pseudocientífica» y «parece una ironía del destino» que fuera precisamente la traducción de Jacolliot la que cayera en manos de Nietzsche, pues ya habían sido publicadas traducciones mucho más fidedignas al original. Por ejemplo, las traducciones inglesas de George Bühler en 1886 — que sigue siendo empleada en la actualidad —, la de William Jones publicada en 1796 o la traducción francesa de Auguste Loiseleur Deslongchamp de 1833. Incluso existía una traducción alemana, realizada en 1797 por J.C. Hüttner usando como intermediario el ejemplar inglés de William Jones.

El estudio de las fuentes es interesante en la medida en que nos permite distinguir qué ideas aparecen verdaderamente en el Código de Manú original, cuáles son añadidas por Jacolliot, y finalmente, qué interpretaciones realiza Nietzsche a partir del material. Por ejemplo, «chandala» (*Tschandala*) es un término que en el sistema de castas indio indica el miembro de la clase social más baja. Etter puntualiza que, en realidad, en la literatura Dharma no existen tales nociones como «valores de las chandalas» u «odio de los chandalas», pero Nietzsche acuña dichas expresiones y las emplea como sinónimo de la palabra cristiano: la religión y la moral cristiana son religión chandala y moral chandala, sus valores son valores chandalas. Para Nietzsche, el odio de los chandalas contra la humanidad arie se perpetuó en el cristianismo convirtiéndose en religión, y por extensión, utiliza la denominación «chandala» para referirse a todo lo despreciable, lo inferior, lo que merece ser excluido.

Sirva esta sección como advertencia de que, al leer los análisis que Nietzsche realiza sobre el Código de Manú, no hemos de centrarnos en el contenido de fondo que es tratado —el cual, probablemente, no será verídico—, sino en la interpretación y el sentido que Nietzsche extrae de ellos.

2. ¿Qué aspectos de la ley de Manú comportan mejoramiento humano?

En esta sección, analizaremos las alabanzas que Nietzsche dirige al sistema de casas hindú. La primera de ellas es las leyes de Manú no configuran una doma, sino una cría, lo cual representa una aproximación al proyecto de cría nietzscheana. En segundo lugar, Nietzsche elogia la configuración jerárquica de la sociedad en base a los valores vitalistas, en oposición al democratismo cristiano. En ambos casos, subyace un distanciamiento de la doma cristiana y el democratismo fundado en la idea de igual dignidad de todos los hombres como hijos de Dios.

Comencemos por la primera alabanza. Si tomamos como referencia únicamente

las obras publicadas, los comentarios nietzscheanos de las leyes de Manú se concentran en la sección «Los "mejoradores" de la humanidad» del *El crepúsculo de los ídolos* y en las secciones §56-68 del *Anticristo*. Sin duda, son pasajes no muy extensos cuyo sentido puede pasar desapercibido tras una lectura apurada, pero especialmente significantes en la medida en que incorporan nociones y distinciones claves. Entre las aportaciones, Nietzsche nos presenta una nueva definición de la moral, la moral como mejoramiento (*Besserungs-Moral*), en cierto modo complementaria a la definición de moral como «la doctrina de las relaciones de dominio en que surge el fenómeno "vida"» (Nietzsche, 1983: 41). En esta ocasión, nos especifica dos relaciones de dominio que pueden ser ejercidas desde la sociedad en su conjunto sobre el individuo en concreto. Nietzsche (2010: 95) nos presenta la distinción entre la moral de la cría y la moral de la doma:

Tomemos el otro caso de la llamada moral, el caso de la cría de una determinada raza y especie. El ejemplo más grandioso nos lo ofrece la moral india, sancionada como religión en la «Ley de Manú». (...) Es evidente que aquí no nos encontramos ya entre domadores de animales: una especie cien veces más suave y racional de hombres es el presupuesto para ya tan sólo concebir una cría como ésa.

La moral como mejoramiento se ha presentado históricamente en dos variantes: moral de la doma (*Zähmung*) y moral de la cría (*Züchtung*) (Nietzsche, 2015c: 94). Nietzsche incorpora estos vocablos, contemporáneos a la biología de su tiempo, tras su lectura de Lange (Salaquarda, 1978). El cristianismo y la democracia son ejemplos de doma o domesticación, represora de los instintos y valores vitales, cuyo objetivo es convertir al animal rapaz en un animal manso o doméstico: «para hacerlo inocuo, para hacerlo débil, esa organización no tenía ningún otro medio que ponerlo *enfermo*» (Nietzsche, 2015c: 96). La democracia es un claro síntoma de la vida declinante, ya que mediante la domesticación, el hombre se torna inseguro y débil de voluntad.

Retomando la concepción de «"cultura" en *contraposición* a "civilización"» (Nietzsche: 2010, 496), las leyes de Manú constituyen un retorno a la bestia hombre que aún no ha sido civilizada. El orden de castas es sólo «la sanción de un *orden natural*» (Nietzsche, 2015a: 125): la cría de determinadas especies de hombre, reconcilia natura y cultura (*Rückkehr zur Natur*), en la medida en que respeta la diversidad corpórea de los distintos talentos. Nietzsche (2015a: 127) insiste: «en todo esto, digámoslo una vez más, no hay ningún capricho no hay nada "hecho"». Así, la ley de Manú distingue entre cuatro castas: aristocrática-sacerdotal (*Brahmanes*), guerrera (*Kṣatriyas*), agricultores y comerciantes

(*Vaiśyas*) y sirvientes (*Sūdras*). Como vemos, esta cría no rebaja todos los tipos de hombres a una misma tipología (Christians, 2011: 341) como hace la doma, sino que consiente el desarrollo de diferentes tipologías.

En segundo lugar, Nietzsche alaba la estructura jerárquica de las leyes de Manú. El sistema de castas permite el ejercicio del *pathos* de la distancia en sus dimensiones vertical y horizontal. En toda sociedad sana se diferencian condicionándose recíprocamente tres tipos de distinta gravitación fisiológica, cada uno de los cuales tiene su propia higiene, campo de trabajo, sentimiento de perfección y maestría. Escribe Nietzsche (2015a: 126) que:

Es la naturaleza, *no* Manú, la que separa entre sí a los preponderadamente espirituales, a los preponderadamente fuertes de músculos y de temperamento, y a los terceros, que no destacan ni en una cosa ni en otra, los mediocres. —estos últimos son el gran número, los primeros, la selección. La casta suprema, yo la llamo los menos.

Los hombres más espirituales, por ser los más fuertes, encuentran su felicidad donde otros encontrarían su ruina: en el laberinto, en la dureza consigo mismos y con otros, en el experimento; su placer es el autovencimiento. Consideran un privilegio la tarea difícil, una recreación el jugar con cargas que aplastan a otros. Dominan no porque quieren, sino porque son, no está en su mano ser los segundos. Según Nietzsche, la estructura jerárquica se legitima precisamente en base a esas diferencias de vida, de calidad de vida, de modos de vida ascendentes o decadentes.

Los segundos son el ejecutivo de los más espirituales. Son los guardianes del derecho, los que cuidan del orden y de la seguridad, es ante todo el rey como forma suprema que engloba al guerrero, al juez y al mantenedor de la ley. Los que les alivian las cosas *groseras* que hay en el trabajo de dominar — su séquito, su mano derecha, sus discípulos. Los segundos se dedican a la utilidad pública, a «los oficios manuales, el comercio, la agricultura, la *ciencia*, la mayor parte del arte» (Nietzsche, 2015a: 127). La ciencia no puede desear cosa mejor para sí misma: en cuanto tal, ella corresponde a la especie media de ser humano, «está fuera entre las excepciones, en sus instintos no tiene nada de aristocrático y menos aún de anarquista» (Nietzsche, 2010: 600).

Nietzsche (2000: 126) aspira a una sociedad cuya estructura esté preparada para el nacimiento del genio. En dicha sociedad, cada casta realizaría una labor auxiliar. La separación de las castas es necesaria para hacer posibles tipos (*Typen*) más altos. Afirma Nietzsche (2015a: 127):

La desigualdad de los derechos es precisamente la condición para que haya derechos en género. Un derecho es un privilegio. En su especie de ser tiene cada uno su privilegio. No infravaloremos los derechos de los mediocres.

La vida que aspira a lo alto se vuelve cada vez más dura, — aumenta el frío, aumenta la responsabilidad. Ser aristocrático es entregar la felicidad al gran número: «la felicidad como paz del alma, virtud, *comfort* (mercadería anglo-angélica à la *Spencer*)» (Nietzsche, 2010: 666). Si la aristocracia es una constitución, una fisiología, no está en las manos de los hombres predominantemente espirituales dedicarse a las tareas predominante físicas. No está en sus manos ser los segundos, los ejecutores, los trabajadores. Los hombres aristocráticos «consideran un privilegio la tarea difícil, una *recreación* el jugar con cargas que aplastan a otro» (Nietzsche, 2015a: 126). En cambio, para el mediocre, ser mediocre es su felicidad; la maestría en una sola cosa, la especialidad es un instinto natural. El científico es exclusivamente especialista, es «semejante al obrero de una fábrica» (Nietzsche, 2000: 126), que durante toda su vida no hace otra cosa que determinado tornillo para determinada máquina, en lo que indudablemente llegará a tener increíble maestría.

Cada cual ocupa un puesto determinado por Dios y por la naturaleza, un puesto en el que se siente colcados y han de cumplir su particular deber durante todas las circunstancias de su vida (Scheler, 1998: 32). Los segundos aceptan que han nacido para ejecutar y trabajar, los terceros aceptan que han nacido para servir y obedecer. En oposición a las sociedades occidentales, que se han movido por un «instinto de la humanidad civilizada contra los seres humanos *grandes*» (Nietzsche, 2010: 496), en la sociedad hindú las castas inferiores no aspiran a una «desenfrenada libertad que no les concederá nunca el sagrado orden de la naturaleza» (Nietzsche, 2000: 94). No existe ninguna esperanza o posibilidad de cambio de estatus, poseen la virtualidad de ser una sociedad sin resentimiento, sin aquella reacción fisiológica que se despierta tras un «*insaciado instinto de voluntad de poder*» (Nietzsche, 1996: 137).

Así pues, Nietzsche aboga por una «moral de raza» que ponga de manifiesto las diferentes virtudes de los diversos linajes, en oposición a la uniformización de lo noble con lo plebeyo realizada por el cristianismo. Cada casta es una rueda, cumple una función diferente. Las castas están concebidas como una división el trabajo, como la única forma de «hacer *instintiva* la ejecución perfecta» (Nietzsche, 2006: 610). Los segundos y los terceros no aspiran a «una desenfrenada libertad que no les concederá nunca el sagrado orden de la naturaleza» (Nietzsche, 2000: 94): han nacido para servir, para obedecer.

El filósofo alemán alaba la estructura piramidal de la sociedad brahmánica. Una cultura superior es una pirámide: sólo puede erigirse sobre un terreno amplio, tiene como

condición necesaria una mediocridad fuerte y sanamente consolidada. Según Nietzsche (2015a: 127-128):

El mundo es perfecto — así habla el instinto de los más espirituales, el instinto que dice sí—, la imperfección, cualquier cosa que está debajo puede nosotros, la distancia, el pathos de la distancia, el mismo chandala también forma parte de esta perfección" (...) Sería completamente indigno de un espíritu profundo el ver ya una objeción en la mediocridad en sí. Ésta es incluso la primera necesidad para que sean lícitas las excepciones.

El Código de Manú es vitalista: defiende y alaba la procreación, la mujer, el matrimonio. Por ello, afirma Nietzsche que son una legislación cuya finalidad es «eternizar la condición suprema para que la vida prospere». El mismo Nietzsche (2010: 773) trasladará esta preocupación por la progenie y descendencia en su programa del buen europeo: «nosotros [los buenos europeos] prestamos atención a los resultados del cruzamiento. (...) Atención fundamental a los matrimonios».

3. ¿En qué medida el Código de Manú coloca frenos al mejoramiento humano?

Nietzsche dirige tres críticas a las leyes de Manú. La primera de ellas es el estar basada en una «mentira pía», la segunda es la limitación del ideal nietzscheano del experimento y la tercera es el freno al desarrollo de una subjetividad única y fuertemente personalizada.

En primer lugar, la autoridad de la ley de Manú se deriva de lo que Nietzsche llama una «mentira piadosa» (*pia fraus*): «ni Manú, ni Platón, ni Confucio, ni los maestros judíos y cristianos han dudado jamás de su derecho a la mentira» (Nietzsche, 2015c: 98).¹ Parte del interés de Nietzsche sobre Manú surge de cómo la ley se establece a partir de un artificio. El juicio moral tiene en común con el religioso el creer en realidades que no lo son, ya que según Nietzsche no existen hechos morales: la moral es únicamente una interpretación o malinterpretación de ciertos fenómenos. Tanto el cristianismo como la ley de Manú mienten a la hora de justificar su vigor, con el objetivo de perpetuar para ordenar mandamientos. Por ello, es necesario que el carácter positivo de la ley sea maquillado para que la autoridad sea respetada y no pueda ser puesta en cuestión.

El arte de legislar es el arte de la mentira pía, el acto creativo mediante el cual el legislador erige su voluntad como ordenamiento positivo, como verdad. Pero este proceso de creación ha de ser escondido. Sólo así el código podrá permitirse hablar en tono imperativo: bajo la apariencia de que no crea nada. Del mismo modo, si un código describiese la casuística de la

¹ Cf. Nietzsche (2006: 738): «El judío, cuando miente, sabe que miente: el antisemita no sabe miente siempre».

que extrae sus conclusiones, perdería toda su autoridad, ya que su contingencia sería desvelada — podría reprochársele el estar basada en una mala experiencia. Por ello, la autoridad de la ley sólo puede tener su fundamento en esta tesis: «Dios la dio, los antepasados la vivieron» (Nietzsche, 2015a: 122-125). Pero en última instancia, lo que interesa a Nietzsche es qué fines justifican la mentira, cuál es el orden santificado:

Lo que importa es la finalidad (*Zweck*) con que se miente. El hecho de que en el cristianismo falten las finalidades «santas» es mi objeción contra sus medios. Sólo finalidades malas: envenenamiento, calumnia, negación de la vida, desprecio del cuerpo, degradación y autodeshonra del hombre por el concepto de pecado.

El cristianismo se basa en la mentira pía de que todos somos iguales. En cambio, la jerarquía es respetada en el Código de Manú. Aun así, Manú también miente en muchas otras órdenes. Los sabios brahmánicos no se creen su Código: «de lo contrario, no lo inventarían» (Nietzsche, 2006: 615). En parte, esta diferencia con el cristianismo se debe a una contingencia histórica: los brahmanes que recibieron las leyes de Manú gozaban ya de un estatus privilegio en la sociedad hindú, por lo que su legislación tiene como fin el seguir gobernando sobre las demás castas (Berkowitz, 2005: 101). Este rasgo los diferencia de los sacerdotes cristianos que, movidos por el resentimiento, llevaron a cabo la primera transvaloración de los valores contra los hombres aristocráticos. Por ello, Nietzsche (2015b: 99) afirma que el brahmanismo se ocupó de hombres que ya estaban familiarizados con el sentimiento de poder, los hombres de primera especie. El filósofo alemán parece preferir la cría de la ley de Manu a la doma del cristianismo, pero no escoge en realidad entre ninguna de ellos. En realidad, expone tanto las diferencias como las similitudes entre ambos paradigmas. La palabra «"mejoradores"» („*Verbesserer*“) se encuentra entre comillas en el título del capítulo, lo cual parece insinuar un cierto escepticismo de cara a las pretensiones de eficacia de los dos modelos — «Zaratustra es un escéptico» (Nietzsche, 2015a: 117).

Nietzsche (2015c: 96-98) cita la prohibición de asistir en el parto a mujeres chandalas, entre otras medidas eugenésicas, y afirma que «acaso nada contradiga más a nuestro sentimiento que *estas* medidas preventivas de la moral india». De hecho, el capítulo finaliza con una crítica de la moralidad que atañe tanto al cristianismo como a la ley de Manú: la moralidad de la cría y la moralidad de la doma son completamente dignas una de otra en los medios de imponerse: «*todos* los medios con que se ha pretendido hasta ahora hacer moral a la humanidad han sido radicalmente *inmorales*».

Transitamos hacia la segunda crítica: la limitación de la experimentación. La rigidez de las leyes de Manú cierra las puertas a la posibilidad de un futuro superior. La creación de un modelo construye una meta, un fin, un límite. En este sentido, según Nietzsche (2015a, 124)

la cría brahmánica se aproxima a la doma cristiana:

Se declara concluida la experiencia de acuerdo con la cual se debe — es decir, se puede — vivir. (...) Por consiguiente, de lo que ahora hay que guardarse ante todo es de continuar haciendo experimentos, de la perduración del estado fluido de los valores, de seguir examinando, escogiendo, criticando in infinitum los valores.

La revelación y la tradición actúa como doble muro que imposibilita la experimentación. En primer lugar, gracias a su origen divino, el Código es estimado como si fuera una obra completa y perfecta. En segundo lugar, la aseveración de que la ley viene existiendo ya desde tiempos antiquísimos conlleva que ponerla en duda constituya una duda. De este modo, un código como Manú tiene como fin «desalojar a la conciencia paso a paso de la vida reconocida como correcta (es decir, probada por una enorme y bien cribada experiencia)» (Nietzsche, 2015a: 125). Poco importantes son los resultados recopilados a través del ensayo y error cuando la autoridad de la ley no puede ser puesta en duda. El ideal nietzscheano siempre ha sido una filosofía experimental — los filósofos del futuro son «tentadores» (Nietzsche, 1983: 67). Nietzsche nunca defendió un ideal de estabilidad, seguridad o bienestar, sino que el espíritu libre trabaja en una dinámica de continua competición y lucha (*agon*), de autosuperación, voluntad de poder y esfuerzo por devenir un ser humano de valor superior.

El filósofo alemán no otorga ningún valor último a ningún sistema político, sino que cada uno es una posible ocasión para alcanzar las supremas aspiraciones humanas. La política es un medio pasajero, no un fin. Los sistemas políticos son evaluados desde la perspectiva de lo que pueden aportar a la radical emancipación del espíritu libre. En este sentido, el *Anticristo* tiene un objetivo radicalmente político en la medida en que quiere mostrar otras interpretaciones de la vida, para cambiar los resortes del sentido y del dominio sobre la tierra (Salaquarda, 1973). Aquellos que sean capaces de otorgar sentido a su existencia, habrán dado el paso de espíritu libre al *dominio* sobre la tierra. La política es un instrumento más en la lucha del poder: tras la desaparición de los ídolos, se impone el ideal de la experimentación, sólo queda el dinamismo del poder.

Finalmente, la última crítica es el freno a la individuación del sí mismo. El código de Manú realiza un trabajo de despersonalización (Piazzesi, 2007: 273) tras el esfuerzo de adecuación a un ideal. Aun cuando existen diversos ideales, se crean hombres dependientes que no pueden «erigirse a sí mismos en finalidad» ni tampoco «erigir finalidades a partir de sí mismos» (Nietzsche, 2015a: 118). Una de las virtudes de las leyes de Manú es su intento de estabilizar la sociedad y prevenir el deterioro o debilitamiento de la sociedad. No obstante, Nietzsche nunca puso énfasis en el ideal de la estabilidad sino que lo criticó fervientemente.

De esta manera, el hombre deviene un ser que pierde de vista el ideal de la autosuperación (*Selbstüberwindung*) y la posibilidad de un futuro superior por mor al ideal contrario de la colectividad y la autoconservación.

Cuando el Estado posee un poder desmesurado, el individuo se degenera y transforma en un mero órgano. El Estado se convierte en un nuevo ídolo, ya que se le otorga valor en sí mismo, cuando en realidad son los seres humanos y la cultura los que constituyen el objetivo y valor final (Nietzsche, 2013: 264). A diferencia de otras filosofías políticas, Nietzsche no otorga ningún valor último a ningún sistema político, sino que cada uno de ellos es evaluado por su «potencial profiláctico», es decir, desde la perspectiva de lo que pueden aportar a la radical emancipación, de acuerdo con su capacidad para preservar de la enfermedad moderna y conservar la buena salud (Conill, 2015: 19).

Conclusiones

En diversas anotaciones póstumas distingue Nietzsche entre tres ideales: o bien una negación antinatural (*Verleugnung*) de la vida, o bien el deterioro anémico o desvaluación (*Verdummung*) o bien un reforzamiento pagano (*Verstärkung*) (Nietzsche, 2006: 405). Al primer grupo pertenecen el cristianismo, el budismo y «el espíritu».² Al segundo, pertenecen aquellos ideales que ponen de relieve la estabilidad: los conservadores: los estoicos, «el camello», el estoicismo, las leyes de Manú y el Imperio Romano. Éstos son, de acuerdo con Nietzsche, mejores que el primer grupo, pero se encuentran lejos del ideal. Al último grupo pertenecen los espíritus libres, creativos, vitalistas, promesas del futuro, los filósofos como legisladores y creadores de nuevos valores, «el niño», y según Nietzsche, personalidades históricas de la cultura griega y renacentista.

Las leyes de Manú no representan mejoramiento humano en perspectiva nietzscheana. La sociedad brahmánica cree mejorar reprimiendo al chandala y evitando la mezcolanza, pero no lo hacen. La virtualidad de las leyes de Manú es que no deterioran, sus límites que no mejoran, pues en realidad la ascensión hacia el superhombre se realiza mediante la liberación del espíritu libre. Podemos concluir que cuando el Código de Manú gana, lo hace por defecto. Gana de cara al cristianismo porque es más vitalista, y en base a dichas diferencias de vida establece una jerarquía, pero sólo vence a falta de algo mejor. También en el *Anticristo* presenta Nietzsche comparaciones de la religión cristiana con el budismo y con el islam. El contraste es interesante en la medida en que todos ellos son ideologías vecinas, fundadas sobre valores sacerdotales. Todas reciben alabanzas en comparación con el

² Las tres transformaciones expuestas en *Zaratustra* son del espíritu (la pesadez) al camello, del camello (la estabilidad) al león (la libertad), y del león al niño — la creatividad (Nietzsche, 2003: 53).

cristianismo pero ninguno de ellos se aproxima al ideal del espíritu libre, a los hombres de experimento, aquellos que recuperan el sentido del «animal no fijado» (Nietzsche, 2006: 83).

Bibliografía

- Berkowitz, R. (2005): «Friedrich Nietzsche, the Code of Manu, and the art of legislation», *New Nietzsche Studies* 6-7, 155-169.
- Brobjer, Th. H. (1998): «The Absence of Political Ideas in Nietzsche's Writings. The Case of the Laws of Manu and the Associated Caste-Society», *Nietzsche-Studien* 27, 300-318.
- Campioni, G.; D'Iorio, P.; Fornari, M. C.; Fronterotta, F y Orsucci, A. (eds.): *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlín, de Gruyter, 2002.
- Christians, I (2000): «Typus» en Ottmann, H. (ed.), *Nietzsche-Handbuch*, Stuttgart, Metzler, 341.
- Conill, J. (2014): «El sentido de la Gran Política nietzscheana» en Conill J. y Sánchez-Meca, D. (eds.), *Guía Comares de Nietzsche*, Granada, Comares, 247-267.
- (2015): «La neurofisiología hermenéutica del poder y la imparable democratización de Europa, según la visión política de Nietzsche», *Estudios Nietzsche* 15, 13-27
- Dombowsky, D. (2001): «A Response to Thomas H. Brobjer's "The Absence of Political Ideals in Nietzsche's Writings"» *Nietzsche-Studien* 30, 387-393.
- Etter, A. (1987): «Nietzsche und das Gesetzbuch des Manu», *Nietzsche-Studien* 16, 340-352.
- Nietzsche, F. (1983): *Más allá del bien y del mal*. Madrid, Orbis. Traducción de Andrés Sánchez Pascual.
- (1996): *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Madrid, Alianza. Traducción de Andrés Sánchez Pascual.
- (2000): *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, Barcelona, Tusquets,. Traducción de Carlos Manzano.
- (2003) *Así habló Zaratustra*. Madrid, Alianza. Traducción de Andrés Sánchez Pascual.
- (2006): *Fragmentos póstumos*, vol. IV, Madrid, Tecnos. Traducción de Juan Luis Verma y Joan Bautista Llinares Chover.
- (2010): *Fragmentos póstumos*, vol. III, Madrid, Tecnos. Traducción de Jesús Conill Sancho y Diego Sánchez Meca.
- (2012): *Correspondencia VI (Octubre 1887-Enero 1889)*, Madrid, Trotta. Traducción de Luis Enrique de Santiago Guervós.
- (2013): *Humano, demasiado humano*. Madrid, EDAF. Traducción de Dolores Sánchez Castillo.
- (2015 a): *El Anticristo*, Madrid, Alianza. Traducción de Andrés Sánchez Pascual.
- (2015 b): *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015. Traducción de Germán Cano.
- (2015 c): *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza. Traducción de Andrés Sánchez Pascual.
- Piazzesi, C. (2007): «Pathos der Distanz et transformation de l'expérience de soi chez le dernier Nietzsche», *Nietzsche-Studien* 36, 258-295.
- Salaquarda, J. (1973): «Der Antichrist», *Nietzsche-Studien* 2, 91-136.
- (1978): «Nietzsche und Lange», *Nietzsche-Studien* 7, 236-260.
- Scheler, M. (1998): *Sobre el resentimiento en la moral*, Madrid, Caparrós. Traducción de José Gaos.

Marina García-Granero Gascó, *Nietzsche y las leyes de Manú en perspectiva eugenésica*.

Smith, D. (2004): «Nietzsche's Hinduism, Nietzsche's India: Another Look», *Journal of Nietzsche Studies* 28, 37-56.

Un nou camí de servitud

La política sense ideologia

José Fco. Gómez Rincón

Introducció

La caiguda del mur de Berlín va suposar alguna cosa més que el principi de la fi de la Unió Soviètica i el final de l'anomenada Guerra Freda. Aquest important esdeveniment històric va suposar una nova etapa en la història política i social, així com el naixement d'una nova era.

Aquest nou temps fou diagnosticat per Francis Fukuyama com el final de la història en el sentit de que les guerres ideològiques s'havien acabat, per tant, en el més pur sentit hegelian, s'havia assolit la etapa definitiva, s'havia esbrinat quin era el millor sistema polític possible; la democràcia liberal (Fukuyama, 2015: 55-58), que havia aconseguit vèncer tant al feixisme, com al comunisme, al primer per la via violenta de la guerra; la victòria dels aliats a la Segona Guerra Mundial sota l'Alemanya Nazi, la Itàlia feixista i el Japó imperial, junt els descobriments dels horrorosos crims de l'Alemanya de Hitler demostrà l'indesitjable que resultava el feixisme a l'hora d'articular l'Estat. Després del col·lapse de la URSS, el sistema polític del bloc Occidental, encapçalat pels Estats Units, mostrà la seva fortalesa front el comunisme bolxevic. Les alternatives al sistema capitalista estaven mortes i soterrades a la cuneta de la història, per tant, s'havia arribat al final, l'esperit s'havia materialitzat completament. Les ideologies estaven mortes.

En la practica el que la caiguda del teló d'acer, el mur de Berlín, i la hipòtesi de Fukuyama comportaven era l'adveniment d'un nou temps polític, com ja he dit. Si la democràcia liberal havia demostrat ser el millor sistema polític, tota alternativa a aquest resultaria ser indesitjable, per tant, la "gran política", entesa com a propostes de millora global del sistema, la política entesa com a l'enfrontament ideològic, quedava liquidada, des d'aquell moment, esta gran política deixava pas a la "menuda política"; una política fonamentada en la resolució de problemes administratius domèstics, com poden ser, en el cas d'Espanya, la conveniència o inconveniència del transvasament hidrològic nacional de les aigües de l'Ebre a les seques conques de les terres de València. No hi havia ja lloc per als grans enfrontaments entre diferents sistemes de creences polítiques, sols enfrontaments locals per la resolució de

conflictes de forma més o menys tècnica.

Esta nova política, que he anomenat amb l'apel·latiu "menuda política" pot semblar trista i decadent si se la compara amb les disputes de la "gran política" on es lluitava per cercar el millor mode de viure, el com assolir una utopia, però el nou món plantejava un avantatge pràctic més enllà d'allò que Fukuyama plantejava; la impossibilitat del totalitarisme i una dictadura a l'ús, almenys, al món occidental. Les dictadures totalitàries a l'ús, parlem de les dictadures de tall feixista o comunista, s'havien caracteritzat per ser, a banda d'una alternativa al liberalisme i una oposició contra ell, com un mode d'implantar en una societat una idea. El més fosc que plantejaven tant el feixisme de Hitler com el règim de Stalin i els seus successors, era la manca de llibertat i la indignitat a la que forçaven les persones que vivien sota eixos règims. Una característica essencial del totalitarisme és la utilització de les persones com mitjans per la consecució d'una fi, la qual cosa implica la reducció del subjecte a mer instrument (Todorov, 2007: 66-73). Podem veure açò en la forma en que Hitler emprava els alemanys com a servents de l'Estat ideal, el Reich dels mil anys o la construcció de la seva raça perfecta. La mateixa conducta es veu a la Rússia comunista, on les persones eren objectivades per tal d'aconseguir el triomf de la Revolució o l'èxit dels plans quinquennals de Stalin. Totes dues conductes dels règims nazi i soviètic són prova de la subordinació del subjecte a una idea, la utilització de l'home com instrument és una característica dels totalitarismes, doncs en ells, com ja hem dit, l'individu passa a ser una peça més d'un engranatge que té com a missió, servir als propòsits d'una idea; la idea de la nació en el cas del feixisme o la idea de la classe proletària en el cas del comunisme. Eixa objectivació porta a la pèrdua de la llibertat individual i amb la llibertat s'esvaeix la dignitat. L'avantatge que el final de les ideologies, en teoria, proporcionava, era la impossibilitat de que esta objectivació del subjecte humà tornés a donar-se allà on la democràcia liberal s'havia assentat de forma estable (Bell, 20015: 72- 75). El triomf de la democràcia liberal suposava la demostració empírica de que era el millor sistema i amb el seu triomf la llibertat individual, base del liberalisme, quedava defensada. La democràcia liberal, devia servir per tal de blindar la llibertat i la dignitat del subjecte, doncs implicava que el subjecte no seria utilitzat com un instrument per assolir altres fins. El liberalisme democràtic no subordina les persones a cap altra idea, propicia l'individualisme i la cerca dels objectius individuals. És per açò últim per la qual cosa no es tornaria a donar un totalitarisme com el feixista o el soviètic a l'Europa Occidental; el liberalisme havia triomfat i amb ell la llibertat del subjecte estava assegurada, l'Estat hauria d'encarregar-se d'això (Todorov, 2012: 5-8).

La confirmació del sistema liberal com el millor sistema polític implicava un fort recolzament a les idees conservadores, doncs si es viu sota el millor sistema, el que cal és,

conservar eixe sistema. No és d'estranyar que durant la caiguda del mur de Berlín, Margaret Thatcher ocupés la presidència del Regne Unit i Ronald Reagan fos el president a la Casa Blanca. Totes dues figures són conegudes per l'adopció de mesures de nou tall que propiciaven la lliure empresa d'un mode mai avanç vist; Thatcher i la seva guerra contra els sindicats de miners són l'exemple paradigmàtic. una nova forma de govern estava naixent a Occident, el "neoliberalisme" que es remunta en el temps fins Keynes i les seves disputes amb Hayek, sòbria camí al món de la política activa. Amb la caiguda de la Unió Soviètica i el final de l'alternativa socialista al capitalisme, el neoliberalisme revolucionà el món occidental; si el que havia permès derrotar a l'enemic roig era la llibertat, el que calia era aprofundir en eixa llibertat, així l'adopció del nou model ultraliberal sembla una elecció raonable de govern, doncs millora allò que ha demostrat ser el millor. La democràcia liberal fou substituïda per la democràcia neoliberal. A partir d'ara era imperatiu ser lliure, les idees d'igualtat havien estat derrotades, l'antinomià entre llibertat i igualtat havia sigut resolta en favor de la primera. Amb aquest precedent els conservadors, que sempre s'havien oposat el comunisme, adoptaren el model neoliberal com a base de la seva manera de fer política i donat que la democràcia liberal era la única supervivent del conflicte ideològic, les mesures de tall conservador (neoliberal) eren les úniques possibles, aleshores nasqué la hui tan popular expressió "no hi ha alternativa; aquest és l'únic mode de fer-ho". Esta és la vinguda al món d'un mode de conservadorisme, el neoconservadorisme i dels teòrics de la *realpolitik*, terme que aplicat a la política exterior argumenta que el que es fa, és el millor per al propi país, sense tenir present les conseqüències ètiques o morals de l'actuació; posem per cas la invasió d'un país, en termes de *realpolitik* esta invasió no ha de ser jutjada amb criteris morals, sinó d'utilitat per al país que fa la invasió. Aplicar la *realpolitik* a la política interna implica deixar de banda la ètica a l'hora de prendre decisions polítiques; açò fou possible perquè donada la victòria d'Occident sobre el bloc comunista de l'Est, la idea de la única política possible s'obri camí, per tant no tenia sentit parlar d'alternatives més ètiques al sistema victoriós, allò bo, era allò que hi havia. És la institucionalització de la fal·làcia naturalista, que des d'aleshores té pres el pensament conservador; el que hi ha és l'únic possible, per tant, si no hi ha alternativa, el canvi és inviable, cal fer una política real, dedicada a solucionar els problemes sense plantejar un canvi de paradigma en el sistema global.

Altra conseqüència de la caiguda del mur ja fou detectada per Fukuyama al seu article "*El Final de la Història*" que amb el tems es transformaria en un llibre que portaria un títol més llarg "*El Final de la Història i el Darrer Home*" i és esta ultima part del títol el que m'interessa ara. El darrer home és una expressió que ja surt a l'article que dona peu al llibre i implica la

desaparició de l'home com a ciutadà actiu en política (Fukuyama, 2015: 100). El triomf del liberalisme porta implícit el triomf del model de l'home maximitzador de beneficis, de l'*homo oeconomicus* de la teoria liberal clàssica. Este model d'esser humà sols està preocupat per la recerca del màxim benefici econòmic, no li preocupen altres aspectes com l'art o la cultura a no ser que pugui obtenir un guany monetari d'ells. Fukuyama assegura que és un subjecte buit, sense cap mena de món interior, un home sols preocupat per ell mateix, Hannah Arendt i Ortega denominarien a este subjecte "home- massa"; un consumidor, que sols es preocupa de si mateix, va a la seva i la resta li és igual. És el subjecte liberal al que no li importa la marxa del món mentre ell pugui continuar gaudint dels beneficis, és un subjecte indiferent al drama aliè i implica el triomf del liberalisme, doncs el sistema, si realment esdevé este prototip d'home pot dir que ha triomfat, ha conquerit els cors de la gent, imposant-se al fur intern de la persona que manifesta la conducta que el regim dominant desitja que manifesti; el consumidor és el triomf del liberalisme, igual que el soldat SS és el triomf del nacionalsocialisme, estan els dos, completament assimilats i convençuts que el seu món és el millor dels mons possibles. Que ningú esperi un Descartes en un *homo oeconomicus*. D'este home Arendt diria que és carn de totalitarisme doncs ha renunciat a la llibertat; com sols li preocupa la satisfacció corporal dels seus desitjos; és un home que no fa món, consumeix món, ha portat la intimitat de la casa al món de fora, perquè és en la casa on l'home fa allò que li permet seguir en vida; menjar, dormir, vestir-se etc. (Arendt, 2015a: 78-83) este home ha renunciat a la vida política i sense política no pot haver-hi llibertat.

Una política sense ideologia per ser lliures?

Hem assolit uns punts clau en el desenvolupament del tema d'esta conferència, tenim que la caiguda del Mur de Berlín va comportar el que coneixem com la fi de les ideologies i l'acabament de la gran política, que açò comportà la reducció de l'activitat política a la resolució de problemes domèstics, el creixement d'un nou mode de conservadorisme, emparat pel neoliberalisme i la *realpolitik* dissociant política de moral i per altre costat la consolidació de l'*homo oeconomicus* com el prototip dominant de la natura humana. Tot açò a canvi de la suposada certesa de la impossibilitat de tornar a caure en el totalitarisme donada la capacitat de la nova democràcia neoliberal de salvaguardar la llibertat i la dignitat humana, però i si açò no fos així? En aquest punt explicaré com el neoliberalisme pot portar novament al totalitarisme que devia evitar. Per a tal fi és precís tenir ben present les característiques que adés hem assenyalat i resumit, perquè com pretenc mostrar són ingredients fonamentals en el còctel del monstre que ens guaita darrere la porta.

El primer punt és, com ja he dit, la mort de la gran política i la reducció de l'activitat política a l'administració de recursos amb la vista posada en la resolució de conflictes locals. Hem posat com exemple de problema local el transvasament hidrològic nacional, projecte per tots conegut. Si pensem que tots els problemes polítics han quedat reduïts a la resolució dels conflictes locals, a la "menuda política" el perill que ens amenaça és el de la tecnocràcia. Tradicionalment la política democràtica era portada a terme per persones que es dedicaven a l'activitat política en vistes a millorar la societat en funció de certes creences del que és bo i dolent, del convenient i d'allò inconvenient per a les persones, així, el conflicte entre conservadors i progressistes era més viu; els conservadors pensarien que el millor per al conjunt de la població era governar-se com s'havia fet tota la vida, sense canviar res de forma massa excessiva, per contra els progressistes centrarien les seves pretensions en fer avançar la societat per mitjà d'àmplies reformes. Este mode tradicional de fer política "la gran política" feia que la gent participés, doncs es dirigia als sentiments i apel·lava a les creences de la població; l'argumentació de pros i contres de les diferents postures era clau (Arendt, 2015b: 131-125). La "menuda política" enfronta problemes més simples, no té la intenció de trobar un millor sistema, sols resol problemes locals, per tant, no hi ha espai per al debat i l'argumentació, no s'apel·la a sentiments o creences sobre allò bo o dolent, sols a raons tècniques, cosa que desactiva la participació ciutadana de la nova vida política, doncs no entén els complicats processos tècnics subjacents. Sols els tècnics poden decidir, són els únics qualificats, per tant, són els únics capacitats per prendre decisions polítiques (Schumpeter, 2015: II, 46-60). Amb el nou regim, la democràcia, on tots els ciutadans participaven, és substituïda per la tecnocràcia, encara es vota però no es vota a polítics, sinó a eslògans, en la practica els que controlen els fets polítics no són els ciutadans si no els tècnics que administren una sèrie de recursos en ares de la estabilitat, la governabilitat i tota una sèrie de criteris metafísics. No es vol trobar el millor sistema, ja s'ha trobat, es tracta de fer perdurar este "millor" sistema i governar d'acord a les seves lleis, com vivim sota un regim ultraliberal, les lleis que governen el nostre món són les lleis del lliure mercat, per tant, els que ens governen tecnocràticament són economistes i professionals de la ciència econòmica. El que cerquen és mantenir el sistema de lliure mercat i la conseqüència d'açò és que per tal de mantenir eixe sistema, els instruments que empren els tecnòcrates no són sols materials, són també subjectes humans. És ací on entra en joc una important paradoxa; per tal d'evitar la pèrdua de llibertat, és necessari renunciar a la llibertat (Todorov, 2012).

Resulta realment curiós que Hannah Arendt advertirà el perill de renunciar a la "gran política" quant dissocià entre la vida privada i la vida política. Segons aquesta important teòrica de la política sols en l'espai polític era on les persones teníem llibertat, doncs en

L'espai polític no regnava la necessitat que regia a l'àmbit privat de l'administració de la llar. En l'espai privat es satisfien les necessitats i açò implicava força, que exclòia la llibertat, per contra a l'espai polític regnava la deliberació i s'aconseguien les coses, no per mitjà de la força, sinó de la paraula i el discurs. El problema de l'actualitat, que Arendt diagnosticà, és el que ací tractem, que el privat s'ha ensenyorit del polític, l'administració, el regne de la força, a pres el món polític llevant del mig el discurs i en aquesta situació la llibertat ha votat pels aires (Arend, 2015 a, 337). Al nostre món sols administrem recursos, el que es suposa que devia ser el regne de la política ha esdevingut, també, un regne de la necessitat, perquè tant a casa nostra com al parlament fem el mateix, administrar recursos. Podem dir-ho d'altra manera; el llenguatge tècnic ha desplaçat el discurs polític i amb açò ha desaparegut la llibertat.

Per altre costat el gir vers el neoliberalisme també té alguna cosa a veure en tot açò. Si recordem el que ja s'ha dit sobre aquest gir, el neoliberalisme vingué acompanyat per l'establiment de la *realpolitik* i l'auge del conservadorisme. Els tres factors estan relacionats, com ja s'ha vist, però el veritablement important en este punt és primer de tot que el neoliberalisme ha sortit triomfant de la Guerra Freda substituint al mateix liberalisme, per això en aquesta conferència ens permetem la llicència de parlar de "democràcia neoliberal" per referir-nos a l'actual model tecnocràtic que hui per hui ens governa. Parlàvem en l'apartat anterior de que els homes havien estat posats al servei dels mercats, que per això caminàvem vers el totalitarisme financer, bé, açò ha estat possible per l'aparició de l'ultraliberalisme o neoliberalisme. El propi mot "ultraliberalisme" ens dona una idea de la natura d'esta teoria política. Si se'm permet la broma, parlem d'un liberalisme que ha anat al gimnàs i s'ha pres un còctel d'anabolitzants. El característic del neoliberalisme és la seva deïficació dels mercats, cosa que podem veure en el desenvolupament teòric d'un dels seus grans defensors Friedrich Hayek, qui situa la competència, pròpia del lliure mercat, en el lloc on en les societats tradicionals situaven Deu, en aquest sentit, el mercat, entès sempre com a lliure competència, és el responsable de la vida tal i com la coneixem, la lliure competència és la que va fer que els nostres criteris morals foren els que són, doncs són el resultat d'una mena de selecció natural, en la que les persones proven diferents modes d'enfrontar la vida i la millor és la d'aquell que triomfa, per tant, els altres, que també volen triomfar, l'imiten (Hayek, 2011: 51-68). La lliure competència, el mercat, és el que ens permet seguir en vida doncs és l'única forma de mantenir la nostra civilització, perquè les nostres societats són tan enormes que és impossible que una sola ment, o un conjunt de ments, mantinguin el suficient nivell de coneixement per tal d'administrar-les, això sols era possible en temps primitius, on les comunitats eren reduïdes. Per últim podem dir que si al món tradicional era

Deu qui ficava els governs, en la concepció neoliberal, és el mercat qui ho fa, perquè un posa al governant que més li agrada (Schumpeter, 2015: II, 37, 41, 91), en criteris popperians, la democràcia no és més que un mode de falsar governs. Veiem com actua la deïficació dels mercats, col·locant aquets en el centre de la vida humana, com en la Edat Mitjana, Deu era el centre de la vida política.

Convertir el mercat en un Deu implica que s'ha de governar en funció dels desitjos d'eixe Deu i els seus manaments; es sol dir que a la època de les monarquies absolutes, sols Deu tenia més poder que un rei, doncs hui sols el mercat té més poder que el rei. Traduint la metàfora, el rei, hui dia el "demos", sols s'agenolla davant Deu; el mercat. Novament veiem com la democràcia neoliberal obri la porta a la tecnocràcia i amb ella al nou totalitarisme.

Relacionat amb el gir neoliberal la *realpolitik* que separava política de moral possibilita el triomf del "Deu-mercat". *Realpolitik* és un terme que com ja hem dit, ve de la política exterior i separa moral de política, permetent els governs actuar sense obeir escrúpols morals en nom d'una suposada majoria silenciosa o l'interès general. Açò permet, entre altres coses, aplicat a la política interior d'un país, deixar sense sostre una família sencera perquè una carretera té que passar per on estava s'ha casa, la carretera beneficia l'interès general, per tant, seguint criteris purament utilitaristes, la família perjudicada hauria de ser desnonada. Si sumem el gir neoliberal a la teoria de *Realpolitik* tenim que per l'interès de tots, el mercat deu ser la màxima prioritat, és a dir, que la economia ha de tenir un paper primordial a l'hora d'encarar els problemes polítics, per això diem que hui vivim sota la tirania dels mercats financers i com el que hi ha és el millor que pot haver-hi, el sistema és perfecte i no cal canviar-lo en res. El gir a la dreta legitima també els nous temps, la democràcia neoliberal és el que millor funciona, tant se'n fa que unes quantes persones tinguin que patir els avatars del sistema, en ares de l'interès general, és precís que estes persones surtin perdent, seria pitjor, canviar el sistema del lliure mercat per un altra cosa, perquè de renunciar al lliure mercat esdevindria una catàstrofe civilitzatoria, doncs com sosté la teoria neoliberal, el lliure mercat, que hem comparat amb el Deu de les societats tradicionals, és el garant i mantenidor de la nostra civilització occidental (Revelli, 2015: 44-55). La conjunció de neoliberalisme, *Realpolitik* i conservadorisme, és una pedra clau en l'avanç del nou sistema totalitari al qual avancem. Vivim immersos en un nou camí de servitud, la servitud als mercats i als tecnòcrates, que com els sacerdots de temps passats interpreten la seva voluntat i obren en benefici d'un Deu que sols ells entenen i coneixen.

Per últim tenim la consolidació de l'*homo oeconomicus* com a figura dominant al món. Com hem dit l'establiment d'aquest prototip de persona implica que el subjecte sols miri per ell mateix, despreocupant-se de la resta de persones i de tot allò que no li permeti

satisfer les seves ànsies de plaer. Ocorre que la política tecnocràtica a la que el nou món ens ha llançat no dona a l'*homo oeconomicus* la oportunitat de satisfer les seves expectatives de gaudiment econòmic i hedonista, perdut en un món de xifres i càlculs, s'esgota i fugis de la plaça pública, deixant aquesta en mans dels tecnòcrates, que si que entenen les noves paraules, a més a més, no ho oblidem, el tecnòcrata és també hui dia un *homo oeconomicus*, busca la maximització del seu guany, per tant empra la política en benefici propi. Ocorre que esta fugida de l'home normal de la política i el capficament en ell mateix i en els seus negocis, obri el camí cap el despotisme, com va observar Tocqueville. La sola cerca del propi benefici i l'abandonament d'allò polític per part de la gent, fa que el governant es trobi lliure de tota barrera i pugui emprar el seu càrrec per a lucrar-se sense que ningú s'adoni o l'importi el més mínim. Esta circumstancia permet la corrupció política, però no sols això. Al deixar un subjecte maximitzador de beneficis sense cap mena de control als comandaments de l'Estat, no hi ha dubte que actuarà de forma despòtica i totalitària, com sols li preocupa el ell mateix, es deixarà seduir pels plaers que el poder proporciona i emprarà als seus governats com súbdits i no com ciutadans, per tant, com un rei absolut, no tindrà cap mena de problema en sacrificar la llibertat dels altres en benefici d'ell mateix (Tocqueville, 2011: II, 402-420). Donada la ja existent tecnocràcia, l'establiment d'un nou Deu, en nom del qual els tecnòcrates governen, l'abandonament de la política per part de la major part de la ciutadania sols pot portar conseqüències nefastes. Oblidar-se d'allò polític, insisteixo, és renunciar a la llibertat i si l'home modern en la seva cerca de l'interès individual, es desentén de la política, aleshores, forja les seves pròpies cadenes. Solia dir Joan Fuster que *tota política que no fem nosaltres serà feta contra nosaltres* i això és el que hui ocorre, deixant de banda la política, l'home normal ha permès que la política sigui emprada contra ell i això no sols ha obert un camí al totalitarisme financer, sinó que obra contra els seus propis interessos.

Parlem ací d'una contradicció interna en el liberalisme, contradicció que arrossega el ultraliberalisme, i com aquest últim és la versió extrema del primer, és clar que la contradicció l'afecta més. Si pensem que el liberalisme és un mode de posar-hi fre a les pretensions absolutistes dels governs (Hayek, 1980), tenim que impulsar el creixement de l'*homo oeconomicus* és obrir la porta al mal que es desitja evitar. L'home centrat exclusivament en si mateix es despreocupa de que el govern estigui sota control, les lleis establertes per a este fi no serveixen de res si els ciutadans no fan pressió per a que estes lleis, que són les salvaguardes de la llibertat, siguin respectades. Situat cadascú en la seva esfera privada és impossible controlar l'acció del govern; l'Estat, entès com un ens públic, passa a ser dominat per una oligarquia que actuarà sense cap control. La democràcia

ultraliberal és també, pressa d'esta contradicció; reduir l'activitat política del ciutadà al vot cada X període de temps, entenent la democràcia sols com un mode de falsar governs, implica una renúncia a gran escala a les obligacions del ciutadà en una democràcia liberal com cal; controlar l'activitat del poder públic i com ja hem vist, açò és summament perillós. La llibertat ultraliberal exclou la igualtat ciutadana necessària per exercir el control de qui governa l'Estat, per tant, desfer-se de la igualtat per centrar-se en la llibertat és igual de perillós que l'opció de decantar-se per la igualtat front la llibertat, cosa que feren no sols els règims totalitaris del segle XX, sinó també les monarquies absolutes del passat, on tots eren iguals a l'hora de ser esclaus del poder descontrolat del sobirà.

Conclusions

Tenim docs tres factors que fan de la democràcia neoliberal una cosa prou perillosa si no prestem atenció al que fem. Tots tres factors de risc estan relacionats, com ja hem vist, en primer lloc la creença en la manca d'alternatives limita la nostra llibertat d'actuació política, segon, tenim la desaparició de la "gran política" que com hem vist porta a la tecnocràcia i totes dues coses estan fortament relacionades amb el gir vers el conservadorisme i l'establiment de la política sense ètica pròpia de la *realpolitik*. Per últim tenim la desactivació de la consciència política ciutadana i l'abandonament de la esfera pública per tal d'ocupar-se sols dels negocis privats, un retraïment de l'home vers allò privat, cosa que ha deixat que els tecnòcrates establiren el seu monopoli del poder. Cal trobar un mode de sortir del problema, correm el risc d'estimar-nos per un penya-segat i ningú sap que hi ha al fons.

El primer que cal és conèixer bé l'enemic. Ací hem vist com el nou sistema de govern despersonalitza les persones, fent d'elles mitjans per a la consecució de fins determinats. M'agradaria recordar com començàvem la nostra reflexió, dèiem al principi que la transformació de l'home en objecte era una característica fonamental dels totalitarismes del segle XX, dèiem també que una característica del liberalisme era la impossibilitat de que tal cosa tornés a produir-se allà on el liberalisme triomfava; ¿com és possible doncs, que puguem ara parlar d'objectivació de les persones pel liberalisme? Parlem ací d'una nova mena de totalitarisme, totalitarisme dels mercats, l'home es posat a disposició dels mercats financers, per això podem parlar també de totalitarisme financer; les seves causes ja les hem vist, el que cal que ens preguntem és el com hem arribat ací? Per què el liberalisme ha fracassat i ha esdevingut un monstre? Crec que si podem respondre esta pregunta podrem trobar el mode de burlar el perill i salvar la nostra llibertat.

La característica fonamental del liberalisme és, valga la redundància, la llibertat. Sota un sistema liberal els poders de l'Estat estan limitats per una sèrie de drets fonamentals de les

persones que són considerades iguals. El liberalisme no implica democràcia, però la democràcia és un excel·lent mode de ser liberal, doncs el lema d'una persona un vot, permet establir un límit al poder dels diferents governs. Per tal que una democràcia liberal funcioni correctament cal que el ciutadà sigui capaç de votar, és a dir, no sols es tracta d'introduir una papereta a una urna electoral, cal que eixa acció revesteixi un caràcter polític, deliberatiu, que el vot hagi estat meditat, cosa sols possible si el ciutadà compren el que està fent. Per a que la democràcia liberal funcioní cal un tipus específic d'home; un *homo oeconomicus* però no com el que estem acostumats a veure, els subjecte maximitzador de beneficis ideal no és sols un consumidor, és també una persona amb seny i és conscient que per tal de portar a terme els seus objectius necessita que els poders del govern estiguin controlats, és a dir, l'*homo oeconomicus* ha de ser també un "*homo democraticus*", una persona que és políticament activa perquè li interessa que l'Estat sigui així o d'altra manera. Este tipus de persona fa néixer les ideologies, doncs les ideologies no són altra cosa que uns sistemes de creences; si jo crec que X és convenient per als meus interessos defensaré X i tractaré de convèncer els demás que cal que X sigui el que es faci, açò dona peu a la política, a la discussió ideològica perquè altres persones defensaran Y i d'altres XY, posant les nostres opinions en comú establirem una comunicació política i este interès ens farà estar actius políticament i no passius que és el que hui passa. Quant el paradigma Y s'estableix, si la democràcia liberal funciona com cal, els partidaris de X estaran atents i denunciaran els excessos comesos pel govern en nom d'Y.

El problema de l'actualitat és que X s'ha convertit en la ideologia dominant, Y i XY són considerades una tornada enrere i una barbaritat, podem dir que hui dia una ideologia ha monopolitzat les consciències i no permet que altres existeixin, no cal dir que tot monopoli és perillós. Altre problema és que l'*homo oeconomicus* que tenim hui no és l'*homo oeconomicus* que els clàssics del liberalisme havien somniat, hui dia, és un consumidor que arrasa amb tot, no fa política consumeix política, per això no hi ha arguments, sinó eslògans de fàcil digestió (Schumpeter, 2015: II, 67-73). El que cal per evitar el perill que tenim al sobre és tornar a ser políticament actius. Hem de comprendre i fer comprendre que la política és la nostra llibertat (Arend, 2015a: 205- 210) i que no podem deixar-la a les mans de tecnòcrates que no dubtaran en emprar-nos com a peces d'un engranatge a una cadena de muntatge. Hem de recuperar la política. Açò no vol dir que tinguem que prendre el cel per assalt ni fer una revolució, una revolució no és més que posar a les persones al servei d'una idea, i açò ja sabem com de perillós és. El que cal és ser novament actius, parlo de l'activació ciutadana, de la necessitat de la societat civil i la seva mobilització; sindicats, plataformes ciutadanes i altres, són necessàries per tal de recuperar l'espai polític i amb ell

la llibertat. A l'hora cal una educació per a ser lliures i per tal d'alliberar-nos i ací crec que és important l'estudi de les humanitats, concretament i donat que estem on estem, de la filosofia. La filosofia, les humanitats, són una ferramenta per a la creació de subjectes lliures i responsables d'eixa llibertat; de res ens serviria un espai polític si no es sap gestionar, si no sabem fer un us responsable d'ell, és ací on la filosofia és important i també perquè l'estudi i la comprensió d'èpoques passades i d'altres formes de pensar ens pot ajudar a comprendre que si hi ha alternativa, trencant la fal·làcia que s'ha establert. Al món de les coses humanes sempre hi ha alternativa, no tot és blanc o negre i dins del gris hi ha molts matisos.

En resum, la solució al problema que ací hem observat requereix de tornar a esser ciutadans i fer política, activitat política, no cal constituir un partit, molt sovint són més útils les plataformes ciutadanes o les grans mobilitzacions sindicals i per altre costat, fortament relacionat, tornar a la filosofia i les humanitat per tal de veure altres opinions de gent diferent i adornar-nos del gran nombre d'alternatives que hi ha, es sol dir que educar en humanitats és educar en valors, jo crec que educar en humanitats és educar en la llibertat i això és un acte polític. Llibertat i política són indissolubles i quant una prescindeix d'un altra esdevé el perill, per això hem de tornar a conjugar les dos, perquè sense política no hi ha llibertat, sense llibertat no hi ha política (Arend, 2015a;:71- 78) .

Bibliografia

- Arend, H. (20015): *La Promesa de la Política*, Barcelona, Austral Editorial.
- Arend, H. (2015): *La Condición Humana*, Barcelona, Paidós Editorial.
- Aron, R. (2007): *Ensayo Sobre las Libertades*, Madrid, Alianza Editorial.
- Bell D. (2015): *El Final de la Ideología*, Madrid, Alianza Editorial.
- Berlin. I. (2014): *Dos Conceptos de Libertad*, Madrid, Alianza Editorial.
- C. B. Machpherson (2009): *La democracia liberal y su época*, Madrid, Alianza Editorial.
- Fukuyama, Francis (2015): *¿El Final de la Historia?*, Madrid, Alianza Editorial
- Hayek F. (2011): *Camino de servidumbre*, Madrid, Alianza Editorial.
- Hayek, F. (1980) *El Ideal democrático y la Contención del Poder*, Centro de Estudios Públicos, 12-75
- Revelli, Marco (2015): *La Lucha de Clases Existe ¡y la Han Ganado los Ricos!*, Madrid, Alianza Editorial.
- Schumpeter, Joseph A. (2015): *Capitalismo, Socialismo y Democracia*, Tomos I y II, Barcelona, Página Indómita.
- Tocqueville, A (2011): *La Democracia en América*, Madrid, Alianza Editorial.
- Todorov, T (2007): *Frente al Límite*. Madrid, Siglo XXI Editores.
- Todorov, T (2012): *Los Enemigos Íntimos de la Democracia*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- VV. AA. (2011): *Neoliberalismo: Una breve introducción*, Madrid, Alianza Editorial.

Jürgen Habermas, Albrecht Wellmer y el concepto de praxis emancipadora en el pensamiento de Marx

César Ortega Esquembre

Introducción

La intención del presente texto no pasa tanto por exponer los rasgos concretos de la relectura habermasiana del materialismo histórico, cuanto por profundizar en las críticas previas que Habermas y Wellmer han formulado contra dicha filosofía de la historia, y que constituyen por así decir el presupuesto de la posterior teoría de Habermas.

El agudo diagnóstico sobre la teoría de Marx formulado por Albrecht Wellmer en 1969 (Wellmer, 1979) resume la consideración general de gran parte de los herederos occidentales de la tradición crítica alemana, a saber, que las tesis emancipadoras del marxismo habían sido *vueltas del revés*. Aunque es sabido que esta deriva totalizadora supuso una perversión con respecto a las propias intenciones de Marx,¹ la intención de Wellmer es más bien la de mostrar que existen dentro del pensamiento marxiano ciertos elementos que, por así decir, abonaron una recepción objetivante. Entre estos elementos germinales encontramos en primer lugar una suerte de “componente residual metafísico” de la teoría, según el cual las predicciones de la revolución proletaria adquirirían el carácter de un objetivismo histórico-especulativo. En segundo lugar, la autocomprensión marxiana del materialismo histórico adolecería de cierto sesgo positivista.

En lo que sigue se pretende exponer en una forma sumaria las tesis centrales de la filosofía marxiana de la historia (1), para a continuación profundizar en el primero de los elementos mencionados a través de la crítica de Wellmer (2). En tercer lugar se abordará la crítica contra la autocomprensión positivista del materialismo histórico recurriendo a algunas tesis defendidas por Jürgen Habermas durante los años sesenta y setenta.²

¹ Ha sido habitual recurrir a los *Manuscritos* para reivindicar a un Marx humanista contrario a los postulados autoritarios y economicistas, tendentes a eliminar el papel de la libertad humana en el proceso emancipador.

² Me refiero fundamentalmente a *Teoría y Praxis, La lógica de las ciencias sociales, Ciencia y técnica como “ideología”, Conocimiento e Interés y La reconstrucción del materialismo histórico*.

1. En torno a la filosofía marxiana de la historia

Una posible estrategia metodológica para abordar la filosofía marxiana de la historia podría ser la de tratar de ubicarla dentro del sistema general del pensamiento de Marx. Esta tarea habría de diferenciar al menos los siguientes elementos: la crítica de la religión, inserta en el contexto de la disputa del joven Marx con Feuerbach y los jóvenes hegelianos; la crítica de la economía política, a la que Marx sólo llegó tras los profundos estudios de economía emprendidos a partir de 1843 –y por tanto a partir de su viaje a París–; la crítica del derecho privado burgués inserta dentro del esquema crítico- económico; y, por último, el marco general bajo el que Marx concibió sus propias tesis, a saber, la visión materialista de la historia o *materialismo histórico*.

Dado que en el momento de redactar su *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (Marx, 2013) –hacia 1943– Marx aún no había entrado en contacto con la Economía Política, la necesidad de la revolución no podía derivarla todavía, como sí haría posteriormente en su formulación acabada del materialismo histórico,³ de las contradicciones específicas del sistema productivo capitalista. En el marco del debate con los jóvenes hegelianos, y partiendo igualmente de la crítica de la religión, en este temprano momento Marx pretendió más bien articular una nueva noción de praxis alejada del idealismo hegeliano. Este distanciamiento pasaba por cuestionar el diagnóstico idealista del cumplimiento de la filosofía en un mundo ya reconciliado consigo mismo. Como prueba del fracaso de la filosofía, Marx encontró la existencia de un mundo gobernado por la injusticia –que en ese momento aparecía como la injusta distribución del trabajo socialmente producido. Tal y como acierta a observar Habermas, con este gesto Marx conservó sin embargo la propia dialéctica hegeliana:

Al espíritu objetivo de la filosofía hegeliana se le indica en la sociología marxiana que él, en tanto que el falaz espejismo de la reconciliación anticipada, sólo puede ser alcanzado por el camino de la negación determinada, y a partir de las contradicciones existentes de la sociedad establecida (Habermas, 2002: 236)

Siguiendo los pasos de una filosofía de la historia que arrancó con Vico y, pasando por Kant, encontró en Hegel su culminación, Marx entendió que sólo una dialéctica materialista podía ser capaz de hacer del propio hombre el sujeto de la historia.

En su lectura materialista el problema de la religión aparecía como resultado de una sociedad fácticamente contradictoria. Expresando la contradicción de un mundo dominado por la injusticia, y exponiendo la promesa de un más allá en que tal contradicción habría de ser eternamente eliminada, la religión hacía las veces de instrumento para la perpetuación del estado de cosas existente. Podemos decir que de

³ Esta formulación puede encontrarse particularmente nítida en el prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política*. Véase Marx, 1970, Prefacio

alguna forma la crítica de las ideologías, que sólo más tarde adquirió las conocidas formas de *crítica de la economía política, crítica del derecho privado burgués* o, ya en el siglo XX, *crítica de la razón instrumental*, tuvo su origen en la crítica de la religión; es decir, que «la crítica de la religión es el presupuesto de toda crítica» (Marx, 2013: 41).

Pero al exponer el carácter ideológico de la religión, el pensamiento de Marx había de avanzar necesariamente hacia un nuevo punto –si es que pretendía ir más allá del lugar al que había llegado Feuerbach–, a saber, hacia la crítica materialista del mundo político y económico en cuyo seno se daba la contradicción *de que la religión pretendía ser consuelo*. Tal y como se expresa Marx en la tesis cuarta sobre Feuerbach, el que la humanidad misma se enajene y construya «en las nubes» un reino trascendente y autónomo sólo podía comprenderse partiendo del «desgarramiento» de la propia realidad social. Por eso esta realidad social tenía que ser comprendida «en su contradicción», para luego «revolucionarla prácticamente eliminando [esta] contradicción» (Marx, 1970 a: 10). Este tránsito desde la crítica de la religión hasta la crítica de la sociedad quedó muy poéticamente expresado en las siguientes palabras: «la crítica de la religión es ya, por tanto, *implícitamente la crítica del valle de lágrimas, santificado* por la religión [...]. Tras la superación del *más allá de la verdad*, la *tarea de la historia* es [ahora] establecer la *verdad del más acá*» (Marx, 2013: 43 y 44). En este temprano momento de su pensamiento, al igual que en los *Manuscritos*, el humanismo de Marx era muy evidente:

La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el *hombre es el ser supremo para el hombre* y, por tanto, en el *imperativo categórico de acabar con todas las situaciones* que hacen del hombre un ser envilecido, esclavizado, abandonado, despreciable (Marx, 2013: 61).

Se entiende así el impulso fundamental del pensamiento de Marx, que como vemos nace con la crítica de la religión, como el impulso de una teoría que pretendía ser a la vez praxis, de una «realización de la filosofía» como cumplimiento práctico de los logros teóricos conseguidos sólo en el pensamiento. El motor de la crítica marxiana aparece como la eliminación real de la real contradicción experimentada por el hombre concreto. La crítica de la religión desembocaba en una *apropiación atea* de los contenidos universalistas expresados en su seno. Tal y como afirma Habermas describiendo el gesto de Marx, «es la idea del reino de Dios en la tierra en tanto que comunidad ética lo que debe encontrar ahora una encarnación profana, en la forma revolucionaria de la sociedad emancipada» (Habermas, 2006: 238).

Pero el análisis del breve texto que constituye la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* no incorpora en modo alguno el estudio específico de la contradicción material de la sociedad burguesa. Este estudio constituyó el núcleo de la crítica de la

economía política, y quedó expresado por vez primera sólo un año más tarde de la publicación de la *Introducción*.

En *La Sagrada Familia* (Marx, 1978), de 1845, y sobre todo en los *Manuscritos económico filosóficos* (Marx, 1984), que pese a ser redactados en 1844 no vieron la luz hasta 1933, las tesis sobre la emancipación del proletariado adquirieron la forma concreta de una reapropiación de su esencia enajenada –el producto del trabajo– mediante la abolición de la propiedad privada de los medios productivos. Marx localizó la contradicción real de la sociedad burguesa en la oposición entre propiedad –capital– y carencia de propiedad –trabajo. La toma de conciencia de la dramática consecuencia de este antagonismo, es decir, de la existencia empobrecida de una clase tan mayoritaria como específica de la sociedad burguesa –el proletariado–, había de ser el paso primero para la anhelada fusión marxiana entre teoría y praxis: «con la acción revolucionaria del proletariado Marx introduce de nuevo la praxis política en la misma teoría» (Habermas, 2002: 280). Dado que esta contradicción era inherente al propio sistema capitalista, había de impulsar ella misma hacia su propia disolución. Tal y como hemos dicho anteriormente, a esta formulación más detallada del éxito de la revolución, que significa el tránsito hacia la sociedad comunista, subyace una comprensión profundamente humanista: la sociedad socialista significa la reconciliación del hombre consigo mismo, la «superación positiva de la propiedad privada en cuanto autoextrañamiento del hombre», la «apropiación real de la esencia humana por y para el hombre», y por tanto el «retorno del hombre para sí mismo en tanto hombre social» (Marx, 1984: 143). Exponiendo ya los rasgos de lo que más tarde será una precisa dialéctica entre base económica y superestructura, y por tanto la visión materialista de la historia, Marx consiguió derivar la necesidad histórica de la emancipación de los propios movimientos económicos del trabajo enajenado y su reapropiación por parte del proletariado. Pero el paso previo a toda teoría, el lugar desde el cual había de originarse toda forma de crítica, era la necesidad de invertir «una absurdidad experimentada prácticamente» (Habermas, 2002: 213). Sólo a partir de este fenómeno adquiere sentido el análisis de Marx.

En esta comprensión materialista de la historia el concepto de trabajo refiere a una condición universal de la existencia humana a través de la cual el hombre se relaciona con la naturaleza para reproducir sus propias condiciones de existencia. El materialismo histórico colocó las fuerzas productivas, guiadas por un tipo de acción técnica o trabajo, como el elemento que determinaba las relaciones de los hombres entre sí, y en este sentido como el mecanismo por el cual evolucionaba históricamente la especie humana en su conjunto. Pero al hacerlo identificó el acto de autoproducción de la especie humana, es decir, el mecanismo

del progreso social, con el modelo del trabajo.⁴ Voy a exponer brevemente los dos momentos fundamentales de este planteamiento: los supuestos antropológicos en términos de trabajo, que se encuentran en los *Manuscritos*, y la comprensión del materialismo histórico en estos supuestos sustentada, que está expuesta en el Prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política*.

A juicio de Marx, el hombre es un ser tal, que su esencia sólo puede construirse socialmente en las relaciones mantenidas con otros hombres mediadas por la relación con la naturaleza; es decir, a través del proceso productivo. La esencia humana incumplida, esto es, el proyecto de una especie humana que todavía no se ha constituido a sí misma, la explica Marx recurriendo al hegeliano fenómeno del extrañamiento. En la sociedad capitalista, donde ya ha acontecido la necesaria división del trabajo y la consecuente multiplicación de los objetos producidos, la inmensa mayoría de los hombres queda enajenada de su propia fuerza esencial, es decir, del producto objetivado de su trabajo. Lo que habría de ser realización de sus fuerzas esenciales se convierte en desrealización del trabajador, en extrañamiento. El objeto que el obrero produce, su producto, «se enfrenta a él como un *ser extraño*, como un *poder independiente* del productor» (Marx, 1984: 105). Partiendo de este modelo, Marx define el cumplimiento de la esencia humana, la realización de la especie, como el proceso de reapropiación de las fuerzas esenciales enajenadas en el trabajo. El comunismo, en tanto «superación de la propiedad privada», que era a su vez enajenación de la fuerza esencial del hombre, se entiende en los *Manuscritos* en términos de un «devenir del humanismo práctico» (Marx, 1984: 201).

Bajo estos supuestos, y tras los profundos estudios de la economía clásica llevados a cabo por Marx en los años siguientes a la redacción de los *Manuscritos*, adquieren toda su significatividad las tesis del materialismo histórico. Produciendo socialmente su existencia, es decir, en el proceso material de producción, los hombres entablan determinadas relaciones de producción entre sí –relaciones de propiedad, de distribución de los productos, etc.–; estas relaciones están determinadas por el grado de desarrollo de las fuerzas productivas. Partiendo de esta dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción, Marx expone el núcleo de la concepción materialista de la historia, que queda resumido en el siguiente párrafo:

El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden formas sociales determinadas de conciencia. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina la

⁴ Esta tesis constituye el objeto principal de la crítica de Habermas, que analizaremos en el punto 3.

realidad; por el contrario, la realidad social es la que determina su conciencia (Marx, 1970: 38).

El concepto de revolución social queda definido bajo este esquema como el momento en que las fuerzas productivas de la sociedad, habiendo alcanzado un determinado estadio de desarrollo, entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, que pasan de ser «formas de desarrollo de las fuerzas productivas» a «trabas de estas fuerzas». La supresión de unas tales relaciones de producción en vistas a su adecuación con el nivel alcanzado de las fuerzas productivas, es decir, la revolución de la base económica, termina por «trastornar» toda la superestructura en ella fundamentada. Esta concepción de la historia como *sucesión necesaria* de formas nuevas de organización social se encuentra por lo demás formulada ya en los Manuscritos, donde Marx apunta, aunque sin explicarla en detalle, a la necesaria culminación de la historia en la sociedad comunista:

La propiedad territorial tenía que desarrollarse en cada una de estas dos formas para vivir en una y otra su necesaria decadencia, del mismo modo que la industria tenía que arruinarse en la forma del monopolio y en la forma de la competencia para aprender a crear en el hombre (Marx, 1984: 103).

Como es sabido, Marx vio en las relaciones de producción burguesas la «última forma antagónica del proceso de producción social». La apropiación privada de lo socialmente producido significa la producción y distribución de valores de uso bajo la ley del incremento de valores de cambio. La ilimitada capacidad de producción de la sociedad burguesa, es decir, el marco de la producción industrial, «crea las condiciones materiales para resolver este antagonismo». Por eso dice Marx que «con esta formación social termina, pues, la prehistoria de la sociedad humana» (Marx, 1970: 38).

Tal y como se expresa en el Prólogo inédito a la *Contribución*, en tanto modo productivo más desarrollado, la comprensión de las categorías que expresan la estructura de la sociedad burguesa había de posibilitar al mismo tiempo la comprensión de todas las formas de producción desaparecidas, «sobre cuyas ruinas y elementos se halla edificada, y cuyos vestigios, que aún no ha dejado atrás, lleva arrastrando» (Marx, 1970: 275). Esta autocomprensión crítica de la sociedad burguesa es lo que llamamos *crítica de la economía política*.

Dicho en una forma ciertamente precipitada, la crítica de la economía política pretendió traer a conciencia el antagonismo subyacente al proceso de producción social capitalista. Marx consideraba que hasta ese momento la economía política había ocultado esta enajenación del trabajador en su objeto, haciendo pasar por natural lo que no era sino el producto de un proceso histórico determinado. Esta ocultación, este carácter ideológico de la teoría económica clásica, se apoyaba en una determinada concepción del derecho, donde evidentemente la clave era la propiedad privada y la libertad para la venta de la fuerza de

trabajo. Oponiéndose al servilismo propio de la anterior sociedad feudal, el ideal de la Economía Política liberal fue la propiedad privada de todo productor con respecto al producto de su trabajo. Pero frente a éste su concepto, el análisis empírico de la realidad mostraba que el obrero sólo recibía del producto de su trabajo la parte más insignificante, a saber, «sólo aquélla necesaria para que él exista no como hombre, sino como obrero, para que perpetúe no la humanidad, sino la clase esclava de los obreros» (Marx, 1984: 57). La postulada armonía de la sociedad burguesa, que Smith había descrito identificando los intereses de la sociedad con los intereses privados del terrateniente, resultó ser bajo este análisis un concepto ideológico que alcanzaba a legitimar la esencia oculta tras el modo de producción capitalista, a saber, que «la miseria brota de la esencia del trabajo», que de extrañamiento de las propias fuerzas esenciales del trabajador el producto del trabajo se convierte en propiedad del no trabajador, que el crecimiento de la riqueza sólo puede hacerse a costa de la explotación progresiva del obrero-mercancía.

La sociedad, como aparece para los economistas, es la sociedad civil, en la que cada individuo es un conjunto de necesidades y sólo existe para el otro, como el otro sólo existe para él, en la medida en que se convierten en medio el uno para el otro (Marx, 1984: 169).

Marx asumió la tarea de mostrar que la praxis política revolucionaria, el tránsito hacia la sociedad socialista, había de ser un producto de la historia natural *en el mismo sentido* en que la configuración de la propia sociedad burguesa fue el resultado de la historia natural previa. Los sujetos oprimidos del siglo XIX, ilustrados por una teoría crítica empapada de intención práctica, habrían de aprovechar el nivel de desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas del sistema burgués para empuñar, *con voluntad y consciencia*, el timón de su propia historia. Tal y como se expresa Habermas, «la dialéctica histórica tiene que garantizar una evolución en la que, al final, la historia, en virtud de su naturalidad, se supere, sin embargo, en tanto que historia natural» (Habermas, 2002: 280).

De igual forma que el tránsito hacia la sociedad comunista exigía determinadas condiciones socio-históricas, a saber, las condiciones del modo de producción burgués – la llamada «posibilidad objetiva» previa a la praxis revolucionaria–, también el surgimiento de la propia sociedad burguesa requirió determinadas condiciones, que podemos resumir en la conversión de todo producto del trabajo en mercancía y en la existencia de un marco jurídico determinado que garantizara la propiedad privada. Tanto el análisis crítico de la forma mercancía como la crítica del derecho privado burgués fueron sistematizados por Marx en *El Capital* (Marx, 1975-79). En cualquier caso, no es tarea del presente punto analizar en detalle estas críticas, sino más bien contextualizar adecuadamente el marco de la filosofía marxiana de la historia. Baste pues con decir, antes de pasar a las críticas de Wellmer y Habermas, que a esa peculiar mercancía

generadora de plusvalor *en que consiste* la fuerza de trabajo le quedaba reservado un papel protagonista en el devenir histórico –devenir histórico cuyo motor, como es sabido, encontró Marx en la lucha de clases. Este papel es el de la realización de la historia con voluntad y consciencia. Es el papel de la revolución social.

1. La crítica de Wellmer al residuo metafísico del joven Marx

Albrecht Wellmer quiso demostrar que en los primeros textos de Marx, especialmente en la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, en los *Manuscritos* y en *La sagrada familia*, subyacía una especie de residuo metafísico u “objetivismo histórico-especulativo”. Si acierto a comprenderlo correctamente, con estas expresiones Wellmer quiere significar que en dichos textos, especialmente en el primero, Marx trató de deducir filosóficamente el papel revolucionario del proletariado, sirviéndose para ello de una «filosofía hegeliana empapada de contenido histórico real» (Wellmer, 1979: 61). En la lectura de Wellmer, Marx habría comprendido la *necesidad práctica* de revolucionar las condiciones de vida miserables del proletariado como si fuera una *necesidad teórica*, anticipando el resultado de lo que había de ser una lucha histórica al modo de una consecuencia necesaria de la lógica interna de la historia.

Como hemos indicado más arriba, cuando hacia 1843 redactó su *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Marx aún no había entrado en contacto con la Economía Política. En este sentido, la necesidad de la revolución no podía derivarla todavía, como sí haría posteriormente en su formulación acabada del materialismo histórico, de las contradicciones específicas del sistema productivo. En el marco del debate con los jóvenes hegelianos, y partiendo también de la crítica de la religión, Marx emprendió más bien la tarea de articular una nueva noción de praxis alejada del idealismo, y que nosotros hemos bosquejado previamente acudiendo a la crítica de la religión.

Entendido así el impulso fundamental del pensamiento de Marx, es decir, el impulso de una teoría que pretendía ser a la vez praxis, de una «realización de la filosofía» como cumplimiento práctico de los logros teóricos conseguidos sólo en el pensamiento; o dicho de otra forma, entendiendo que el motor de la crítica marxiana fue la eliminación real de la real contradicción experimentada por el hombre concreto, podemos ahora ubicar el papel específico que cumplía el proletariado, y sobre el cual la crítica de Wellmer adquiere su sentido. El proletariado, en tanto encarnaba en su propio cuerpo el sufrimiento de una realidad injusta, había de ser el agente específico de la praxis emancipadora. Frente a las revoluciones burguesas, cuyos efectos apenas se habían notado en Alemania, Marx reivindicaba así una revolución proletaria capaz de emancipar a toda la sociedad. Para que la liberación general del pueblo «coincidiera con la emancipación de una clase

específica de la sociedad burguesa», todos sus defectos tenían que concentrarse en un estamento particular, que había de valer como el «*crimen notorio* de toda la sociedad» (Marx, 2013: 68). Este desgarramiento de la sociedad en una única clase, que acontecía sólo con la industrialización, lo encontró Marx en la existencia miserable del obrero. Por eso pudo afirmar que «la filosofía no puede realizarse sin suprimir al proletariado; el proletariado no puede suprimirse sin realizar la filosofía» (Marx, 2013: 68).

Marx parecía derivar el resultado de lo que no era sino, dicho en sus propios términos, «el *imperativo categórico* de acabar con todas las situaciones que hacen del hombre un ser envilecido», de una lógica histórica objetiva, que por así decirlo estaría ya trazada y no podría fracasar. Esta anticipación especulativa encuentra por lo demás el ejemplo más evidente en *La sagrada familia*, donde Marx explica la función histórica del proletariado en unos términos muy similares a los empleados dos años antes en la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Dado que en el proletariado quedaba conjugada la forma de vida más inhumana de la sociedad burguesa, y dado que existía ya «la conciencia teórica de esa pérdida», el proletariado había de verse *necesariamente forzado* a su propia liberación.

No se trata aquí de lo que éste o aquel proletario o incluso el proletariado entero *imagine* momentáneamente que es su meta. Se trata de *lo que* el proletariado *es* y de lo que con arreglo a ese *ser* se verá forzado históricamente a hacer. Su meta y su acción histórica están trazadas palmariamente e irrevocablemente en su propia situación vital así como en toda la organización de la actual sociedad burguesa (Marx, 1978: 36 y 37).

La tesis de Wellmer es que esta confianza excesiva con que Marx pronostica el éxito de la revolución contradice otros elementos de la propia teoría. Si por un lado la crítica de la religión había puesto al hombre como único sujeto de la historia, por el otro se mantuvo la objetivista pretensión de conocer científicamente las metas de la historia, que estarían ya determinados, por así decir, *a espaldas* de los propios hombres. Sólo cuando la consumación del sentido de la historia mediante la emancipación del hombre *por el hombre* perdió de vista su carácter efectivamente humano, libre y, en este sentido, falible, surgió en la teoría de Marx el segundo elemento, que contradijo al primero, y en cuya realización han visto algunos autores el germen del terror estalinista. Este elemento es lo que Wellmer llama “residuo metafísico” u “objetivismo histórico-especulativo”.

Como sabemos, para el caso de los *Manuscritos* la emancipación del proletariado quedaba condicionada a la reapropiación de su esencia enajenada mediante la abolición de la propiedad privada de los medios productivos. Con este gesto Marx dejaba asentados ciertos supuestos antropológicos, que constituyen el objeto de la crítica de Habermas.

2. El reduccionismo positivista del materialismo histórico según Habermas

Igual que en el caso de Wellmer, la crítica de Habermas parte de la constatación de una contradicción entre dos momentos diferentes del pensamiento marxiano. Si en los análisis materiales más desarrollados –es decir, en la crítica de la economía política– el proceso de autoconstitución de la especie –el motor de la evolución social– quedaba vinculado tanto al progreso técnico de las fuerzas productivas como a la actividad crítico-práctica de los sujetos, el materialismo histórico terminó por interpretar positivístamente dicho proceso, comprendiéndose a sí mismo al modo de una ciencia natural.

En “Trabajo e interacción” (Habermas, 2009: 11-51) Habermas muestra cómo en la lectura materialista de Hegel que Marx realiza en los *Manuscritos* se prescinde del elemento de la interacción entre sujetos, que ya estaba presente en Hegel, y se reduce el proceso de autoconstitución de la especie al momento del trabajo. En el tercer manuscrito, enmarcado en la crítica a Hegel, Marx expresa como sigue su visión de la *Fenomenología*:

Lo grandioso de la *Fenomenología* hegeliana y de su resultado final (la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador) es, pues, en primer lugar, que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como supresión de esta enajenación; que capta la esencia del trabajo y concibe el hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su propio trabajo (Marx, 1984: 190).

Aunque Marx había logrado reformular con su dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción la relación hegeliana entre trabajo e interacción, no consiguió explicar la conexión existente entre ambas categorías, sino que más bien «redujo lo uno a lo otro, es decir, la acción comunicativa a la instrumental» (Habermas, 2009: 49). Si los acontecimientos “evolutivamente trascendentes” se localizaran únicamente en el campo del trabajo, entonces el propio proceso de emancipación social quedaría reducido al progreso material de las fuerzas productivas. El materialismo histórico sólo pudo mantener esta tesis al precio de una comprensión positivista de sí mismo.

Partiendo del contexto de filosofía materialista de la historia antes descrito, Habermas trató de demostrar que el materialismo histórico equivocaba su propia función:

«el saber que permite disponer de los procesos de la naturaleza se transforma, en el nivel de la autoconciencia de los sujetos sociales, en un saber que hace posible el control del proceso social de la vida» (Habermas, 1989: 56), y la emancipación del ser humano queda reducida a la culminación de las fuerzas productivas mediante su cientifización.

Pero igual que ocurría en el caso de Wellmer, Habermas quiso mostrar que esta autocomprensión positivista contradecía otros elementos esenciales del pensamiento de Marx. En la crítica de las ideologías, que sólo en Marx transitó desde la crítica de la religión hasta la crítica de la economía política, el despliegue de la historia precisaba

también de una praxis emancipadora no reductible a la acción técnico-instrumental. Aunque en sus estudios Marx entendió la historia de la especie apoyándose tanto en las categorías de actividad material –acción instrumental, trabajo– como en las categorías de la reflexión –práctica transformadora, superación crítica de las ideologías–, interpretó sin embargo su propio trabajo en un limitado esquema de una especie constituida sólo a través del trabajo (Habermas, 1989: 52).

Vamos a terminar recurriendo a algunos lugares en que efectivamente la crítica de la economía política contradujo la autocomprensión positivista del materialismo histórico. Habermas muestra cómo ya en los *Grundrisse* (Marx, 1978 a) Marx había cuestionado que el despliegue completo de las fuerzas productivas a través de su cientifización pudiera producir por sí mismo la liberación del sujeto con respecto al propio proceso productivo. En el plano de las investigaciones materiales, que es el plano de la crítica de las ideologías, Marx incluye también el concepto de interacción, y por tanto diferencia la acción instrumental de la comunicativa: así como la emanciparse social del «sometimiento exterior a la naturaleza» debía realizarse mediante la intensificación científico-técnica de la acción instrumental en los procesos de trabajo, su emancipación de la «coerción de la naturaleza interna» sólo podía acontecer mediante lo que Habermas llama una *sustitución* de las instituciones dominantes por una «organización de la interacción social que sólo esté vinculada a una comunicación libre de toda dominación» (Habermas, 1989: 62). La autoproducción de la especie debía contar, en definitiva, tanto con la actividad productiva como con la actividad crítica de la reflexión.

La crítica ideológica, la toma de consciencia crítica, desnaturalizadora, del carácter histórico de un determinado nivel de dominio, conseguía desvelar el carácter oculto de la economía política: que el modo productivo basado en el valor de cambio no era la forma natural de la producción social, sino un determinado modo productivo enmarcado en una determinada situación histórica. En dicha sociedad, que fue a su vez el producto de la disolución de formas anteriores de organización social (feudalismo), el poseedor de los medios productivos debía encontrar en el mercado a un sujeto que fuera a la vez libre jurídicamente para vender su fuerza de trabajo y materialmente libre de toda posesión a no ser esa misma fuerza de trabajo; es decir, debía encontrar al *obrero*. Desde este descubrimiento pudo Marx emitir su crítica ideológica del derecho privado burgués. La crítica de la economía política marxiana hizo así evidente que la emancipación social no podía depender en ningún caso de un tipo de acción exclusivamente técnica.

Conclusión

Partiendo de las críticas enunciadas en los puntos segundo y tercero, que en definitiva pueden reunirse en una crítica más global contra el mecanicismo del materialismo

histórico, las pretensiones de Wellmer y Habermas, ambos miembros destacados de la llamada segunda generación de la Escuela de Frankfurt, pasan por apropiarse del contenido de verdad de la teoría de Marx mediante su superación crítica. El ejercicio crítico ideológico inaugurado por Marx, que en términos generales no significa sino la contraposición de una realidad sufriente con su concepto a la luz de la posibilidad de eliminar tal sufrimiento, este ejercicio que pretende suprimir la falsa conciencia mediante un «proceso emancipador facilitado por la praxis comunicativa y por la reflexión» (Wellmer, 1979: 101), es la herencia marxiana en la Teoría Crítica de la sociedad. Este fenómeno constituye, a mi modo de ver, el punto de partida para comprender una teoría crítica de la sociedad que, preservando este legado, debe avanzar necesariamente hacia una configuración diferente de la teoría –si es que ha de permanecer fiel a la tradicional reivindicación frankfurtiana sobre la consideración de la realidad histórica de cada momento. Aunque no es éste el tema de nuestra comunicación, podemos terminar afirmando lo decisiva que resulta esta problemática para la conformación del posterior pensamiento de Jürgen Habermas, en particular, y de la ética discursiva en general.

En su particular reconstrucción del materialismo histórico, Habermas defiende que la racionalización de las fuerzas productivas ha de ir acompañada de una racionalización práctica dominada por la categoría de discurso racional. El tránsito desde Marx hasta Habermas aparece dibujado, tal y como señala Adela Cortina, como el tránsito desde «la utopía del trabajo» hasta la «utopía de la comunicación» (Cortina, 2008: 113). La teoría crítica de la sociedad habermasiana queda así asentada desde sus inicios sobre un criterio normativo que habrá de servir de base para toda su posterior propuesta. Este criterio no es otro que la organización democrática de la sociedad «sobre el fundamento exclusivo de una discusión libre de todo dominio» (Habermas, 1989: 66).

Bibliografía

- Cortina, A. (2008): *La Escuela de Fráncfort: crítica y utopía*, Madrid, Síntesis.
- Habermas, J. (1975): *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (1989): *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus.
- (1992): *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus. HABERMAS, J. (2002): *Teoría y Praxis*, Madrid, Taurus.
- (2006): *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós. HABERMAS, J. (2009): *Ciencia y técnica como “ideología”*, Madrid, Tecnos.
- Marx, K. (1970): *Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid, Alberto Corazón Editor.
- (1970 a): *Tesis sobre Feuerbach*, México, Grijalbo.
- (1975-79): *El capital. Crítica de la economía política*, Madrid, Siglo XXI.
- (1978a): *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política*, Barcelona, Crítica.
- (1984): *Manuscritos: Economía y Filosofía*, Madrid, Alianza.
- (2013): *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Valencia, Pre-

Textos.

Marx, K. y Engels, F. (1978): *La sagrada familia*, Barcelona, Crítica.

Wellmer, A. (1979): *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*, Barcelona, Ariel.

— (1990): “Comunicación y emancipación. Reflexiones sobre el “giro lingüístico” de la teoría crítica”, *Isegoría* 1, 15-48.

FILOSOFIA
I COMPORAMENT

El papel de los medios de comunicación en la ceguera moral andersiana: el caso de Internet

Virginia Ballesteros

Introducción

En 1956 veía la luz el primer volumen de *La obsolescencia del hombre*, cuyo subtítulo rezaba *Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*. En él, Günther Anders hacía una pormenorizada exposición del mal que aqueja a nuestra civilización: la *ceguera moral*. Anders, tras presenciar los horrores del nazismo y la destrucción de la bomba, queda sumido en un profundo pesimismo al constatar que la técnica se ha constituido en sujeto de la historia y que los hombres ya no tienen las riendas de su futuro: incapaces de representarse las consecuencias de sus producciones, continúan sus vidas como si nada hubiera pasado, como si todo estuviera bajo control, guiados por una fe incomprensible en el progreso. La aniquilación parece inminente y a nadie le importa. Este estado de cosas, descrito por el *filósofo del apocalipsis*, es lo que queda recogido en la *ceguera del apocalipsis* o *ceguera moral*. Más tarde, en el segundo volumen de su obra, su foco se ampliaría hacia otros ámbitos ante los cuales también nos hallamos ciegos: cuestiones como la proliferación de la energía nuclear, los dispositivos de espionaje gubernamental, etc.

En estos dos volúmenes, Anders rastrea histórica y filosóficamente las raíces de dicha ceguera moral. Se distinguen dos tipos: aquellas relativas a nuestro *ser-hombres*, intrínsecas a nuestra biología; y aquellas relativas a nuestro *ser-así*, históricas y, por tanto, contingentes. En el terreno de las primeras, las relativas a nuestra naturaleza, Anders sitúa lo que ha bautizado como *desnivel prometeico*. Este desnivel señala la desproporción existente entre nuestro desarrollo tecnológico y nuestras facultades representacionales y morales; o, dicho de otro modo, el desfase existente entre nuestra capacidad de producir artefactos y técnicas, nuestra capacidad de representarnos las consecuencias de nuestra producción y, en último lugar, nuestra capacidad de responsabilizarnos por ellas, de sentirlas. Antaño, el hombre

podía imaginar artefactos y técnicas que no eran posibles de materializar; hoy, tenemos la impresión de que no somos capaces de imaginar a dónde nos va a llevar el desarrollo tecnológico. Anders, haciendo uso del recurso de la exageración –que solía emplear para iluminar su discurso y conmover al lector– acude al sempiterno ejemplo de la bomba: somos capaces de construir bombas nucleares, pero no somos capaces de representarnos adecuadamente la destrucción masiva que generan y, mucho menos aún, de sentir el dolor por todas las muertes que causan. Cada facultad humana opera en una escala y en una magnitud particular; más allá de esos límites, la facultad no es operativa, no es sensible a las variaciones de magnitud: no hay diferencias entre sentir la muerte de 1.000 personas o de 2.000.

Hoy podemos planificar y, con ayuda de los medios de aniquilación producidos por nosotros, llevar a cabo la aniquilación de una gran ciudad. Pero imaginarnos ese efecto, concebirlo, sólo lo podemos hacer de manera muy deficiente. Y sin embargo, lo poco que podemos imaginar, la borrosa imagen de humo, sangre y escombros, es siempre demasiado grande si lo comparamos con el quantum mínimo de lo que somos capaces de sentir o de responsabilizarnos en la idea de la ciudad aniquilada (Anders, 2011a: 256).

Como hemos señalado, además del desnivel prometeico, hay otros elementos que nos vuelven ciegos moralmente. En este caso se trata de elementos contingentes, relativos a nuestra particular historia. Dado que nuestro espacio aquí es limitado, no entraremos a considerarlos en profundidad, sino que señalaremos lo necesario para contextualizar nuestra reflexión. En primer lugar, Anders se une a la tesis bien consensuada de que desde la Modernidad se ha generado un desplazamiento de la fe religiosa por la fe en el progreso; ahora bien, nuestro autor enfatiza que el desplazamiento trajo también consigo una *ocultación del fin*, esto es: la incapacidad de pensar en el fin del mundo, precisamente imposibilitado por la progresiva desaparición de la visión religiosa del mundo y también por la fe en el progreso, que todo lo puede. Por ello, esta ocultación del fin es una de las raíces históricas de la ceguera actual, de modo que el apocalipsis ha desaparecido de nuestro horizonte, sustituido por una historia siempre ascendente. En segundo lugar, también desde la Modernidad hemos ido experimentando una aceleración del tiempo, lo cual ha hecho que nuestro presente sea cada vez más estrecho, a la vez que dificulta cada vez más lo que podemos representarnos como futuro: ya no podemos mirar al pasado para anticipar lo que va a ocurrir. En tercer lugar, además, la división del trabajo ha llevado al hombre a lo que Anders denomina una *existencia medial*: vivimos en un mundo de medios en el que no alcanzamos a visualizar los fines de nuestras acciones o empresas. Nuestro modo de trabajar

es fundamentalmente la *co-laboración*, siempre con otros y sin tener un control último sobre el resultado final de nuestra producción. Anders argumenta que la división del trabajo ya no es sólo un modo de trabajar, sino que es nuestro modo de existir, sin preguntarnos por los fines de nuestras acciones, teniendo siempre una visión parcial de nuestra *praxis*. En cuarto lugar, debemos hablar también de cómo los medios de comunicación inciden en nuestra ceguera moral, en tanto que siempre nos presentan imágenes fragmentadas del mundo que funcionan como presente verdadero, ocultándonos éste y sustituyéndolo por un *fantasma*. Todo esto, en última instancia, nos deja con un sujeto fragmentado, *medial*, incapaz de tomar las riendas del futuro y con serias dificultades para acceder al presente verdadero, al mundo real.

Como ya indica el título de este trabajo, nos centraremos particularmente en el papel que los medios de masas tienen en nuestra ceguera. Consideramos que ello es de especial relevancia en tanto que desde que Anders escribiera su análisis ha habido una auténtica revolución en la comunicación con la aparición del medio digital. Nuestro propósito es, primer lugar, exponer las reflexiones andersianas en torno a los medios de comunicación tradicionales –la radio y la televisión–; y, en segundo lugar, actualizar dichas reflexiones para el caso del medio por excelencia actual: Internet. Así, nos preguntaremos cuál está siendo el impacto de la revolución digital en nuestras facultades representacionales y morales.

1. Un análisis andersiano actualizado sobre los medios de comunicación

El primer volumen de *La obsolescencia del hombre* recoge un ensayo titulado “El mundo como fantasma y matriz” dedicado enteramente a la radio y la televisión; particularmente, a las transformaciones que éstas han operado en el mundo y el hombre, siempre bajo ese enfoque entre lo cotidiano y lo metafísico tan característico del estilo andersiano. Además, el segundo volumen de dicha obra también recoge reflexiones al respecto. Aquí traeremos ambos a colación para caracterizar los *mass-media* tradicionales y preguntarnos por la vigencia de este análisis en nuestro mundo actual.

En primer lugar podemos señalar la mezcolanza existente entre información y entretenimiento, visible muy claramente en la televisión (y, por supuesto, también en Internet). Sobre el entretenimiento tiene Anders una negativa opinión: de entre todas las fuerzas, el entretenimiento es la que posee mayor poder de troquelado. Con su falta de seriedad consigue que bajemos las defensas y nos abramos completamente a él, de modo que aceptamos lo que se nos presenta sin oponer apenas resistencia. Así, esa mezcla entre entretenimiento e información conseguiría desarmarnos –al menos parcialmente– y

provocar que aceptemos de forma más acrítica la información que nos está siendo presentada.

En segundo lugar, no solamente es importante la actitud que adoptemos frente al contenido, sino también frente a la forma en que consumimos las emisiones radiotelevisivas. Mientras que una experiencia directa de los acontecimientos suele ser una experiencia colectiva, la experiencia mediada que tenemos de los productos radiotelevisivos es casi siempre individual. Así pues, la radio y la televisión no sólo nos condicionarían epistémicamente, sino también ontológicamente, en tanto que los medios nos conforman en masa fragmentada. Ahora, lo importante no es la experiencia comunitaria que tenemos del mundo, sino la experiencia individual que cada uno recibe en su casa, frente a su televisión. El hecho de tener que recluirnos en la intimidad de nuestro hogar –o incluso de nuestro teléfono móvil– para acceder a la experiencia nos conforma en masa fragmentada: “*en tiempos políticamente críticos nos apresuramos a meternos en casa para conocer, a través de los medios lo que ocurre “fuera”.*” (Anders, 2011a: 89).

A través de esta cita llegamos al siguiente punto a destacar sobre la naturaleza de los *mass-media*. Como decimos, para estar al tanto de lo que ocurre en el mundo exterior, tenemos que recluirnos individualmente en nuestra casa, a dejar que el mundo venga a nosotros. Ahora son los acontecimientos los que nos visitan y, en ese sentido, ya no estamos en el mundo. El mundo viene a nosotros, pero siempre como imagen, a modo de *fantasma*. Estos fantasmas nos son suministrados a domicilio como si se tratase de un servicio básico, esto es, el gas, el agua, la electricidad..

Las múltiples apariciones simultáneas del acontecimiento lo convierten en un producto seriado, el cual se convierte a su vez en mercancía en tanto que es consumido por todos nosotros. Así pues, la característica más importante del acontecimiento no es ya su unicidad, sino el hecho de que es susceptible de reproducción infinita: ya no hay diferencia entre ser y aparecer. Podría decirse que Anders está haciendo en el terreno metafísico el descubrimiento que Walter Benjamin ya hizo en el terreno de la obra de arte: si bien la obra de arte siempre fue susceptible de reproducción –y, en cierto sentido, el acontecimiento también–, lo cierto es que la época de la reproductibilidad técnica de la imagen es también la época de la *Tercera Revolución Industrial*, donde la reproducción del acontecimiento penetra en éste de tal modo que *el original* se convierte en mera *matriz de reproducción*. Salta a la vista que la reflexión andersiana goza de una vigencia máxima, puesto que hoy en día el acontecimiento –todo acontecer, incluso el más cotidiano– está atravesado completamente por la reproductibilidad, *despojado de su aquí y ahora*.

Además, usualmente el espectador no tiene la posibilidad de acceder al acontecimiento originario; es el acontecimiento el que viene a él, con la estética bajo la cual fue concebido: determinado encuadre, determinada lente, determinados cortes... Y, por supuesto, todo lo que no es susceptible de reproducción no aparece jamás en el hogar del espectador; de modo que, nuevamente, la realidad no sólo es un producto, sino que las piezas que lo conforman son aquellas que han sido previamente seleccionadas en el diseño del acontecimiento original y suministrado. A pesar de todo ello, lo suministrado se presenta a menudo como lo inmediato: primero, por aparecer como lo cercano; segundo, por presentarse como *verdadero presente*. El hecho de que los acontecimientos más singulares nos visiten en casa crea una extraña sensación de familiaridad con aquello que, de hecho, es extraordinario. Las categorías en las que se mueve la televisión –y la radio– son siempre las de proximidad y, en ese sentido, son categorías también de banalización, pues tanto lo cercano como lo lejano aparecen en un mismo nivel en un flujo mediático infinito e incesante. De nuevo podemos decir que esta reflexión es, incluso, más vigente en nuestros días. Así mismo, en muchas ocasiones las imágenes que vemos son simultáneas a la realidad. Este hecho implica que la televisión –también la radio y, por supuesto, Internet– no está funcionando como una ilustración, como una representación, sino más bien como lo haría un telescopio, acercándonos a una realidad que es presente. Las emisiones se caracterizarían, pues, por presentar lo simultáneo para que funcione como verdadero presente. Por supuesto, aquí se abre una problemática epistemológica, pues ¿cómo podríamos acceder al verdadero presente? Si queremos tener una experiencia directa sólo podemos desplazarnos al lugar del acontecimiento, frecuentemente fuera de nuestro alcance. Y, aun así, el esfuerzo epistémico que tendríamos que llevar a cabo es enorme pues, como ya hemos señalado anteriormente, otros elementos de nuestro *ser-así* nos dificultan enormemente la representación correcta y la respuesta adecuada, proporcionada, sentiente y moralmente.

Nuestra tragedia no se circunscribe únicamente a la los *mass-media*, sino que es que el mundo entero se ha convertido en imagen. “Antes hubo *imágenes en el mundo*; hoy, lo que hay es *el mundo en imagen* o, más exactamente, el mundo *como* imágenes, que sin parar atrapa y colma la mirada y encubre el mundo” (Anders, 2011b: 251). La imagen es la categoría principal de nuestras vidas y esto tiene serios efectos. En primer lugar, la imagen nos despoja de la experiencia y nos impide tomar una postura al respecto. Ya no tenemos una visión sensible directa; el *mundo* ya no es tal, sino que ahora se ha convertido en un objeto de consumo a menudo suministrado a domicilio. En segundo lugar, se nos dificulta también de la posibilidad de distinguir entre realidad y apariencia: el mundo se convierte en

representación. En tercer lugar, imitamos lo que vemos y conformamos nuestro mundo de acuerdo al que se nos presenta.

Todo ello –según el análisis de Anders– nos convierte en “pasivos”: el espectáculo discurre sin pausa y somos nosotros quienes nos dejamos arrastrar por él. “Dicho de otra manera: *la relación del hombre [con el mundo] se hace girar hacia la unilateralidad*” (Anders, 2011b: 253). Aquí no podemos pasar por alto el hecho de que forma parte de la naturaleza de Internet precisamente romper con esa relación de unilateralidad. Internet es un medio bidireccional: el usuario no sólo es consumidor, sino que también puede ser productor de contenido o interactuar con el ya creado. Ciertamente, algunas de las imposiciones a las que nos abocaban la televisión y la radio se han visto superadas con Internet. Ahora bien, aunque con Internet seamos nosotros quienes *llamamos* a los acontecimientos, éstos siguen siendo suministrados a nuestros dispositivos. La diferencia radica en que mientras que en la radio y en la televisión sólo podemos seguir un flujo, *el* flujo de lo mediático, en Internet podemos *navegar* por distintas corrientes. En ese punto, al menos, parecería surgir un elemento que pudiera tener consecuencias positivas en la reducción de nuestra ceguera moral, al permitir al hombre oponer resistencia frente al flujo mediático.

2. La ceguera moral frente a Internet

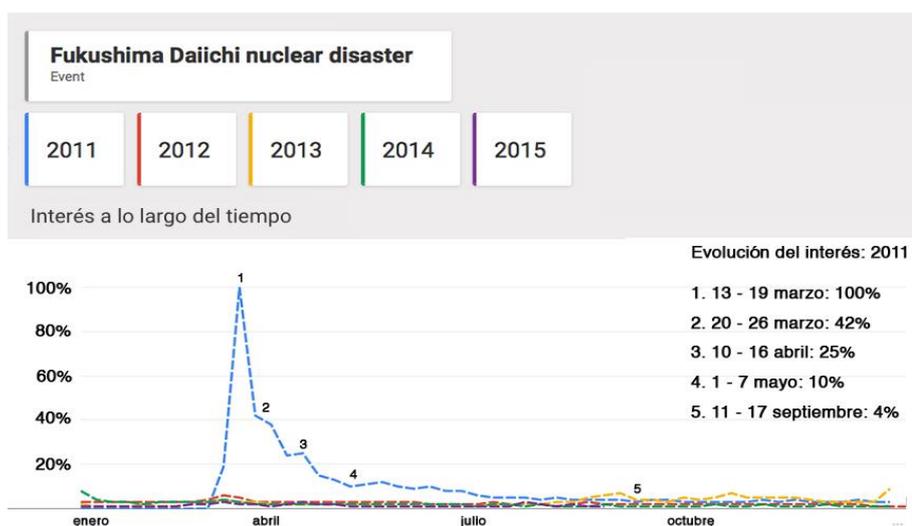
Estamos acostumbrados a vivir en un flujo constante de acontecimientos cuyo periodo de vigencia va, aproximadamente, desde una semana a –con suerte– un mes. Las catástrofes o escándalos que sacuden la opinión pública se suceden incesantemente unas a otras. Aparecen, forman parte de nuestro estrecho presente y rápidamente pasan al olvido. Esta fugacidad de la actualidad nos impide profundizar en cuestión alguna y, además, marca el periodo en que los problemas nos importan.

En principio, al ser Internet un medio no unidireccional, se abre la posibilidad de que el individuo no se deje arrastrar por el flujo mediático constante, ya que al tener acceso a una cantidad ingente de información sobre incontables temáticas, puede mantener o deslizar su foco de atención hacia donde desee. Podría pensarse que, debido a esa bidireccionalidad propia del medio digital, la ventana de actualidad se vería ampliada, al posibilitar al usuario oponer resistencia al flujo, pero lo cierto es que podemos poner en duda esto, pues encontramos ciertos datos que sugieren todo lo contrario. A continuación presentaremos una serie de gráficos que muestran el interés a lo largo del tiempo de distintos eventos de gran trascendencia. Para ello, nos hemos servido de una herramienta que Google pone a

disposición del público: Google Trends.¹ Los datos a los que podemos acceder muestran el interés que un tema genera en los usuarios de este buscador. Nuestra intención aquí no es la de hacer un estudio sociológico en profundidad sobre la opinión pública, sino más bien rastrear las variaciones de interés que suscitan asuntos de gran relevancia, dentro del medio digital.

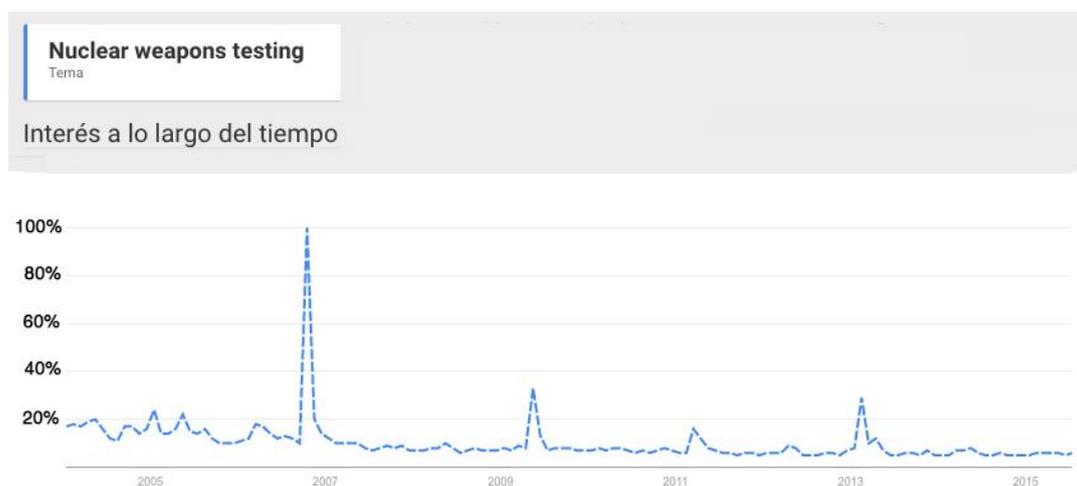
Comencemos primero por el problema nuclear. Pensemos, por ejemplo, en el gravísimo accidente de Fukushima. Todos recordamos que la cobertura mediática fue excepcional y, de repente, esa región japonesa que prácticamente para todos era desconocida pasó a sernos muy familiar, pasó a formar parte de nuestro presente. Ahora bien, una vez que los medios tradicionales dejaron de prestar atención al suceso, la situación en Fukushima estaba lejos de solucionarse y, aun así, dejamos de darle importancia.

El gráfico abajo mostrado presenta la evolución del interés registrado por Google. Para interpretar correctamente los datos, hemos de saber cómo se mide la variación de interés. El punto que vemos marcado con (1), representa el nivel máximo de búsquedas de información sobre el evento, al cual se le asigna un 100%. A partir de ahí, el resto de porcentajes que vemos muestran la variación respecto a ese momento máximo. Imaginemos, por ejemplo, que un millón de búsquedas en torno a un tema en particular ha sido la cifra máxima registrada en un solo día. A ese día le corresponderá entonces el 100% de interés respecto al tema. Otro día en el que sólo se hayan registrado cien mil búsquedas será entendido como con un interés relativo del 10%.



1 Fuente de datos: Tendencias de búsqueda de Google (www.google.com/trends).

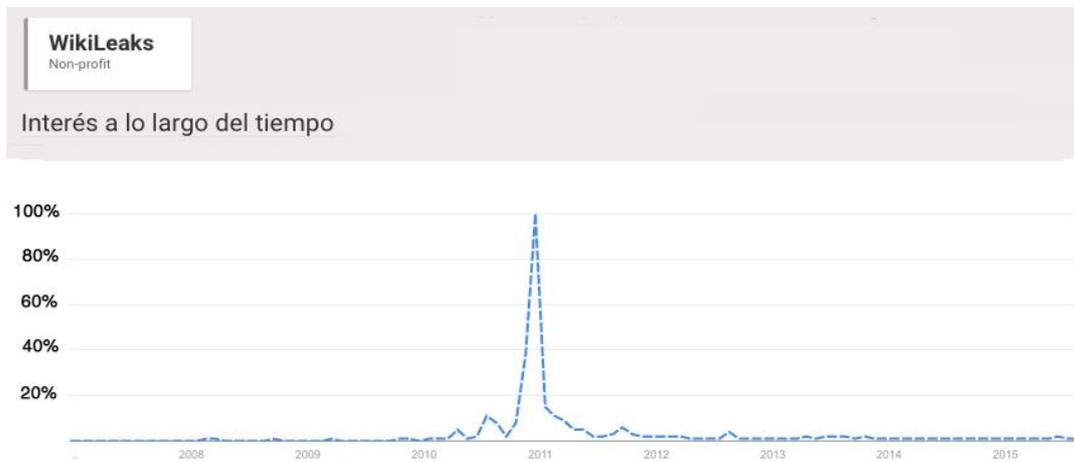
En la semana del 13 al 19 de marzo de 2011 se alcanzó –lógicamente, considerando que el accidente tuvo lugar el 11 de marzo– el mayor nivel de interés respecto a este desastre nuclear. Tan sólo una semana después, el interés ya había caído hasta un 42% (lo cual implica, insistimos, que se realizaron menos de la mitad de búsquedas que la semana anterior). En un mes, llegamos hasta el 25%; en dos, al 10% y en medio año, a un prácticamente despreciable 4%. El resto de líneas discontinuas que observamos son relativas a los años 2012, 2013, 2014 y 2015. Como vemos, el interés que despierta esta catástrofe es ínfimo. Curiosamente, observamos un ligero pico en marzo en los años posteriores, probablemente debido a la aparición de noticias que conmemoran tan funesto aniversario. El punto que queremos poner de relieve con esto es que, a pesar de disponer de un medio que pudiera invertir la lógica de suministro del presente a nuestros hogares, lo cierto es que seguimos dejando que los acontecimientos vengan a nosotros de la misma manera que con los medios de masas tradicionales. Veamos algunos ejemplos más:



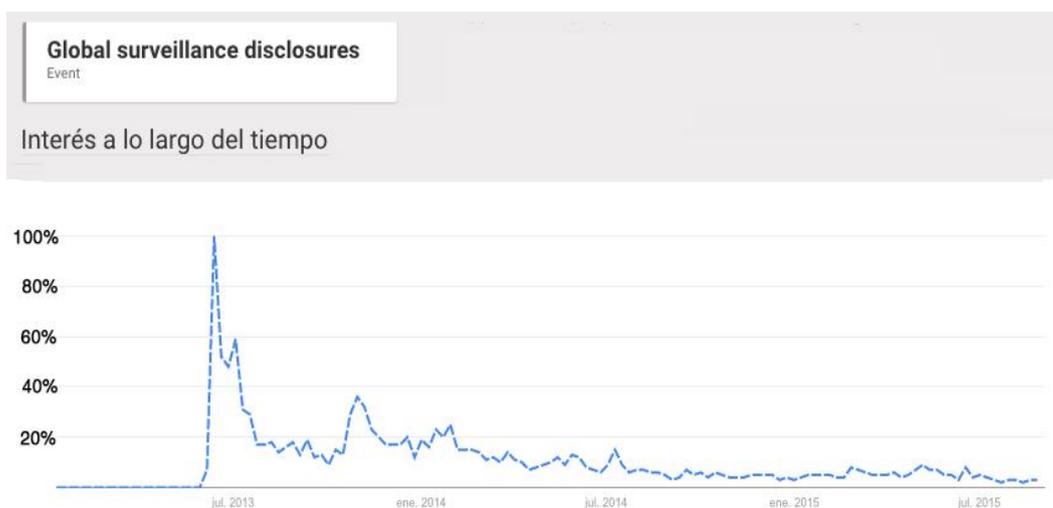
En este gráfico observamos el interés que suscita el tema de los experimentos con armamento nuclear. El pico que observamos cerca de 2007 coincide con la crisis diplomática por las pruebas de armamento nuclear en Irán. Nuevamente, vemos que una vez superada la crisis el interés cae hasta ser casi inexistente, con algunos picos que responden igualmente a eventos puntuales.

Saliendo de la temática en torno a lo nuclear, hay otros acontecimientos de gran relevancia que han sacudido igualmente la opinión pública y que, si bien no amenazan con la aniquilación de la humanidad, sí que suponen serios problemas. Por ejemplo, todo lo relativo a las filtraciones realizadas por Wikileaks. Lo grave respecto a este tema no son

solamente las filtraciones en sí mismas, sino la respuesta política que tuvieron, en forma de persecución a Assange, incluyendo denuncias por acoso sexual de dudosa veracidad.



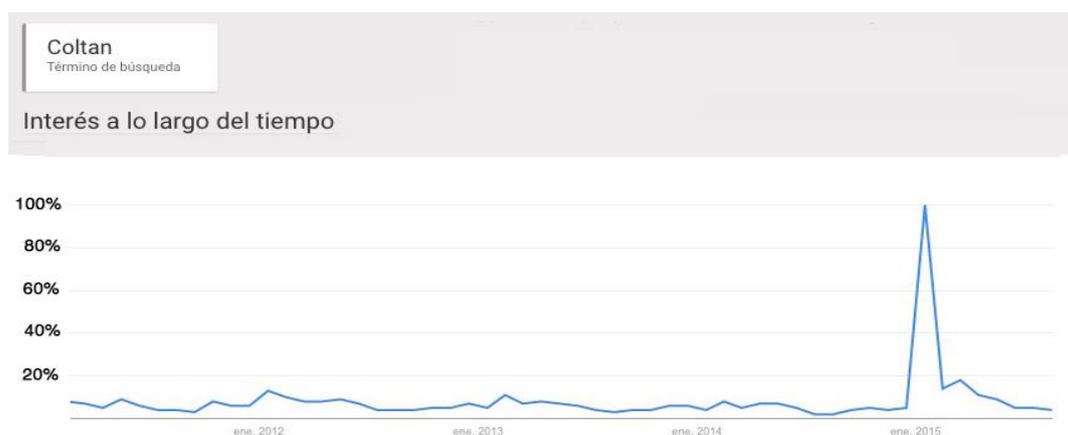
Una vez más, el pico es desencadenado por una noticia, la detención de Julian Assange, cuando lo cierto es que la primera filtración de Wikileaks se produce a finales de 2006. Hasta aquí podríamos pensar que Anders tenía mucha razón al pensar que cuando no podemos hacer nada respecto a una problemática, pronto deja de importarnos. Veamos ahora, pues, un par de gráficas en torno a cuestiones sobre las que sí que podríamos hacer algo. La primera de ellas muestra el interés respecto a los programas de espionaje gubernamental que fueron expuestos a la luz pública por Edward Snowden:



El patrón se repite, a pesar de que la situación de espionaje a escala global por parte de

distintos gobiernos –fundamentalmente de EEUU– es algo que se produce día a día. La importancia que le damos a la cuestión va cayendo dramáticamente, a pesar de que aquí sí que podríamos tomar medidas para cuidar nuestra privacidad y defenderla individualmente,² además de colectivamente, claro está. El tema de la privacidad ya es abordado por Anders en su segundo volumen de *La obsolescencia del hombre*, donde afirma que “*en cuanto se utilizan con naturalidad aparatos para interceptar, ya se ha creado la premisa principal del totalitarismo y, con ésta, el totalitarismo mismo*” (Anders, 2011b: 224). Al existir la posibilidad de que otros se encuentren en el mismo lugar que uno mediante los aparatos de espionaje –y más aún sin conocer nosotros su presencia– Anders considera que ya hemos perdido la última y más formal de nuestras libertades. Más grave es la cuestión hoy en día, puesto que ya no es necesaria ni siquiera la instalación de esos aparatos por parte del estado –como podrían ser micrófonos para realizar escuchas– sino que en los mismos aparatos que empleamos para trabajar o para entretenernos ya se hallan los dispositivos de espionaje. En nuestros *smartphones* llevamos micrófonos, cámaras, GPS y una enorme cantidad de información personal; y no hablemos del uso que hacemos de las redes sociales... Sabemos que todo esto puede ser empleado para espiarnos –y, a la luz de lo filtrado por Snowden, sabemos que, de hecho, se usa–; y aun así, no nos importa. Cobijados bajo la masa, consideramos que individualmente no somos lo suficientemente importantes como para que alguien nos espíe *a nosotros* personalmente, pero no somos conscientes de que tan importantes como los datos a nivel individual son los datos masivos: conocer tendencias sobre cómo se mueve *la masa* es de vital importancia para su manejo. Además, habiendo depositado la fe en nuestros estados democráticos, consideramos que esos datos no se usarán indebidamente; pero ni siquiera nos planteamos la posibilidad de que un futuro gobierno no tan democrático pudiera usar toda la información almacenada para obtener perfiles individuales y perseguir a aquellos que supusieran una amenaza para el régimen. Por último, veamos una gráfica que muestra el interés que se registró en España en torno al coltán entre 2012 y 2015:

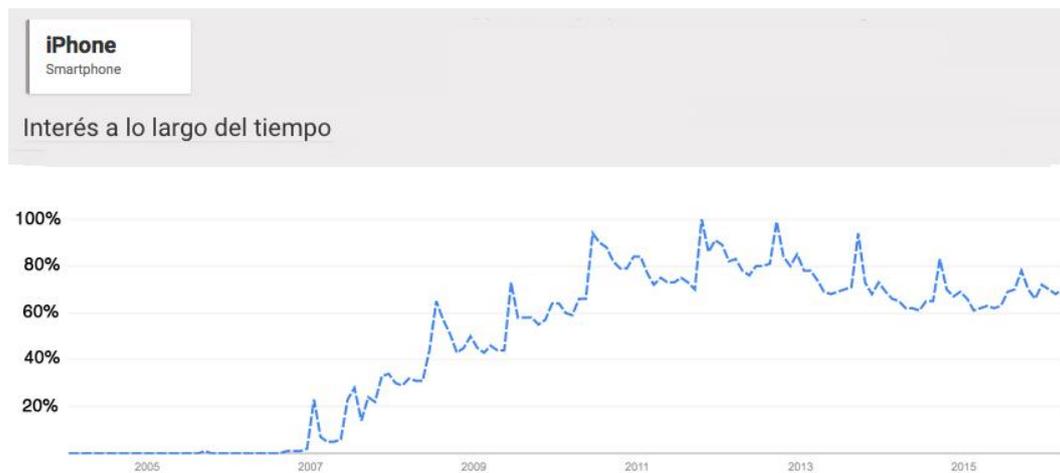
2 Por ejemplo, empleando menos las tarjetas de crédito o débito, usando software libre, abandonando el uso de proveedores de correo electrónico cuyos servidores estén en EEUU (como Google o Hotmail), etc.



¿Qué fue lo que ocurrió en España a principios de enero de 2015 para que, de repente, se registrara ese pico de interés por dicho mineral? La respuesta es que el 13 de enero se emitió en televisión un documental que narraba las miserables condiciones en las que este mineral –presente en todos nuestros *smartphones* y en gran cantidad de otros aparatos digitales– es extraído en El Congo, que posee el 80% de las reservas mundiales y está en continuo conflicto por el control del mineral. ¿Qué podríamos hacer aquí al respecto? Aunque no es posible que individualmente acabemos con la extracción ilegal de coltán, esto no nos exime de nuestra parte de responsabilidad como consumidores: es nuestra obligación moral no seguir alimentando la demanda de productos que han propiciado guerras que han costado la vida a más de cinco millones de personas.

Si bien es cierto que Internet ha sido un medio decisivo para organizar algunas luchas – podemos pensar en las primaveras árabes o en el 15-M español, por mencionar dos ejemplos– no parece ser un medio especialmente efectivo por sí mismo para interrumpir el flujo constante. De igual modo, aunque parezca (como también parece con la televisión) que nos acerca a lugares lejanos, lo cierto es que seguimos casi tan desconectados de ellos representacional y emocionalmente como lo estábamos antes.

Para finalizar, podemos mostrar un último gráfico donde veamos un tema cuyo interés no muestra demasiadas fluctuaciones en el tiempo, sino que consigue mantenerse:



Conclusiones

Tener conocimiento de un objeto –situación, problema...– es necesario para que éste se convierta en objeto moral; no obstante, no es suficiente. Para que algo se convierta en objeto moral, no solamente hemos de conocerlo, sino que hace falta algo más, eso que Anders considera el *importar*. La medialidad, como ya hemos señalado más arriba, supone un gran reto epistemológico y, a la vez, moral: si no podemos conocer –ni, por supuesto, participar– en los fines de una empresa, la tarea de representarnos correctamente nuestros objetos morales se torna imposible.

A pesar de que el acceso al conocimiento que tenemos hoy en día es el mayor jamás visto en la historia de la humanidad, éste no nos sirve para poder predecir qué ocurrirá en un futuro próximo, y mejor no hablemos del lejano. Resulta paradójico que el momento en que la humanidad tiene el mayor conocimiento sea también el de mayor ceguera. Pero no solamente estamos ciegos ante el futuro, sino que estamos ciegos ante nuestro propio presente real, vivido siempre a través de imágenes que se suceden incesantemente, sin que nos detengamos el tiempo suficiente como para dejar que nos apelen, que nos importen; y con enormes dificultades para representarnos las consecuencias de nuestros actos, técnicas y artefactos.

La problemática epistémica se despliega en diversos ámbitos en relación a la moral. Como decimos, con frecuencia conocer algo no es suficiente para que constituya un objeto moral. Por ejemplo, en muchos casos conocemos las condiciones bajo las cuales se han producido ciertos bienes, pero aún así no nos sentimos responsables en absoluto por la

explotación humana y ambiental que ello conlleva: nuestro sentimiento de responsabilidad queda diluido bajo la cómoda pertenencia a la masa; nos decimos que tan sólo somos un eslabón más, uno entre tantos, y rehusamos aceptar nuestra parte de responsabilidad. Y eso si el asunto llega a importarnos lo suficiente como para reflexionar sobre ello.

Bibliografía

Anders, G. (2011a): *La obsolescencia del hombre. (Vol. I). Sobre el alma en época de la segunda revolución industrial*, Valencia, Pre-Textos.

Anders, G. (2011b): *La obsolescencia del hombre. (Vol. II). Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial*, Valencia, Pre-Textos.

Tendencias de búsqueda de Google. Recuperado de <http://www.google.com/trends>

Sobre els problemes humans actuals i les seues solucions: la violència

Ismael Vallès i Sanchis¹

Tampoc l' hora foscant del capitalisme
ha d'iniciar indefugiblement la nit de la humanitat
Max Horkheimer (1931): Hora foscant²

Introducció

Aquest assaig pretén establir quins són els problemes humans cabdals i analitzar el problema de la violència, un dels problemes principals de la societat humana. Em propose amb això bastir unes reflexions que siguin a l'ensens anàlisi de la realitat humana actual i proposta de resolució dels seus principals problemes. Copsar els problemes i proposar solucions implica transitar per una gran quantitat de disciplines de les ciències socials i naturals. La filosofia política, l'economia, la política, el dret, la geografia, la sociologia, la història i el periodisme. Són disciplines de les quals prenc els coneixements necessaris per a la doble empresa de comprendre el món i ajudar a millorar-lo.

Entendre la societat humana actual és una tasca difícil. El conjunt de ciències socials que l'estudien donen visions parcials, sovint contradictòries, de manera que el resultat final que hom pot assolir és un mosaic caòtic. habitualment diem que no entenem la societat i en realitat el que és incompreensible és que tinguem una societat amb situacions tan dispars entre si i amb un quadre tan negatiu pel que fa a milions d'éssers humans i per tant per al conjunt de la humanitat.

Em propose intentar entendre-la i fins i tot proposar solucions. El punt de partida és la constatació de la persistència de problemes del grup humà tal i com està organitzat i del planeta on se situa, cada vegada més estressat i degradat per l'actuació humana. Aquesta extensa i intensa realitat és la que m'interessa, lluny de l'especialització i de l'estudi dels casos particulars, car són les greus mancances presents i no altres les que es consideren cabdals en aquesta anàlisi.

Per a intentar avançar en aquesta empresa és fonamental establir quins són els

principals problemes i quines podrien ser les seues solucions, per a, a partir d'aquest esquema bàsic bastir una explicació sòlida, plausible i comprovable dels problemes existents. Proposar eixides creïbles i possibles per a una humanitat atribolada i per a una natura en estat de creixent empobriment. Comence per les hipòtesis dobles: problemes-solucions per a intentar resoldre'ls a partir de la bibliografia existent. Cerque les aportacions fetes al respecte que em semblen més correctes i, amb les meues pròpies apreciacions, intente que un i altre apartat siguin científicament sòlids. Tanmateix al capdavant l'elecció d'anàlisis i de propostes existents i l'aportació de les pròpies li confegeixen necessàriament al meu escrit una indubtable subjectivitat.

1. Identificació dels principals problemes

Taula 1. Principals problemes i propostes inicials de solucions

1a Guerra i violència	2a Desigualtat: fam, pobresa, explotació, injustícia, falta d'educació, malalties...	3a Incorrecta relació grup humà- medi ambient
1b La política com a eina de solució. Els drets humans i el seu respecte	2b Justícia social, desenvolupament econòmic, processos igualitaris, educació, sanitat, protecció social	3b Protecció del medi ambient i Recuperació

Aquesta trilogia, relacionada entre sí, forma un tot. Els humans actuals —com els d'èpoques passades— ens matem entre sí, patim fam fins l'inanició i depredem i modifiquem la natura de manera creixentment intolerable per al seu equilibri.

Els comportaments més greus de l'espècie humana en iniciar el tercer mil·lenni de l'era comuna, continuen essent la violència, la injustícia i la misèria que afecten a la societat; i les agressions a la resta de la natura de la qual formem part.

Aquest comportament, per la seua llarga durada, que es perd en els orígens de l'espècie, podem dir que és estructural i en la mesura que no hem aconseguit encara eradicar-lo hem de pensar que està profundament arrelat en els humans. Afecta d'una manera més directa a unes societats que a d'altres, a unes èpoques més que a d'altres; hi ha societats més pacífiques i més justes que d'altres, unes castiguen més el medi ambient, però totes les societats i a totes les èpoques hi participen.³

Aquestes manifestacions ens han acompanyat al llarg de la nostra ocupació del Planeta i a hores d'ara, pel que fa a la violència, són tan greus com en el passat. Per bé que

l'acabament de la confrontació dels blocs capitalista i comunista —degut a l'esfondrament del darrer— i la inexistència d'una guerra generalitzada, com les dues hagudes en el segle passat, fa que els efectes de la violència armada en forma de guerra semblen relativament controlats, la realitat ens mostra que aquest problema és encara massa general, com ens ho recorda per exemple la guerra de Síria, i els conflictes inacabables a Iraq i al Pròxim Orient, entre altres.

En canvi, les agressions de la societat humana en relació amb la natura són ara pitjor que mai (una altra vegada exceptuats els conflictes bèl·lics del segle XX), com ho mostra la galopant contaminació general que hem generat.

A banda de l'activitat econòmica, principal factor contaminant, cal recordar que els conflictes bèl·lics vigents, com els passats, a més d'incidir sobre els humans han destrossat i destrossen també de manera notable la natura. Les guerres apareixen així com el comportament humà puntual que més destrossa la societat i la natura conjuntament considerats.

Pot l'espècie humana modificar el seu comportament i eliminar aquests problemes? Podem eliminar la violència, començant per la guerra, la injustícia, la fam i les agressions al medi ambient? O a la vista de la trajectòria històrica hem de concloure que aquests genets de l'apocalipsi que generem els humans ens acompanyaran per sempre? Com podem acceptar com a normals i inevitables aquests flagells?

La resposta a aquesta darrera pregunta ens porta a comprovar l'existència d'una enorme dissimetria entre la capacitat tècnica demostrada pels humans que ens ha permès grans conquestes i l'endarreriment en la resolució de problemes socials que romanen encara irresolts. Segurament, la preferència per desenvolupar les ciències aplicades per la tecnologia en detriment de les ciències socials i les humanitats, explica en part la dissimetria de resultats i reforça la permanència dels problemes suara establerts. Sembla menys problemàtic, des del punt de vista de la societat, investigar en ciències pures i aplicades que en les socials, i, a més a més, els resultats assolits potser són més espectaculars en aquelles que en aquestes. Cada vegada la distància entre les dues branques del saber humà és major. Tanmateix, però, cal reconèixer que algunes ciències socials han avançat en les últimes dècades en la teoria i en la seua aplicació pràctica com és el cas del dret internacional o la preocupació a relacionar el medi ambient i la societat.⁴ En aquest escrit m'ocupe del primer punt, el de la guerra i la violència.

2. Guerra i violència

La violència, en totes les seues manifestacions, des de les guerres d'extermini massiu com les hagudes en el segle XX a l'agressió entre xiquets a l'hora de la pausa escolar, passant per la delinqüència social i la violència domèstica és sens dubte el pitjor dels problemes humans, car les seues conseqüències són, en cas de mort, irreparables i perquè suposa una determinació de resoldre els problemes de manera greu sense respectar els altres.

Algunes imatges elaborades per la cultura humana ens poden ajudar a entendre aquest greu problema.



Figura 1. Guerrers a la cultura dels caçadors de la Valltorta. Pintura de la Cova del Civil

La disputa per l'aigua entre grups d'homínids que vam veure a la pel·lícula de S. Kubrick *2001 una odissea de l'espai* introdueix l'agressió violenta de manera plausible, però no menys qüestionable. Les imatges dels atemptats sagnants a Nova York, Madrid, Oslo, l'Iraq, Palestina, París o Brussel·les, en aquest cas estrictament reals, tanquen, per ara, la sèrie inacabable de violències i mostren la persistència d'aquest fenomen en el temps i la seua extensa realitat en l'espai.

Máximo, en un dibuix publicat a la premsa, denuncia la violència humana, sempre present. La seua llista dels comportaments violents (genocidis, guerres, atemptats, massacres, assassinats selectius, crims, tortures...) és exhaustiva i com constata el dibuixant humorista, la violència és un fet vigent i consubstancial al gènere humà. El missatge filosòfic del dibuix sembla clar: humans i violència van de la mà i a l'autor, per això, no li agrada pertànyer a un col·lectiu que després d'una llarga evolució no ha estat capaç d'eradicar un tal comportament.



Figura 2. La violència i els humans segons Máximo, publicat a el País 22.02.07

Martí Domínguez (2006) en l'Editorial de la revista *Mètode* dedicat a la violència incorpora l'afirmació de Jules i Edmond Goncourt de 1851: "Sorprèn que encara a hores d'ara la guerra siga una forma de solucionar les coses".⁵ Aquesta afirmació dels Goncourt queda actualitzada i eixamplada per Martí Domínguez en situar el fenomen en la societat actual i en parlar de la guerra com a estratègia:

Una història de la violència. En efecte la Història humana és, en molts aspectes, un llarg relat d'agressió. Sobta que en plena era tecnològica i de la informació la guerra siga encara no sols una forma de solucionar les coses, sinó una estratègia ben efectiva. Pensem en Afganistan, en l'Iraq, en els Balcans, en Gaza i Cisjordània... l'agressió humana és present constantment en el nostre comportament, i no sols en els grans conflictes bèl·lics, sinó també en la vida domèstica. Els maltractaments a les dones, la persecució escolar, les bandes urbanes...tot indica que l'agressivitat forma part consubstancial del nostre comportament animal.⁶

L'opinió de Martí coincideix amb la que expressà en els anys trenta Simone Weil: "Per portar, però, els homes a les catàstrofes més absurdes no calen ni déus ni conjures secretes. Basta amb la natura humana".⁷

Tant si la violència forma part consubstancial del nostre comportament per via biològica, com si és una conseqüència social com va dir Rousseau, el fet incontestable és que ens acompanya avui com ahir de manera aclaparadora.

Les guerres, els conflictes socials i les revolucions, el terrorisme i fins i tot les relacions domèstiques ens mostren la violència sagnant com una plaga permanent. La humanitat no ha estat capaç de trobar la solució a aquest problema, per ara. Quan Immanuel Kant va escriure el seu assaig *sobre la pau perpètua* en els temps revoltats de finals del XVIII ja

cercava eixides basades en la raó que posaren un punt i final a la barbàrie humana.⁸

Evidentment encara ens calen assajos, propostes i sobretot aplicacions pràctiques que ens ajuden a superar-la.

Els escrits d'Hanna Arendt i en especial la seua obra sobre els totalitarismes⁹, ens refresca la memòria en relació als mecanismes de degradació política del segle XX — especialment la guerra i els totalitarismes—. La seua apreciació sobre la violència, però, recula fins les fonts clàssiques referides a Roma i a la Bíblia. De manera que l'horror de la violència, afirma, ens acompanya des dels orígens fins el moment en que l'autora escriu les seues obres.

Hanna Arendt comenta la mitologia romana en relació a Ròmul i Rem i la tradició cristiana en relació a Caín i Abel i conclou, d'acord amb aquestes fonts, que el crim és a la base de la nostra societat: "Tota la fraternitat de la que hagen estat capaços els humans ha resultat del fratricidi, tota organització política que hagen pogut construir els humans té el seu origen en el crim".¹⁰

Ens trobem amb aquesta identificació amb una interpretació similar a la que veurem en Plaute i Hobbes. De fet la referència d'Arendt és encara més dura, no solament hi ha una guerra de tots contra tots sinó que, pitjor encara, l'assassinat fratricida és la tendència originària i estructural de la societat.

Tot i això, entenc que amb aquestes reflexions, Arendt pretén aconseguir un coneixement útil per a superar els errors. Suposa afrontar l'horror per a fer evitable la seua repetició. La politòloga ho diu clarament en introduir la seua obra sobre el totalitarisme del segle XX:

Va ser escrit [el llibre] amb el convenciment que seria possible descobrir els mecanismes ocults mitjançant els quals, tots els elements tradicionals del nostre món polític i espiritual es van dissoldre en un conglomerat on tot sembla haver perdut la seua vàlua específica i s'ha tornat no reconoscible per a la comprensió humana i per tant inútil per als fins humans. La comprensió significa examinar i suportar conscientment la càrrega que el nostre segle [el XX] ha posat sobre nosaltres, i no negar la seua existència ni sotmetre's mansament al seu pes¹¹

El fet de *no sotmetre's* al pes dels fets passats és en realitat una crida a la responsabilitat present, és aqueix el que representa el significat de l'elecció de la cita de K. Jaspers que encapçala aquest text d'Arendt: "No sotmetre's al passat ni al futur. Es tracta de ser completament present". I explica la necessitat de centrar-nos en el present:

Ja no podem permetre'ns recollir del passat el que era bo i denominar-lo senzillament la nostra herència, menysprear l'inconvenient i considerar-lo simplement com un pes mort que el temps per si mateix enterrarà en l'oblit —I

conclou—: El corrent subterrani de la Història occidental ha arribat finalment a la superfície i ha usurpat la dignitat de la nostra tradició. Aquesta és la realitat en la qual vam viure. I per això són vans tots els esforços per escapar a l'horror del present penetrant en la nostàlgia d'un passat encara intacte o en l'oblit d'un futur millor.¹²

La malenconia, una certa desesperança conseqüent amb la història són presents al text “són vans tots els esforços per escapar a l'horror del present” però malgrat l'horror del present, no deixa d'obrir una via possible a una solució per a la Humanitat:

La dignitat humana precisa una nova salvaguarda que només es pot trobar en un nou principi polític, en una nova llei en la Terra, la validesa de la qual ha d'abastar aquesta vegada a tota la Humanitat, el poder de la qual ha de ser estrictament limitat, arrelat i controlat per entitats territorials definides de nou.¹³

Una política i una llei no totalitàries, doncs, com a solució. La dimensió mundial amb al·lusió a noves entitats territorial, com serà la UE per exemple, l'enfortiment de la ONU. Tots aquests factors poden ser portes obertes a l'esperança.

La imminència d'una confrontació nuclear entre les dues superpotències del moment, com es pensava a mitjan segle XX, no s'ha produït, potser per l'equilibri de la potència destructora present al dos blocs i per les previsibles conseqüències de destrucció total. L'esfondrament del bloc soviètic, deixant una única superpotència i magnificant el triomf del capitalisme, ha fet canviar el panorama. La niciesa dels polítics de la superpotència amb George W. Bush al cap en la dècada passada i el seus apèndixs europeus —sobretot el britànic T. Blair— van complicar enormement el panorama bèl·lic mundial, però sense “escapar a l'horror del present ni oblidant-lo en un futur millor”, com deia Arendt, es pot i s'ha de construir una política mundial capaç d'assolir la pau perpètua que preconitzava Kant.

La construcció de la UE amb tots els seus defectes i vacil·lacions i altres processos de negociació abocats a que els col·lectius humans siguin capaços de convida i de col·laborar —com per exemple en el present actual d'Irlanda del Nord, un punt dins la UE per cert— són esperançadors.

L'enfortiment de les instàncies de negociació universals com les Nacions Unides i dels organismes de justícia internacionals com el de la Haia, com veurem en un altre punt més avant, són una possibilitat que cal i és possible enfortir.

Molt més difícil és incidir en la reforma profunda del sistema capitalista o en la seua substitució hipotètica per un sistema millor —assumint el fracàs dels intents del comunisme est europeu i mundial— eliminant la injustícia intrínseca del sistema respecte del col·lectiu humà i eliminant la depredació i enverinament intolerables del medi

ambient. Aquest problema clau no sembla per ara de fàcil solució, però en la mesura que coneixem la injustícia social i els efectes nocius sobre la natura ens hem d'exigir bastir un sistema alternatiu o capgirar radicalment l'existent.

Per altra banda, tornant a les reflexions d'Arendt, comprovem com algunes de les seues apreciacions s'han demostrat falses en arribar al segle XXI, com quan assegurava la manca d'interès dels EE.UU per la política exterior amb la fi d'assolir un domini global o quan afirmava que la dominació blanca en Sud-àfrica "no ha estat probablement mai més segura que avui" .¹⁴

Això no obstant, la seua reflexió sobre els horrors socials contemporanis: la indiferència de la humanitat del segle XX envers els horrors; la necessitat de la política amb lleis no totalitàries d'abast limitat però capaces de governar la Humanitat sencera, és perfectament vàlida ara.

3. Violència, cessió de poder i la solució del contracte social

La violència es considera *natural i consubstancial* a l'espècie humana, és això el que assenyala Plaute en l'*Asinaria* quan diu que l'home és un llop per a l'home, *Lupus est homo homini*.

Al costat de la consideració de la violència dels humans amb els seus congèneres, que la frase de Plaute introdueix, trobem diversos intents de solució. Si ens apropem més als nostres dies, en l'edat moderna, amb la introducció del concepte de contracte social, trobem un intent consistent de solució.

El concepte de *pau armada* que resol les confrontacions socials prèvies és una perillosa solució amb afamats defensors.

Nicolò Machiavelli (1513) en *El príncep*, en parlar de crueltat i humanitat, reconeix com a virtut la pacificació social que fa Cèsar Borja a la Romanya, front la hipocresia dels ciutadans de la seua pròpia república florentina.

A desgrat de la fama de cruel que el príncep puga tenir, es considera una bona solució el predomini de la seua capacitat de pacificació sobre l'aparent crueltat de la seua autoritat.¹⁵ La idea és clara, autoritat i pacificació front les tendències violentes que la societat comporta.

És a dir, en la seua opinió, la fermesa i l'autoritat del príncep, malgrat la seua crueltat aparent, era positiva si posava pau entre els seus súbdits.

Aquesta mateixa idea és la que veurem concretada i elaborada en el *Leviathan* de Thomas Hobbes (1651). L'autor anglès reprèn i adapta la frase de Plaute: *homo homini*

lupus i desenvolupa el concepte. Considera la violència com a consubstancial al gènere humà i proposa una solució contractual, delegar el poder i la força en algú o alguns, considerats, per això, superiors al conjunt social en conflicte: “Mentre els homes viuen sense ser controlats per un poder comú que els mantinga atemorits, romanen en la condició anomenada guerra, guerra de cada home contra cada home”.¹⁶

Els humans deleguen el seu poder i la força en un sol home—el sobirà— o en una assemblea d’homes —la república— per a assolir la pau i la seguretat de tots:

L’única manera d’erigir un poder comú que pugui defensar els homes de la invasió d’estrangers i de les injúries causades per ells mateixos, donant-los seguretat que els permeti nodrir-se amb el fruit del seu treball i amb els productes de la terra, portant així una vida satisfeta, és el de conferir tota la seua força i tot llur poder individual a un sol home o a una assemblea d’homes que, mitjançant una pluralitat de vots, puguin reduir les voluntats dels súbdits a una sola voluntat.¹⁷

El pensament il·lustrat de Montesquieu i Rousseau (Iglesias, 2006) discrepa de l’explicació hobbsiana sobre l’origen natural de la violència en el grup humà. Aquests consideren, en contra de l’opinió de Hobbes, que: “Los hombres aprenden a hacer la guerra solo en Sociedad. La dominación violenta y la desigualdad que de ella se derivan son Instituciones sociales, no naturales”.¹⁸

Rousseau ho deixa ben clar:

“Són de les injustícies de la societat política de les que van eixir les guerres nacionals, les batalles, les morts, les represàlies que fan estremir la natura i ofenen la raó i tots els prejudicis horribles que situen en la categoria de les virtuts l’honor de vessar sang humana”.¹⁹

La cessió de sobirania —monàrquica o republicana— no és l’única solució possible a la connatural guerra de tots contra tots. Rousseau posa l’accent en el pacte social democràtic, sense delegacions i capaç de generar una societat justa que es corresponga amb la bondat de la natura humana.

Hobbes posa l’èmfasi en la solució de la força, basada en un pacte de cessió (una sobirania forta capaç d’ordenar la natural tendència a la disputa), una força capaç de dirimir la disputa entre senyors pròpia del feudalisme.

Aquesta solució es podria correspondre amb la idea que aflora en el teatre clàssic espanyol en l’obra *Del Rey abajo ninguno*.²⁰ Suposa un pacte amb la figura autoritària que soluciona el problema de l’enfrontament indiscriminat, però se salva la dignitat i l’honor de la persona considerada de manera paritària en la resta de nivells.

L’il·lustrat Rousseau, en canvi, posa l’èmfasi en la supressió de les desigualtats i de les injustícies socials com a condició per a eradicar la violència, l’igualitarisme burgès està en

la base d'aquesta proposta.

La solució propugnada per Hobbes i la dels il·lustrats, a desgrat de les diferències òbvies entre absolutisme i democràcia, coincideix en un contracte social. Un acord d'organització de la societat en benefici de l'Estat, independentment de quina siga l'organització d'aquest que serà compatible amb l'absolutisme en un cas o amb la burgesia igualitària en l'altre.

4. La violència com a eina revolucionària i com a part del sistema

La consideració de la violència com a eixida de progrés i com a solució dels conflictes socials —de la lluita de classes en la terminologia marxista o de la dialèctica de les pistoles en la feixista— és una de les interpretacions que més discussió genera i encara no s'ha resolt a la teoria social.

No cap dubte que l'explosió revolucionària obeeix a situacions d'opressió injusta sobre part de la societat i que, en quallar en moviments revolucionaris triomfants, ha generat sovint situacions de major progrés social i de major justícia social que les situacions contra les quals lluitaven. Els tres grans moviments revolucionaris moderns: les revolucions americana, francesa i la revolució russa, entre d'altres, en són bona mostra. Però tots tres exemples s'han basat també, i han produït, una violència sagnant innegable, lluny de les solucions fruit de pactes socials resolts pacíficament. És més, els programes de llibertat social dels desfavorits; d'independència de poders objectivament excessius —com la monarquia absoluta— s'han quedat en bona part neutralitzats per d'altres injustícies en nom del proletariat i han generat altres dependències com les pròpies dels imperialismes, o han acabat amb situacions massa pròximes als defectes que volien combatre. La situació russa actual no deixa lloc a dubtes.

Realitat i argumentacions posen de manifest la deriva post revolucionària cap a posicions i comportaments contraris als inicialment desitjats i tanmateix és clar que sense les revolucions mencionades o d'altres com la revolució anglesa del XVI, l'holandesa i la protestant dels alemanys, la nostra societat seria, ara, més injusta. Quina societat tindríem sense aquests processos?

En alguns casos la filosofia copsava els avantatges que els processos revolucionaris comportaven per a la societat. H. Marcuse assenyala com els filòsofs idealistes alemanys havien fet seua l'aportació de la Revolució francesa relacionant-la amb la que el protestantisme havia suposat per a Alemanya:

Tal i com van veure els idealistes alemanys, la Revolució francesa no només abolí l'absolutisme feudal, reemplaçant-lo per un sistema polític i econòmic de la classe mitjana, sinó que completà també el que la Reforma alemanya havia encetat en emancipar l'individu i convertir-lo en amo autosuficient de la seua vida.²¹

De la mateixa manera la violència usada en les lluites d'alliberament nacional com la d'Holanda contra Espanya, la de les colònies americanes o la d'Irlanda contra Gran Bretanya, entre moltes altres, ha fet variar el mapa polític dels estats i ha generat sovint processos d'alliberament social en el seu sí com fou el cas de les colònies americanes de nord a sud del continent o les independències dels països africans, però també ací cal anotar la deriva imperialista dels nous estats com a dominadors nous, com a reflux del procés alliberador inicial.

D'altra banda els moviments feixistes europeus del segle XX reclamaven i aplicaven també la violència revolucionària com a instrument d'actuació social amb resultats de barbàrie ben coneguts i sense contrapartides socials posteriors que no s'hagueren pogut derivar d'altres corrents com les socialdemòcrates i altres moviments d'esquerra.

Alguns defensen que sense l'existència de la revolució bolxevic el feixisme potser no s'hauria generat —en realitat el feixisme ha sigut més una reacció que no una revolució— i així no hauria intentat disfressar-se de progrés social. Tanmateix també es pot afirmar que sense l'aportació bèl·lica soviètica, al costat dels aliats, potser aquell no hauria estat vençut.

La doctrina de Marx, Engels i Lenin i la resta de textos del mateix corrent, com és conegut, basava el procés revolucionari en la violència considerada condició necessària. Entre la gran quantitat de textos disponibles ens pot servir d'exemple un dels més difosos: *El manifest comunista*.²² En aquest text apareix ben clarament la tesi de la violència revolucionària com instrument imprescindible per al canvi de model de societat:

En descriure les fases generals de l'evolució del proletariat hem seguit la guerra civil més o menys amagada en el si de la societat actual, fins al punt en què esclata en una revolució oberta i el proletariat fonamenta el seu domini a través de l'enderrocament violent de la burgesia.²³

Engels, en la seua disputa amb Dühring basa tota possibilitat de canvi de model social en la violència: "Per al senyor Dühring —dirà—la violència és la maldat absoluta"

Engels, insistirà contraposant-li la idea marxista:

La violència té tanmateix en la història un paper molt diferent, un paper revolucionari per a dir-ho amb els mots de Marx, el paper de llevadora de tota societat antiga que porta en les seues entranyes una societat nova, el paper d'instrument mitjançant el qual venç el moviment social i salten fetes miques les

formes polítiques fossilitzades i mortes [d'aquest paper] el senyor Dühring no en diu ni un mot.²⁴

Herbert Marcuse, filòsof de l'escola de Frankfurt, teòric dels moviments de protesta d'estudiants i socials dels anys 60 del segle XX als EE.UU i Europa *malgré lui*, marca un moviment d'inflexió entre una primera etapa clarament ortodoxa dins del marxisme en els seus primers llibres, escrits des del seu exili a Nova York i una segona etapa centrada en la societat occidental dels anys 60 amb una anàlisi que revisa els plantejaments marxistes i suggereix altres vies de canvi que les estrictament basades en la violència revolucionària. De la primera etapa de la seua producció podem destacar la seua reflexió publicada a *Kultur und Gesellschaft* (Cultura i societat), el 1965 en la qual considera essencial la violència com a eina de canvi, tot i que la planteja com a reacció a la violència de la classe dominant:

La teoria marxiana —escriu— considera que mai les velles classes dominants no renunciaran lliurement llurs posicions, que seran les primeres a usar la violència contra la revolució, i que la violència revolucionària és la defensa contra la violència contrarevolucionària.²⁵

En aquesta etapa Marcuse fa seua també la teoria de Rousseau de la necessitat d'imposar per la força la llibertat a les masses alienades:

Rousseau dóna una justificació nova i radical [a la teoria d'una dictadura educadora que allibere els esclaus de les seues pròpies alienacions]. La coerció es fa necessària a causa de les condicions immorals i repressives en què viuen els homes. (...) Aquesta idea d'una dictadura educadora i preparatòria avui fa part íntima i important de la revolució i de la justificació de l'opressió revolucionària.²⁶

Les seues propostes coetànies a la revolta dels estudiants a Europa i a la crisi als EE.UU, ran de la guerra del Vietnam, en les quals relaciona marxisme i psicoanàlisi, les veurem com a alternatives a la violència revolucionària, que el text abans comentat representa.

Karl R. Popper, des d'una orientació ideològica ben diferent a la de Marcuse, assenyala també l'essència violenta del marxisme. Ho fa des la confessió d'una experiència violenta viscuda a la seua joventut de militant marxista a Viena:

Jo estava horroritzat i espantat per la brutalitat de la policia, però també de mi mateix. Car sentia que, com a marxista, compartia part de la responsabilitat per la tragèdia; en principi al menys, la teoria marxista demana que la lluita de classes s'intensifiqui amb la finalitat d'accelerar l'arribada del socialisme. La seua tesi és que encara que la revolució puga demanar algunes víctimes, el capitalisme reclama moltes més víctimes que tota la revolució socialista.²⁷

Al costat d'aquestes precisions teòriques sobre el marxisme en podem incloure moltes més en relació al binomi marxisme-alliberament nacional, tant pel que fa als processos

d'emancipació en el tercer món — Algèria o Vietnam, per citar-ne dos— o al primer món, Irlanda o el País Basc, per exemple.

Pot representar aquesta línia argumental, entre altres, el text de Josep Ferrer publicat el 1978:

Davant l'allau reaccionària monopolista que representa la unificació econòmica i política europea occidental, els països peninsulars i els Països Catalans en concret encara tenim la oportunitat de "fer la revolució" (la revolució socialista), però aquesta oportunitat passa per la destrucció de l'Estat espanyol, passa per la desfeta de l'espanyolisme, passa, doncs, pels moviments d'alliberament nacional-popular català, basc i gallec, per la revolució nacional-popular en aquests tres països.²⁸

Lluny dels arguments marxistes, però coincident en la proposta de les vies de solució, el terror islamista utilitza la violència, a partir de la interpretació de textos religiosos, en un corrent radical minoritari dins l'islam, com a arma de lluita contra l'imperialisme occidental creuat i contra els països àrabs còmplices dels anteriors, acompanyada sovint d'auto immolacions dels que apliquen el terror.

Antonio Elorza clarificava en un article aquesta opció en citar la fatwa de Bin Laden de febrer de 1998, anterior, per tant, a l'espectacular esfondrament de les torres bessones de Nova York:

El enemigo judío 'ha violado la tierra islámica sagrada; el deber legítimo respecto de Palestina es la yihad mediante la cual la umma liberará ese territorio'. Frente a la alianza 'judeo-cruzada' y el islam. Su fatwa de febrero de 1998 define lo que será el futuro al ordenar 'a todos los musulmanes, allí donde se encuentren en el mundo, que cumplan la imperiosa obligación de matar a los estadounidenses y a sus aliados, sean civiles o militares, hasta que su ejército vencido abandone las tierras del islam'. Se trata de una aplicación estricta del takfirismo, la doctrina que impone acabar con los infieles, los apóstatas y sus colaboradores.²⁹

L'ús de la violència no és solament un instrument de la revolució o de la contrarevolució, ans també part consubstancial del mateix sistema mundial, així com del sistema polític i social propi dels estats.

La constatació objectiva de la relació entre imperi i ocupació violenta i manteniment de la pau basada en la força s'ha manifestat a bastament en una extensa literatura que connecta el sistema econòmic i polític amb l'expansió imperialista basada i mantinguda mitjançant la violència, com a mínim des del món antic, clarament en els orígens del sistema-món en el segle XVI, com ha establert I. Wallerstein i encara a l'etapa actual del segle XXI, com ha mostrat, entre altres, J. Fontana.

L'imperialisme com a estructura político-econòmica basada en el domini violent, ha estat considerada la darrera etapa del capitalisme, segons expressió de Lenin.

Harvey (2003) ens dona una explicació ben actual d'aquesta mena d'agressió: "L'imperialisme de tipus capitalista naix d'una relació dialèctica entre les lògiques del poder territorial i capitalista. Aquestes dues lògiques són diferents i cap d'elles és conseqüència de l'altra, però estan estretament entrelaçades".³⁰

L'imperialisme actual, el de l'etapa posterior a la guerra freda, com tots els imperialismes des de l'era moderna, es caracteritza, a més de cercar el control i el domini territorial i social exterior a la metròpoli, per burlar les lleis internacional de manera fefaent o en el millor dels casos amb excuses formals.

Noam Chomsky (2000) assenyala aquesta pràctica en referir-se als EUA posteriors a la Segona Guerra Mundial i de finals de segle passat:

En el període posterior a la Segona Guerra Mundial, aquestes normes [les lleis internacionals] estaven codificades parcialment en la Carta de les Nacions Unides, les decisions del Tribunal Internacional de Justícia i diversos convenis i tractats. Els Estats Units es consideraven exempts d'aquestes obligacions i encara més des de la fi de la guerra freda, ja que, en tornar-se tan aclaparador el domini dels Estats Units, es fa innecessari guardar les aparences.³¹

Aquesta pràctica no és òbviament exclusiva dels EUA qualsevol manifestació bèl·lica imperialista de qualsevol estat, manté una pràctica contrària qüestionable per la llei internacional en considerar inviolables les fronteres dels estats, amb contades excepcions.

A l'inici del nou mil·lenni hem de constatar clarament la vigència de l'imperialisme bèl·lic com ho demostra la guerra de l'Iraq.

Aquesta guerra ha estat contestada com a clara mostra d'imperialisme. L'administració nord-americana que l'ha dirigida amb una coalició internacional en la qual mantenia el pes hegemònic ha fet cas omís de l'ONU en la consumació de la confrontació i en l'ocupació del territori conquistat.

La dinàmica bèl·lica imperialista exterior coexisteix a l'interior amb autoritarisme i minva de les llibertats i les pràctiques democràtiques modernes, que se substitueixen amb trampes legals com la presó de Guantánamo amb l'administració de G.W. Bush. Aquesta dinàmica, per tant, ha vingut acompanyada en l'interior en un augment de manifestacions del poder restrictives de les llibertats, tot excusant-se amb la por al terrorisme i amb una resposta electoral fortament conservadora.

En l'àmbit econòmic, David Harvey (2003), entre altres, explica la relació de la inseguretats econòmica pròpia del sistema global amb les respostes populistes pròximes en molts casos al feixisme. Aquest brou és el que acompanya la resposta imperial que hi ha en la guerra de l'Iraq i en el paral·lel augment de la pressió de l'Estat d'Israel respecte dels palestins.

L'imperialisme neoliberal a l'exterior tendia a produir una inseguretad interna crònica. Molts membres de les classes mitjanes es van abocar a la defensa del territori, la nació i la tradició com a armes front al capitalisme neoliberal depredador, tractant de mobilitzar la lògica territorial del poder per a protegir-se dels seus efectes. El racisme i el nacionalisme, que havien vinculat antany l'estat-nació amb l'imperi, tornaven a ressorgir en la petita burgesia i la classe obrera com a ideologies enfrontades al cosmopolitisme del capital financer.³²

L'extensa literatura de Lenin denunciava aquesta violència, tot i defensant el procés revolucionari que dirigí, i assenyalava una pau justa com a solució. És interessant recordar ara la seua condemna a l'annexió tsarista d'Ucraïna i no costa gens aplicar les seues crítiques a la política de Putin al nostre segle, no en va és anomenat tsar en moltes ocasions:

Camarades obrers i treballadors de tots els països! –es dirà en aquesta proposta de pau immediata - Ja n'hi ha prou de sang. La pau és possible. La pau justa és la pau sense annexions -i concretava en referir-se a Rússia- Considerem annexions per part dels tsars i capitalistes russos tant Polònia com Finlàndia, Ucraïna i totes les altres terres que no són genuïnament russes.³³

La separació, majoritàriament pacífica, de les repúbliques confederades en l'antiga URSS a la fi del segle XX responia en part a la cultura pròpia de la revolució que detestava la imposició imperial i reconeixia una vegada consumat el procés revolucionari, el dret a la separació de les repúbliques federades.

En el món actual, el respecte a la legislació internacional i una reforma que reforce la democràcia i els procediments polítics i penalitze les respostes violentes i la guerra, és la via per a acabar el flagell de la guerra imperialista. Això, però, ha d'anar acompanyat de la reforma radical del sistema econòmic actual que, com assenyalava Harvey més amunt, és el pilar bàsic que justifica i impulsa l'expansionisme territorial d'uns sobre altres.

Sovint la violència intra-sistema, la produïda dins dels sistemes estatals, està connectada amb violències externes, les produïdes per les guerres més enllà de les fronteres. Els exemples poden anar des de les repressions fetes durant la monarquia hispànica del XVI dels agermanats i *comuneros* connectades amb les guerres europees coetànies, a la repressió dels moviments d'estudiants i treballadors feta per a neutralitzar les vagues i manifestacions als EUA i Europa dels ans 60 del segle XX —compreses òbviament les incipients resistències contra el franquisme en Espanya—. La violència interna es correspon amb la violència contra l'enemic extern: Vietnam o l'Iraq, o *el complot comunista y masón* en menció del franquisme, poden servir d'exemple.

El marxisme decimonònic i les adaptacions de la segona meitat del segle XX com la de H. Marcuse, entre molts altres, posen de manifest ambdós fenòmens.

La natura violenta de l'estructura econòmica i social del sistema capitalista —i comunista quan aquest existia—, acompanyat del control repressiu violent i sagnant quan cal, són un fet comprovable amb les dades objectives que les diferents anàlisis mostren.

Es possible generar una societat justa per vies no violentes? Es poden resoldre els problemes de canvi d'estructura econòmica i social aplicant solucions polítiques no violentes? L'anàlisi anarquista i marxista diu, com ja hem vist, que no.

Les tímides reformes socials fetes a Europa en relació a la injustícia del sistema econòmic i polític són una solució?

En el camp de la dominació d'unes nacions per unes altres dins d'un mateix Estat, al costat de les ruptures com les que s'han donat a l'antiga Iugoslàvia, les reformes federalitzants dels Estats poden ser una solució a la rígida estructura estatal centralitzada sense produir necessàriament la ruptura. Aquestes reformes poden resoldre de manera satisfactòria els problemes de dominació de les nacionalitats sense estat (Vallès, 2013).³⁴

5. Una ullada a les guerres actuals

La confrontació armada continua essent en el món global actual una constant. Considerem ací només els conflictes des del final de la confrontació dels blocs.

Estudis de la Universitat de Hamburg constaten l'existència constant d'una quarantena alta de guerres i conflictes armats en la dècada passada dels anys 90 i l'actual.

Si bé estem ara lluny de les pèrdues multimilionàries en vides com les hagudes en la II Guerra Mundial, encara els conflictes armats aporten xifres milionàries. Es conten ací les víctimes de combatents i civils, sovint inclosos en la denominació eufemística i hipòcrita de "danys col·laterals". La mort es deu sovint no a ferides de guerra sinó a la fam i la desintegració de l'economia i del sistema sanitari. La guerra del Congo havia produït del 1998 al 2005 vora 3'9 milions de morts en un conflicte encara obert i la de Sudan des del 1983 al mateix any uns 2 milions de morts.

- Algunes de les guerres ocorregudes a partir dels anys 90 tenen connexió clara amb la caiguda del comunisme i conflictes entre nacionalitats d'un mateix estat (antiga Iugoslàvia per exemple) i conflictes nacionals en territoris de l'antiga URSS (Armènia-Azerbaïjan, Txetxènia, Geòrgia...).
- Una de les característiques clau de les guerres actuals, com en el passat, és la connexió amb una doble finalitat: control geoestratègic i control de recursos econòmics clau, de manera especial el petroli (Afganistan i l'Iraq entre altres).³⁵
- Una tercera característica, essencial i que coincideix amb les anàlisis del

sistema-món és el desplaçament dels conflictes armats a la perifèria que veu així agreujats els altres factors negatius que l'afecten.

- Un altre element important és la presència de terrorisme internacional com a exemple de problemes nacionals i de problemes geoestratègics (IRA, ETA, Al Qaida, ISIS, extrema dreta...)

En relació a aquest últim punt hem de constatar els conflictes del Congo i Sudan abans mencionats. D'altres fonts ens permeten constatar la presència dels conflictes armats el 2006 situats tots ells en la perifèria, entre ells els de Colòmbia, Txetxènia, Israel-Autoritat Palestina- Líban, Sudan i Somàlia. La localització perifèrica continua el 2016 a Síria i l'Iraq.

També se situen a la perifèria els territoris en els quals els estats “no tenen el monopoli de la violència legítima”.³⁶

6. Altres consideracions sobre a la violència i propostes de solucions

Una variant del contracte entre ciutadans i autoritat suara vistos, serà la que propugnarà Hegel des de la seua actuació a la Prússia de l'Europa de Napoleó. En aquest cas es pretén com volien els il·lustrats assumir la Revolució francesa en l'intent de racionalitzar la societat burgesa superadora del feudalisme. En la interpretació que fa H. Marcuse (1941) de Hegel, aquest defensava: “Una ordenació més racional de les formes polítiques que feren possible el desenvolupament de les noves formes intel·lectuals i materials alliberades per la Revolució francesa”.

El dret esdevenia la clau capaç de resoldre els conflictes i Hegel considerava —continuant la interpretació de Marcuse— que:

Només la regulació conscient dels antagonismes socials, mitjançant una força situada per damunt dels interessos particulars, tot i assumint la seua salvaguarda, podria transformar el conglomerat anàrquic dels individus en una societat racional. L'Estat de dret hauria de ser l'instrument d'aqueixa transformació.³⁷

Els acord i tractats polítics per estalviar la disputa armada, per interrompre-la —com la figura medieval de *pau i treva* — cloure-la o per a emmarcar-la en el camp de la relació entre Estat, com introduí la pau de Westfàlia, són intents i realitzacions que han ajudat a moderar i controlar el fenomen, però com encara comprovem a hores d'ara, ni aquelles solucions ni les seues successores, incloent les Nacions Unides, tampoc han resolt ara per ara la qüestió.

Malgrat la persistència del problema, la pau com anhel de la humanitat és un desig general. El desarmament nuclear, per exemple, és considerat una necessitat universal (Jakson, G., 2008).³⁸

Per eliminar, per exemple, la possibilitat d'una guerra d'extermini global causada *per accidens*, com mostrà S. Kubrick en un dels seus coneguts films.³⁹

El reforçament de les Nacions Unides com a instrument de discussió i de solució pacífica de conflictes és una de les peces clau.⁴⁰

Múltiples opinions, també la meua, reclamen el paper moderador de l'educació com a instrument necessari per a la pau. P. Kropotkin (1885), F. Mayor Zaragoza (2008), en bona part dels seus escrits i l'historiador G. Jakson (2008), entre molts altres, hi insisteixen: "La tasca més important que tenen tots els països, sense excepció, és ensenyar als seus ciutadans que, en primer lloc, són éssers humans, i que la religió i la nacionalitat que siguen venen després".⁴¹

En relació a l'educació és important el paper de la UNESCO, on es lliga educació, filosofia crítica i cultura de la pau. Un text del filòsof P. Vermeren (2003) relliga tots tres conceptes. Com afirma en el prefaci d'aquesta obra Pierre Sané: "La UNESCO ha mantingut sempre lligams estrets amb la filosofia, no amb una filosofia especulativa o normativa, sinó la que manté un qüestionament crític que permet donar un sentit a la vida i a l'acció en el context internacional".⁴²

Tot i que no és al món de la cultura on es poden dirimir els conflictes violents, pensar, parlar, intercanviar i comprendre les diferents posicions a nivell internacional, com representa la UNESCO, potser un pas en la direcció resolutiva dels conflictes per la via pacífica.

El reforçament dels mecanismes alternatius a la violència són la via per a intentar minorar i potser un dia acabar amb el problema.

En aquest apartat és important impulsar i fer possible les reformes socials que llimen les moltes injustícies del sistema i permeten resoldre-les. Injustícies que estan a la base sovint de bona part de les respostes violentes.

Una legislació eficient amb aplicació prompta de lleis justes és, potser, un instrument bàsic per a resoldre els problemes socials tant en relació als individus, com en relació als estats. En aquest sentit trobem múltiples referències que *grosso modo* conflueixen en una mateixa direcció: les lleis com a instrument bàsic, en tant en quant són normes que ordenen la convivència i fan possible la pau social.

Maquiavel (1513-1519) toca els aspectes abans vistos del conflicte violent com a matriu de millores socials i llibertats i el de les lleis com a vies de solució i com, ben aplicades, són capaces de generar llargs períodes de pau social. Introdueix les dues variables, la del conflicte com a font de solucions, amb una explicació que ens recorda clarament la relació dialèctica entre dos vectors enfrontats capaços de generar una síntesi

representada per lleis com a solució de conflictes. Maquiavel relaciona, a més a més, l'educació amb les lleis com a element positiu per a generar bons exemples.

Crec que els qui condemnen els tumults entre els nobles i els plebeus ataquen el que fou la causa principal de la llibertat de Roma, es fixen més en els sorolls i crits nascuts d'aqueixos tumults que en els bons efectes que van produir (...) en tota república hi ha dos esperits contraposats: el dels grans i el del poble, i totes les lleis que es fan en pro de la llibertat naixen de la desunió d'ambdós (...) els bons exemples naixen de la bona educació, la bona educació de les bones lleis, i les bones lleis d'aqueixes diferències [entre els estaments] que molts, desconsideradament, condemnen.⁴³

Invertint els factors, situant primer la llei que el conflicte, parla de la Florència del Renaixement. Maquiavel en aquesta ocasió, reclama la necessitat de poder denunciar als tribunals les malifetes dels ciutadans poderosos per a estalviar conflictes. La via legal per a condemnar abusos que de no ser jutjats acaben per generar conflictes de masses i de vegades l'entrada dels militars per a resoldre'ls. Problemes que es podrien haver solucionat, ens diu el florentí, als tribunals de justícia.⁴⁴

Finalment, situant-nos en l'actualitat, hi destaca John Rawls, qui aporta una proposta que posa la justícia en primer pla com instrument moderador i pacificador. La seua aportació, molt influent al món anglosaxó, va ser contestada des d'un suposat anarquisme per R. Nozick (1974),⁴⁵ contestació que va ser matisada pel mateix Nozick en una publicació posterior.⁴⁶

J. Habermas criticà també des del concepte de "política deliberativa" els postulats bàsics de la proposta de Rawls, però a la fi tots dos filòsofs consideren el dret com instrument essencial de la resolució de conflictes (Alutiz, 2007).⁴⁷

7. La democràcia com a solució. Però quin tipus de democràcia?

Les democràcies modernes, sorgides de revolucions del segle XVIII, com l'americana o la francesa, s'han acreditat com el sistema capaç de resoldre, amb eleccions per sufragi universal i amb el reconeixement del dret de les majories parlamentàries per a governar, els conflictes d'interessos i els conflictes socials dins dels estats (la interpretació de H. Marcuse abans introduïda ens val com a explicació del procés democràtic actual).

Els sistemes democràtics del món occidental basats en la il·lustració i les revolucions burgeses, no tanquen el procés evolutiu de la solució de tensions i conflictes a través del joc parlamentari. Episodis contestataris del propi sistema s'han donat de manera important en la segona meitat del segle XX. La protesta a la guerra del Vietnam als EUA i la Revolta de maig de 1968 a París contestaven el propi sistema polític existent al món

occidental. En el segle XXI noves protestes qüestionen el sistema democràtic considerat insuficient. Valga com exemple l'allau de manifestacions i protestes contra la guerra d'Iraq encapçalada per l'administració de George W. Bush, que van tenir un ressò global amb forta presència espanyola.

Una altra mostra de malestar en relació al sistema democràtic, considerat rígid, si no escleròtic, ha estat el moviment dels *indignats* a Espanya i altres Estats així com els coneguts com a ocupacions dels espais emblemàtics tals com els *Occupy Wall Street*. Les revolucions coetànies del món àrab, en canvi, han eliminat amb un èxit desigual les dictadures d'Egipte, Tunísia i Líbia cercant eixides democràtiques en situacions socials i cultural complexes no equiparables a les del món occidental.

Sobre els intents de revisió del sistema democràtic, a la recerca de formes de major democràcia, les aportacions de Chantal Mouffe i Ernesto Laclau, entre altres, ens donen claus interpretatives clarificadorres.

La publicació de LACLAU i MOUFFE de 1985 ⁴⁸ es pot considerar el punt fonamental de l'aportació de tots dos autors, les publicacions posteriors, incloses les de Chantal Mouffe en solitari, incideixen en variacions dels punts de partida dels anys 80, variacions que arriben fins la publicació de Mouffe de 2013.

Gramsci i Wittgstein són mencionats com a referències clau. En el cas de Mouffe, cal afegir les de Carl Schmitt, el neoliberalisme i Habermas com a punts integrants a partir dels quals va bastir la pròpia aportació.

Gramsci (...) puede ser citado como un punto de partida cuyo arsenal de conceptos — guerra de posición, bloque histórico, voluntad colectiva, liderazgo intelectual y moral— es el punto de arranque de nuestras reflexiones en *Hegemonía y estrategia socialista*. (...) Sabemos, por Wittgstein que no hay algo como la 'aplicación de una regla'—la instancia de la aplicación es parte de la propia regla—. Releer la teoría marxista a la luz de los problemas contemporáneos implica necesariamente deconstruir las categorías centrales de esta teoría. Esto es lo que ha sido denominado nuestro '*posmarxismo*'.⁴⁹

Tots dos, Laclau i Mouffe (1985) introdueixen variables pròpies de la segona meitat del segle XX, tals com les referències als drets personals i de minories, a l'ecologia i aprofiten també per a interpretar els moviments contestataris de les primeres dècades del segle XXI tals com els "indignats", o els "ocupem" (i a casa nostra afegiríem els "salvem"):

Una de las tesis centrales de *Hegemonía y estrategia socialista* es la necesidad de crear una cadena de equivalencias entre las varias luchas democráticas y en contra de las diferentes formas de subordinación (...) las luchas contra el sexismo, el racismo, la discriminación sexual, y en defensa del medio ambiente necesitan ser articuladas con las de los trabajadores en un nuevo proyecto hegemónico de la izquierda (...) en lo que insistimos es en que la izquierda necesita encarar tanto las

cuestiones ligadas a la “redistribución” como al “reconocimiento”. Esto es lo que entendemos por ‘democracia radical y plural’.⁵⁰

Chantal Mouffe (2005), per la seua banda, ataca frontalment la idea comunament acceptada en el món occidental de què l’etapa de desenvolupament econòmic-polític assolit en el segle XXI és un gran progrés en l’evolució de la humanitat.

No accepta la idea que del triomf sobre el comunisme i l’afebliment de les identitats col·lectives comunitàries haja nascut un ‘món sense enemics’.

Igualment ataca l’afirmació que gràcies a la globalització i a la universalització de la democràcia liberal s’anticipe un món cosmopolita que ens porte pau, prosperitat i la consolidació dels drets humans arreu del món.

La visió “postpolítica” que nega de fet alternatives enfrontades per a solucionar els conflictes socials és, segons ella, “profundament errònia” no contribueix a la “democratització de la democràcia” i és causa de molts dels problemes que assolen ara les institucions democràtiques.⁵¹

Nocions com les de ‘democràcia lliure de partisans’, ‘democràcia dialògica’, ‘democràcia cosmopolita’, ‘bona governança’, ‘societat civil global’, ‘sobirania cosmopolita’, ‘democràcia absoluta —per citar-ne algunes de moda— formen part totes elles d’una visió comuna antipolítica que es nega a reconèixer la dimensió antagònica constitutiva ‘d’allò polític’.⁵²

Introduïda la crítica a la visió *postpolítica*, mostra una alternativa que considera fonament d’una pràctica política objectiva i capaç de modificar el funcionament de la democràcia liberal a partir del reconeixement de la realitat conflictiva:

La creença en la possibilitat d’un consens racional universal ha situat el pensament democràtic en la via equivocada. En lloc d’intentar dissenyar institucions que mitjançant procediments suposadament ‘imparcials’, reconciliarien tots els interessos i valors en conflicte, la tasca dels polítics democràtics hauria de promoure la creació d’una esfera pública vibrant de lluita ‘agonista’ on siga possible confrontar diferents projectes polítics hegemònics.⁵³

El concepte d’*agonisme*, de *lluita agonista*, o de *pluralisme agonístic* és introduït per l’autora amb precisió al llarg de la seua producció, distanciant-se del neoliberalisme i també d’Habermas i Rawls:

Utilitze el concepte de pluralisme agonístic per presentar una nova via per a repensar la democràcia de manera diferent al concepte tradicional liberal que entén la democràcia com a negociació entre diferents interessos i és també diferent del model usualment desenvolupat per autors com Jürgen Habermas i John Rawls que malgrat llurs diferències, tenen en comú la idea de que la finalitat de la societat democràcia és la creació de consens, i que aquest consens només és possible si la gent és capaç de deixar a part els seus interessos particulars i pensa com a éssers

racionals. Tot i que desitgem un final als conflictes, si volem que la gent siga lliure hem de deixar que els conflictes es puguin manifestar i procurar una arena on les diferències puguin confrontar-se. El procés democràtic ha de fornir aqueixa arena.⁵⁴

Entre altres crítiques a l'actual sistema de les democràcies liberals, Mouffe (2000) renega de les situacions de consens excessivament homogeneïtzadores i reclama la necessitat de dibuixar clarament els plantejaments d'esquerra i dreta, capaços de explicitar opcions polítiques diferenciades: "Actualment se sent sovint parlar de "diàleg" i "deliberació", però quin és el significat d'aquestes paraules en el camp polític, en absència d'una opció real disponible, i quan els participants de la discussió no poden decidir entre alternatives clarament diferenciades?".⁵⁵

L'actual crisi de representació a les democràcies liberals i l'augment de la deriva populista és conseqüència, d'acord amb l'autora, de la manca d'alternatives reals a l'arena política:

[denuncia el predomini del] 'consens al centre' que ha dominat la política a la major part de les societats de democràcia liberal. Aquest consens és el resultat de la incontestable hegemonia del neoliberalisme que priva els ciutadans democràtics d'un debat agonístic capaç de deixar sentir llurs veus i fer possible que es pugui elegir entre alternatives reals.⁵⁶

La idea de democràcia agonista és també clarament diferent de l'antagonisme. No es tracta d'una confrontació entre enemics tal i com propugnen els plantejaments de Carl Schmitt, els quals Mouffe considera útils per a rebatre la mancança del liberalisme a l'hora de considerar els factors polítics que defineixen un 'demos', però del qual discrepa per l'absència de pluralisme en la seua concepció de 'poble'.⁵⁷

8. Les institucions internacionals i el dret internacional com instrument fonamental

El filòsof alemany J. Habermas ha desenvolupat i actualitzat en escrits i conferències la seua proposta, de resolució de conflictes, basada en el dret. Posa de manifest l'evolució des de la cabdal aportació de Kant al tema de la pau fins el moment històric del predomini internacional establert pels EUA.

Referint-se a la invasió d'Iraq, Habermas senyalava la divergència de conceptes entre l'administració de G.W. Bush i part de l'europea en tant en quant aquella "Ignora el dret internacional, margina les Nacions Unides i està disposada a assumir el cost d'una ruptura amb Europa".⁵⁸ Com és sabut, la tal ruptura amb Europa no es va produir en tant en quant George W. Bush comptà amb la col·laboració dels governs de Gran Bretanya, Espanya i Portugal en aquell moment i les protestes de "la vella Europa" com era previsible no van

passar de la retòrica.

La qüestió en l'inici del nostre segle, afirma Habermas, se situava entre si ha de ser el dret internacional o l'actuació política fàctica d'una única potència mundial la que amb l'ús de la força resolga els problemes segons el seu criteri, tal i com ha passat.⁵⁹

Des de la pau de Westfàlia, molt abans de la creació de les Nacions Unides, la confrontació dels estats es podia dirimir, amb la guerra d'acord amb el *jus ad bellum*; mentre era considerada il·legal la ingerència en els afers interns dels estats. Aquest dret a la guerra entre estats és defensat en els escrits sobre teoria del dret i sobre la política per Carl Schmitt fins les darreries del segle XX. Aquesta línia interpretativa és en el fons la usada en la guerra d'Iraq de 2004 i també estaria darrere de les intervencions de Putin en l'annexió de la Península de Krimea el 2014.

L'actuació bèl·lica més dissimulada a l'est d'Ucraïna posterior a l'annexió, mostraria potser un cert pudor, una certa limitació del *jus ad bellum*, i/o a la por de les seues conseqüències.

Les dues actuacions, la dels EUA de manera prepotent i la de Rússia de manera més continguda en tant en quant no ha consumat la seua actuació al conjunt d'Ucraïna, marquen encara com a vàlid, de fet, *el dret a la guerra*, ja superat en la teoria per les aportacions jurídiques i polítiques de la segona meitat del segle XX. És evident que és la via del dret internacional i no la de les actuacions unilaterals dels estats la que cal desenvolupar, perfeccionar i aplicar en una concepció favorable *a la pau universal*.

Després de les revolucions burgeses dels EUA i França una nova via interpretativa es dibuixava en els escrits de Kant. L'acceptació de la fi de l'antic règim via revolucionària i la proposta de la creació d'una ciutadania i un dret universals que fes possible resoldre els problemes i els xocs d'interessos entre estats per la via pacífica.

Els horrors de la primera guerra mundial van impulsar l'aplicació pràctica de l'ideal kantià però amb limitacions notables. El 1920 es va crear la Societat de Nacions. Woodrow Wilson fou el mandatari que impulsà la seua creació però paradoxalment els EUA no en van formar part per l'oposició del Senat. Alemanya i Turquia, com a imperis derrotats i considerats culpables de la gran guerra van quedar exclosos, així com la URSS per la prevenció front el comunisme. La Societat de Nacions, a més, reflectia la separació entre els EUA el conjunt dels països anglo-saxons, França i Europa, d'una banda, front la resta d'estats i les colònies ja en procés de separació de les seues metròpolis.

La creació de la ONU després dels horrors de la segona guerra mundial continuava els esforços de la Societat de Nacions.

Els tribunals internacionals de justícia com la Cort Internacional de Justícia, depenent

de l'ONU, amb seu a la Haia, podria ser l'instrument jurídic internacional per a dirimir conflictes i fer complir la llei internacional. No seria molt difícil ampliar les seues competències i els països que el reconeixen. Una solució podria ser que el fet de reconèixer el tribunal fóra requisit per a formar part de l'ONU. El tribunal de justícia del UE per al països membres de la Unió és en aquest sentit l'exemple a seguir.

Els organismes internacionals, en tant en quant permeten que els representants dels estats dialoguen i arriben a acords, són moltes de les pràctiques que ens estalvien en general confrontacions violentes.

El reforçament de la democràcia com a sistema i el seu perfeccionament, aprofitant la tecnologia actualment disponible, amb el consegüent impuls dels parlaments que permeten contrastar propostes i aprovar solucions per via majoritària a través de la paraula, és un eficient instrument bàsic per a assolir *la pau perpètua*.

A manera de conclusió

El límit que cal barrar és el de la violència, car no resol els problemes internacionals ni els del col·lectiu humà considerat a qualsevol escala. En usar-la, com passà en els totalitarismes, instaura una rigidesa posterior a la seua aplicació generadora de més injustícies —la història del segle XX és ben clara—. L'instrument és la política i el dret, com a sistema de discussió i d'aplicació, eliminant així la confrontació bèl·lica. Ja tenim exemples clars de la possibilitat d'aplicar aquests instruments. Podem generalitzar-los i perfeccionar-los. Està en les nostres mans poder-ho fer.

Aquests instruments no eliminen, per ara, la possibilitat de fer guerres ni la violència però la seua presència posa a l'abast possibilitats de rectificació i de cercar i aplicar sistemes de correcció efectius basats en la raó.

La lluita social no violenta i la creació d'instruments de solució de problemes són una porta oberta practicable. Es poden enfortir els instruments que s'han demostrat social i ambientalment correctes i controlar els que s'han demostrat nefasts. La societat humana pot evolucionar cap a solucions millors i més eficients. Els instruments com el dret i les institucions internacionals poden ser l'inici de la solució del problema de les guerres entre estats. Els treballs teòrics com els mencionats d'Habermas i d'altres connexos mostren una via a eixamplar i practicar. L'exemple de la imperfecta Unió Europea, clarament millorable, esdevé per ara la invenció institucional de major èxit en la solució de confrontacions suara bèl·liques. No ens aprofita a escala global perquè a aquesta escala no es dona la homogeneïtat cultural, social i econòmica pròpia de l'espai europeu. Mentre, s'hauria

d'intentar reformar-la amb major democràcia. A escala global Ch. Mouffe matisa de manera important una possible solució política. Reclama multipolaritat i no un únic model per a la democràcia. Tot i això enllaçant ambdues aportacions, la d'Habermas i la de Mouffe, segurament és possible bastir unes Nacions Unides proveïdes de normes i instruments executius eficaços.

Pel que fa als conflictes socials al sí dels estats, mentre no hi haja un "demos" a escales majors, la proposta d'Ernesto Laclau i Chantal Mouffe, així com els moviments que reclamen una participació directa en la solució dels problemes socials, mostra una concepció de la democràcia capaç de bastir alternatives reals. Lluny de crear dinàmiques d'antagonismes similars als que reconeix C. Schmitt, es pretén la creació d'agonismes i la construcció d'hegemonies socials capaces de reformar el sistema i de combatre les flagrants injustícies que genera, així com els desastres ambientals inherents al seu funcionament. Combatre en definitiva un *pensament únic* que pretén eliminar l'existència d'alternatives diferenciades i es basa en la preponderància de l'economia sobre la política.

Notes bibliogràfiques

¹ Professor jubilat de la Universitat de València.

²Horkheimer, M. (1931): Hora foscant, Barcelona, Ed. 62/ Dip. de Barcelona, 1985, p. 65.

Quan va escriure Horkheimer aquest assaig, semblava que el capitalisme anava a ser substituït per la societat sense classes i per un sistema comunista. En el segle XXI en una situació sense competència, el sistema capitalista manté massa inconvenients socials i mediambientals com per a ser considerat incontestable. Per això ens convé pensar que es troba en una hora foscant i que la humanitat és capaç d'establir un nou sistema alternatiu o de capgirar seriosament l'existent

³ Dos especialistes en el tema bèl·lic ens donen una constatació i explicació dels conflictes armats:

JORDÁN J. y CALVO, J. L. (2005): *El nuevo rostro de la guerra*, Pamplona, Eunsa. p. 15 (el subratllat és meu): "Todas las sociedades experimentan en su seno tendencias hacia la integración y hacia el conflicto. La persona humana necesita de la vida social pero la convivencia lleva aparejado inevitablemente el choque de intereses relacionado con la distribución de recursos, la primacía de unos valores sobre otros y el acceso a centros de decisión. En muchos casos el antagonismo puede ser resuelto mediante estrategias cooperativas que, además de ofrecer soluciones intermedias, refuerzan la cohesión de la comunidad. Pero a menudo la contraposición de intereses también puede ir seguida del conflicto. Este se convierte así en una de las interacciones sociales más habituales e intensas en el día a día de los individuos y colectivos"

⁴ GARCIA, E. (2004): Medio ambiente y sociedad, Madrid, Alianza Ed.

⁵ GONCOURT, J. i E. (1851): Journal. Citat per MARTÍ DOMÍNGUEZ (2006), *Mètode* 50, p. 2.

⁶ MARTÍ DOMÍNGUEZ (2006), *Ibidem*, p.2 (el subratllat és meu).

⁷ WEIL, S. (1937): "Ne recomençons pas la guerre de Troie", *Nouveaux Cahiers*, Any I, num. 2-3 (la trad. catalana es meua).

⁸ KANT, I. (1795): *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*. Hi ha traducció castellana de F. RIVERA: La paz perpetua: ensayo filosófico Madrid, Calpe, 1919.

⁹ ARENDT, H. (1951): *The Origins of Totalitarianism*. Trad. castellana de G. SOLANA: *Los orígenes del totalitarismo 1. Antisemitismo*, Madrid, Alianza, 2006. L'escrit està datat per l'autora a l'estiu de 1950.

¹⁰ ARENDT, H. (1963-1965): *On Revolution*. The Viking Press. Hi ha traducció castellana de P. BRAVO: *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 1988. p. 20 (la traducció catalana de la cita i el subratllat són meus).

¹¹ *Ibidem* p. 12 (la traducció catalana i el subratllat són meus)

¹² *Ibidem*, pp. 13-14. (la traducció catalana i el subratllat són meus)

¹³ *Ibidem*

¹⁴ ARENDT, H. (1951): *The Origins...* Trad. castellana de G. Solana "Prólogo a la segunda parte: Imperialismo" *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 2006, p. 41.

¹⁵ MACHIAVELLI, N. (1513): *Il Principe*, [El príncipe, Madrid, Espasa, 1997]

"A César Borgia se le consideraba cruel, pero su crueldad había organizado la Romaña, la había unido y le había devuelto la paz y la lealtad. Bien considerado, se verá que aquél resultó ser mucho más piadoso que el pueblo florentino, que, para evitarse el nombre de cruel, dejó que Pistoya fuera destruida". p. 11

¹⁶ HOBBS, T. (1651): *Leviathan: Or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. Me basat en la traducció castellana [Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil, traducció de C. Mellizo, Madrid, Alianza, 1995] p. 107. (La traducció catalana i el subratllat són meus).

¹⁷ *Ibidem*. p. 144. (La versió catalana i el subratllat són meus).

¹⁸ IGLESIAS, C. (2006): *Razón, sentimiento y utopía*, Barcelona, Circulo de lectores, p. 47 (el subratllat és meu).

¹⁹ ROUSSEAU, J. J. *Discours sur l'Origine et les fondements de l'Inégalité parmi les Hommes*. Citat per IGLESIAS, C. (2006): *Razón, sentimiento y utopía*, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de lectores, p. 58 (La traducció catalana és meua).

²⁰ DE ROJAS ZORRILLA, F. (1607)

²¹ MARCUSE, H. (1941): *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, Humanities Press., Inc., NY. [Trad. castellana: *Razón y revolución*, Madrid, Alianza, 1999 p. 9-10 (la traducció catalana és meua)].

²² MARX, K. i ENGELS, F. (1848): *Manifest del Partit comunista*. Sueca : Ajuntament de Sueca, 1998 traducció de Jordi Moners (edició de 1976).

²³ *Ibidem* p. 35-36 (el subratllat és meu)

²⁴ ENGELS, F. "Teoría de la violencia" en DDAA: (1930-1940): *Marxismo y terrorismo*, Ed. Grijalbo, Barcelona, 1975. p. 46 (La traducció catalana i el subratllat del text són meus).

²⁵ Hi ha traducció catalana : *Filosofia i política*, Barcelona, Edicions 62, 1971. (traducció és de Jordi Moners, el subratllat és meu).

²⁶ *Ibidem*, p. 243. (el subratllat és meu)

²⁷ POPPER, K. R. (1976): *Unended Quest; An Intellectual Autobiography*. Hi ha trad. Castellana de García Trevijano, C: *Búsqueda sin fin*, Madrid, Alianza, 2002 . (La traducció catalana i el subratllat són meus).

²⁸ FERRER, J. (1978): *Per l'alliberament nacional i de classe*. Barcelona, Avançada, p. 185.

- ²⁹ ELORZA, A: "Los mensajes de Bin Laden" *El País*, 12.11.2001.
- ³⁰ HARVEY, D. (2003): *The new Imperialism*. Trad. cast. *El nuevo imperialismo*, Akal, Madrid, 2004, p. 141 (la versió catalana és meua).
- ³¹ CHOMSKY, N. (2000): *Rogue States: the Rule of Force in World Affairs*. Trad. castellana: *Estados Canallas*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 9 (la versió catalana és meua).
- ³² HARVEY, D. *Ibidem*, p. 144 (la versió catalana és meua).
- ³³ LENIN, V. I. (1917): *Hi ha un camí que mene a la Pau justa?* *Pravda*, núm. 75, 20.6.1917 reproduït en *Contra la guerra imperialista*, Moscou, Editorial Progreso. pp. 290 i 291 (La traducció catalana i el subratllat són meus)
- ³⁴ VALLÈS, I. (2013): Tema 3. *La Geografia i l'Estat*. Recuperat de <http://ismaelvalles1.blogspot.com.es/search?updated-min=2013-01-01T00:00:00-08:00&updated-max=2014-01-01T00:00:00-08:00&max-results=7> [Consulta:16.2.16]
- ³⁵ KLARE, M. T. (2004): *Sangre y petróleo. Peligros y consecuencias de la dependencia del crudo*, Barcelona, Tendencias Ed, 2006
- ³⁶ DURAND, M.F. et al. (2008): *Atlas de la globalización*, València, PUV, p. 85.
- ³⁷ MARCUSE, H. (1941): *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, Humanities Press., Inc., NY. *Hi ha trad. castellana: Razón y revolución*, Madrid, Alianza, 1999 p. 170 i 180 (la traducció catalana i el subratllat són meus)].
- ³⁸ JAKSON, G.: "Frente al largo futuro" *El País*, 21.09.2008. Reclama la pau com a desig universal i destaca com a perill principal l'absència de desarmament nuclear.
- ³⁹ KUBRICK, S. (1964): *Dr. Strangelove, or How I Learned to Stop Worrying and Love the Bomb*. Coneguda en Espanya amb el títol de: *¿Teléfono rojo? Volamos hacia Moscú*.
- ⁴⁰ Entre les múltiples opinions que reclamen l'enfortiment d'aquest instrument es pot destacar la de MAYOR ZARAGOZA, F.: "Grandes crisis, grandes oportunidades", *El País*, 15.11.2008.
- ⁴¹ JAKSON, G.: *Ibidem*. (La traducció catalana és meua).
- ⁴² VERMEREN, P. (2003): *La philosophie saisie par l'Unesco*, Paris, Unesco, p.9. (La traducció catalana és meua). Recuperat de [en http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001327/132733f.pdf](http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001327/132733f.pdf) [Consulta : 5.1.2015]
- ⁴³ MAQUIAVELLI, N. : *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio (1513-1519)*. *Hi ha trad. castellana de MARTÍNEZ TARANCÓN, A.: Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza, Madrid, 2012, Llibre I,4 pp. 41 i 42 (el subratllat i la traducció catalana són meus)
- ⁴⁴ *Ibidem*, llibre I,7, pp. 54-55.
- ⁴⁵ NOZICK, R. (1974): *Anarchy, State and Utopia*, Baic Books, Inc. *Hi ha trad. cast. de Rolando TAMAYO, Anarquía, estado y utopía ; México : Fondo de Cultura Económica, 1988.*
- ⁴⁶ NOZICK, R. (1989): *The Examined Life*, Simon & Schuster. *Hi ha traducció castellana De C.GARDINI: Meditaciones sobre la vida*, Gedisa, Barcelona, 1992.
- Nozick afirma en aquest cas: "La posició llibertària que vaig proposar una vegada, ara em sembla seriosament inadequada, en part perquè no entreteixia íntegrament les consideracions humanitàries i les activitats cooperatives per a les quals deixava espais" (la traducció catalana és meua).
- ⁴⁷ ALÚTIZ COLORADO, J. C. (2007): "La moral posconvencional de J. Habermas y J. Rawls: un debate en familia", *Político*, vol.12 n^o2, Bogotá. Recuperat de http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0122-44092007000200003&script=sci_arttext [Consulta: 16.1.16]
- ⁴⁸ LACLAU, E. i MOUFFE, Ch. (1985): *Hegemony and Socialists Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. Verso, Londres. *Hi ha traducció castellana de LACLAU, E. : Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, FCE, Buenos Aires, 2004, p. 9. (He considerat en aquest cas el castellà de Laclau com a llengua original).
- ⁴⁹ *Ibidem*, p. 9 (el subratllat és meu)
- ⁵⁰ *Ibidem*, p. 19 (el subratllat es meu).
- ⁵¹ MOUFFE, Ch. (2005): *On The Political*, Routledge. Trad. cast. S. LACLAU: *En torno a lo político*, FCE, B.A., 2007, p.9 (La traducció catalana i el subratllat són meus)
- ⁵² *Ibidem*, p. 10 (La traducció catalana i el subratllat són meus)
- ⁵³ *Ibidem*, p. 11 (La traducció catalana i el subratllat són meus)
- ⁵⁴ MOUFFE, Ch. (2000): *The democratic Paradox*, London, NY, Verso. (la traducció catalana i el subratllat són meus)
- ⁵⁵ *Ibidem*, p. 11 (La traducció catalana i el subratllat són meus)
- ⁵⁶ MOUFFE, Ch. (2013): *Agonistics. Thinking The World Politically*. Verso, NY. p. 119 (La traducció catalana i el subratllat són meus)
- ⁵⁷ MOUFFE, Ch. (1999): *The Challenge of Carl Schmitt*. London - New York: Verso. *Hi ha trad. cast. de G. MERLINO: El desafío de Carl Schmitt*, Prometeo, Buenos Aires, 2011
- ⁵⁸ HABERMAS, J. (2003): "El dret internacional en la transició cap a una constel·lació postnacional" Conferència pronunciada al Centre De Cultura Contemporània De Barcelona (CCCB) - Goethe Institut, CCCB, Barcelona, 30 d'octubre 2003. La versió catalana del text està disponible a <http://www.alcoberro.info/V1/habermas1.htm#haber>. [Consulta: 5. 8. 2015].

⁵⁹ HABERMAS, J. (2004): Der gespaltene Westen. Kleine Politische Schriften X, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main. Hi ha trad. Cast. de LÓPEZ DE LIZAGA, J.L.: El occidente escindido. Pequeños escritos políticos X, Trota, Madrid, 2006, p.9 (la traducció catalana és meua).

La vejez, ese estupor desolado

Irene Gaytán González

Introducción

La Vejez es el último ensayo de Simone de Beauvoir, aparecido en enero de 1970. Es un texto mal acogido por la comunidad académica y poco leído. Esto se debe a dos factores: en primer lugar, a la metodología de la obra y en segundo lugar, y fundamentalmente, al propio objeto de estudio.

Metodológicamente la obra sigue el mismo patrón que *El Segundo Sexo*, caracterizado por autores como López Pardina como regresivo-progresivo. Esto supone un recorrido etnológico de la vejez que a menudo ha sido tachado como un mero compendio de obras originales.

Por otra parte, el tema ha sido calificado de escandaloso. *La vejez* es, como *El segundo sexo*, la crítica de un tabú; en este último ensayo, de la condición de la mujer; en aquél, la del viejo, la de la vieja. El tema se torna más polémico en tanto que la vejez, al igual que la enfermedad, es la condición humana escamoteada en la sociedad occidental del siglo XX, tanto a nivel teórico como experiencial. En efecto, apenas hay obras que la analicen, apenas hay referencia a ellos. El viejo, la vieja son invisibles. El escándalo de la vejez no reside en la propia vejez, como sostenía Améry, o no sólo en ella, sino también, y fundamentalmente, en la conspiración del silencio que envuelve a los viejos.

La propia Beauvoir es partícipe del mismo tabú: la primera referencia a la vieja en su obra es teórica, la de la mujer-parásito de *El segundo sexo*. Mucho después, la experiencial, la de la muerte de su madre en *Una muerte muy dulce*. Al descubrimiento especular sigue la concienciación del ocultamiento que envuelve a los viejos y, por último, el homenaje a un viejo, Sartre.

Tres son las experiencias de la vejez en Beauvoir: desde la Otra escritora, desde la Otra filósofa, y desde el reflejo especular. Parece imposible experimentar la vejez como sujeto, y esto se debe a que ha sido condenado a ser la Otredad absoluta. En esta comunicación analizaremos en qué consiste esa Otredad y cómo es vivida por la persona en edad propecta.

1. La vejez como objeto de ensayo

La Vejez es el ensayo que condensa, *avant-la-lettre*, el análisis de todos los aspectos que confluyen en la condición senecta. Es un esfuerzo titánico por conciliar los hechos -la facticidad de la senectud- y su interpretación académica, la concepción de la senectud en las distintas culturas, a lo largo de la historia, las diferentes mitologías que la envuelven y, por último, la experiencia vivida de los viejos.

En tanto que realidad transhistórica podemos hallar puntos en común que esclarezcan qué es la vejez, cómo es considerada la vejez en la sociedad occidental y cómo se siente el viejo, la vieja.

La vejez ha sido definida como una involución biológica, un proceso irreversible. Este hecho no es suficiente para entender por qué se ha creado una imagen abyecta de la vejez y la conspiración del silencio que la envuelve. Beauvoir utiliza un término que tiene un significado específico en el ámbito sanitario: ante un enfermo en situación terminal es la opción conjunta entre personal sanitario y familiares para evitar al paciente un sufrimiento que se supone añadido a su estado: ser consciente de él.

No vamos a entrar a debatir aquí la conveniencia o no, el derecho incluso, a que el paciente sepa qué le ocurre. Más nos interesa saber por qué utiliza este concepto Beauvoir, y cómo, pese a ser utilizado una sola vez en la Introducción de su ensayo, impregna toda su obra.

El presumiblemente protegido no es en la sociedad occidental el viejo, la vieja, sino, paradójicamente el sano. La conspiración es contra el viejo, el mal que no podemos evitar, que no se puede eliminar directamente, pero al que se silencia, al que se condena a una vida miserable y al ostracismo.

Améry (2011: 69) analiza una novela de Jean-Louis Curtis, cuyo título, *Quarantaine*, recoge ese doble sentido: período etario y “período de aislamiento higiénico, la cuarentena, declarado sobre la persona que ya no es joven”. La invisibilidad que siente el protagonista es una experiencia singular que, no obstante, “está grabada en la estructura social y económica de una época en que acuciados y fustigados por las exigencias de producción y expansión material, se ha reconocido que sólo la juventud es fuerte trabajando y divirtiéndose” (2011: 70).

Analizaremos ahora el problema de la edad social, pero antes responderemos a la objeción que se nos podría plantear: la senectud es un período de asueto, de diversión incluso. Hay que diferenciar entre los privilegiados a quienes aún les resta la posibilidad de

actuar y a los desheredados a quienes no se les ofrecen los medios para disfrutar de un “descanso bien merecido”.

Otra cuestión es la mercantilización de la vejez: los viejos son un nuevo mercado que explotar -ejemplo claro son esas excursiones en que se les vende esa manta que les protegerá, ese colchón que les evitará las escaras, ese aparato que le ayudará a controlar su colesterol, y a hacerlo desaparecer.

Pero volvamos a la condición de los viejos.

Tres factores concurren a la alienación externa, a la determinación de la edad social del viejo. En primer lugar, práctica: la apraxia a que se condena a los viejos imposibilita la reciprocidad y su reconocimiento; en segundo lugar, psicológico, basado en la relación hostil hijo-padre y, por último, moral, a través de la imposición de patrones ideales.

Gothlin subraya (2001: 85) que la filosofía de Beauvoir se caracteriza por su dimensión histórica y social. El ser humano oscila entre dos polos: producto de la sociedad, es autocreador por medio de actos libremente elegidos. Esta definición, que ella focaliza en *El segundo sexo*, es extensible a todos sus ensayos. En efecto, en sus primeras obras morales sostiene esa dualidad constitutiva del ser humano y en el preámbulo de *La vejez* la indica explícitamente:

La vejez (...) tiene una dimensión existencial, modifica la relación del individuo con el tiempo, por lo tanto, su relación con el mundo y su propia historia. Por otra parte, el hombre no vive jamás en estado de naturaleza; en su vejez, como en cualquier edad, su condición le es impuesta por la sociedad a la que pertenece (Beauvoir, 1983: 15).

Esto supone que las relaciones del individuo están mediadas por la praxis, que debe ser entendida como la realización del proyecto que permite tanto el reconocimiento de uno mismo a través del otro, como el establecimiento de relaciones de reciprocidad con el otro.

La reciprocidad, que Sartre desarrolla en su obra *Crítica de la razón dialéctica* (1982: III, 1165-1197), se caracteriza por:

1. Que el otro sea medio de un fin trascendente.
2. Que yo lo reconozca como praxis a la vez que lo integro como objeto en mi proyecto totalizador.
3. Que reconozca su movimiento hacia sus fines en el movimiento por el cual me proyecto hacia los míos.
4. Que me descubra como objeto e instrumento de sus fines por el acto mismo que lo constituye para mis fines como instrumento objetivo.

En definitiva, “la reciprocidad exige esencialmente que a partir de mi dimensión teleológica aprehenda la del otro” (Beauvoir, 1983: 262).

Encontramos dos acepciones distintas de fin:

Como *finis operis*, inherente a la facticidad de la condición humana, el viejo se encamina hacia su muerte. No puede radicar aquí la teleología que exige la reciprocidad.

Como *finis operandis*, como proyecto inherente a la trascendencia humana, el viejo no hace nada. Se define, sostiene Beauvoir, por una *exis*, no por una *praxis*.

En cuanto dimensión teleológica, el adulto no reconoce al viejo, ni el viejo al adulto ni al viejo que es. No hay reciprocidad en tanto que no hay *praxis*. Pero la idea de no-reciprocidad es también común a la del hombre con las otras “bocas inútiles”, las mujeres y los niños. Por ello, no es suficiente para explicar la asimetría de este colectivo con el adulto.

Por lo tanto, es necesario ver el origen de la relación concreta que tienen los hijos con los padres. Simone de Beauvoir recurre al psicoanálisis con el fin de explicar el grado de hostilidad que anida en los hijos varones, y analizar hasta qué punto esto influye en su actitud hacia los padres viejos.

Freud (1999: 167) explica cómo el hijo respeta a su padre, lo admira, desea identificarse con él e incluso sustituirlo. Esto provoca un doble sentimiento de odio y temor, que es superado con el asesinato del padre. ¿Cómo afecta este rencor agresivo-sexual a la relación con los viejos? La actitud de los adultos se caracteriza por la dualidad, sostiene Beauvoir. Si por un lado se atienen a la moral oficial, que prescribe respetarlos; por otra parte los trata como inferiores y los convence de su decadencia, los desprestigia, tiranizando de forma solapada al viejo que depende de él.

En cuanto a la relación madre-hija, se reproducen sentimientos ambivalentes análogos a los del hijo-padre; mientras que las relaciones hija-padre, hijo-madre son más generosas, si bien suelen estar influenciadas y, a menudo limitadas por el cónyuge.

Por último, la lucha de intereses se desarrolla en el plano moral, en tanto que se les impone una imagen a la que deben conformarse. La represión más severa se produce en el terreno sexual. El viejo debe responder a esa imagen asexuada que la sociedad se hace de él.

2. ¿Cómo es vivida esa otredad por la persona en edad proveyta?

El extrañamiento impuesto desde el exterior produce una situación peculiar en el viejo: es sujeto de una pérdida y de la asunción de un otro. El viejo, la vieja, sufre esta situación como un duelo.

Freud (1917) define el duelo como el sentimiento de pérdida ante alguien querido y esta

es la situación a la que accede el viejo: a la pérdida de sí.

Podemos establecer unas fases de ese duelo a partir del texto de Beauvoir, que casi coinciden con las estipuladas posteriormente por Kübler-Ross para el duelo de los enfermos en situación terminal (1983): negación y aislamiento, ira, el pacto, depresión y aceptación.

Primera fase: El estupor desolado.

Salvo que muera prematuramente, en toda existencia llega un momento en que se toma conciencia de haber franqueado irremisiblemente una cierta frontera. Esto puede producirse temprano en caso de enfermedad grave, de accidente, de duelo; o muy tarde si, en condiciones favorables, se prosigue con continuidad lo emprendido. A mí la evidencia de mi vejez se me dio entre 1958 y 1962 (...) y tomé conciencia de que en muchos planos me correspondía un definitivo adiós (Beauvoir, 1984: 114-115).

Este testimonio revela que aunque cada uno es para sí el único sujeto, o por ello mismo, nos asombramos cuando la vejez, que es un destino común, nos asalta, nos deja estupefactos.

El desenvolvimiento del tiempo universal conduce a una metamorfosis: la mía. Y esto nos desconcierta como si la vejez siempre fuera la de los otros, como lo son la enfermedad o la muerte.

El estupor procede de la propia verdad de la vejez: “es una relación dialéctica entre mi ser para el otro, tal como se define objetivamente, y la conciencia que tomo de mí mismo a través de él” (Beauvoir, 1983: 340).

Aunque Beauvoir insiste (1983: 340) en que esta es “la compleja verdad de la vejez”, sin embargo considero que esta dialéctica no es exclusiva de la vejez, sino del reconocimiento de cualquier subjetividad para el existencialismo. En efecto, lo que caracteriza al para-sí es ser una subjetividad que se reconoce a través de su praxis (de lo que hace) y de su interrelación con otras subjetividades que provoca lo que Sartre (1982: III, 767) califica de irrealizable: lo que somos para los demás nos es imposible vivirlo a la manera del para-sí.

Lo que caracteriza pues a la vejez es que se trata de un irrealizable absoluto y en tanto que carece de praxis se cristaliza sin posibilidad de remisión. Mientras que cualquier juicio que establecen los otros puede ser recusado (ya que nuestro ser-para-otro se multiplica con los otros); hay no obstante unanimidad con respecto a ese otro que me ha poseído: todos ven en mí un viejo, una vieja. La edad proveya traduce para todos la misma realidad. Para todos excepto para uno: el sujeto que la sufre.

Beauvoir indica tres señales ambiguas que la presagian, pero que no son definitivas para lograr la asimilación de la vejez por el sujeto viejo:

En primer lugar, la vejez ha sido considerada como un “camino entre la enfermedad y la

salud. De manera desconcertante es un estado normalmente anormal” (Beauvoir, 1983: 342) y en el plano de la salud parece vivida con una mezcla de indiferencia y malestar. “Se conjura la idea de la enfermedad invocando la edad; se elude la noción de edad invocando la enfermedad y con este desplazamiento se logra no creer ni en una ni en otra” (Beauvoir, 1983: 343). Así, algunas enfermedades debidas a la senectud pueden ser apenas advertidas y pasadas en silencio; otras veces se acalla aquello de lo que son sintomáticas “no somos capaces de descubrir en ellas una nueva condición. Seguimos siendo lo que éramos, con reumatismo (presbicia) además” (Beauvoir, 1983: 341). Una huida constante de la enfermedad a la edad y de ésta a aquélla permite no aceptar ninguna.

En segundo lugar, la imagen especular no revela la edad en tanto que la metamorfosis se opera de forma continua y apenas si la percibimos. Sólo un cambio brutal puede destruir la tranquilidad de la imagen que nos devuelve el espejo y que enmascara nuestra vejez. Lou Andreas Salomé se confesó del mal lado de la escala sólo cuando a los 60 años perdió el pelo.

Por último, las deficiencias mentales no permiten al afectado ser consciente de su degradación, o no siempre.

Es por ello que la revelación de nuestra edad pasa siempre por el otro. Este sentimiento, este shock también lo sufrimos con respecto a nuestros allegados: vemos a nuestros allegados *sub specie aeternitatis* y una tercera mirada, una mirada extraña es la que “la metamorfosea en otro”. El descubrimiento de la vejez ajena es una anticipación de nuestra propia vejez:

Presentí que también a mí el tiempo me haría jugarretas. La sorpresa es aún más penosa cuando se trata de personas de la misma edad que nosotros. Todo el mundo ha hecho esta experiencia: encontrar a alguien que apenas reconocemos y que nos mira con perplejidad; uno se dice: ¡cómo ha cambiado!, ¡cómo habré cambiado! (Beauvoir, 1983: 346).

Un viejo Proust, tras muchos años de ausencia, vuelve al salón de la princesa de Guermantes donde se convence de su edad: “No veíamos nuestro propio aspecto, nuestras propias edades, pero cada uno, como en un espejo opuesto, veía la del otro” (Beauvoir, 1983: 347).

Nos encontramos así estupefactos cuando la metamorfosis se ha producido en nosotros.

Segunda fase: El escándalo intelectual

A la estupefacción del descubrimiento, sigue lo que Beauvoir califica de escándalo intelectual, la asunción del cambio operado.

En primer lugar se debe a que pese a ser un irrealizable, nos vemos incitados a realizarlo

de forma apremiante.

La edad proveya no es, no puede ser, vivida al modo del para-sí porque no tenemos de ella una experiencia transparente como la del cogito. Esto significa que el individuo viejo espontáneamente no tiene edad y necesita hacer un esfuerzo de reflexión para asimilarse a la que ofrece a los otros. Por ello es posible tanto declararse viejo tempranamente como creerse joven hasta el fin. Nada nos impele a reconocernos en esa imagen que mostramos al otro.

En segundo lugar, la imagen opaca del viejo. El viejo, la vieja, oscila constantemente entre su convicción íntima (de ser joven) a un saber objetivo (es viejo); aun cuando cualquier persona lúcida rechace la ilusión de seguir siendo joven, ésta renace constantemente y hay que combatirla incesantemente porque “mientras el sentimiento íntimo de juventud permanece vivaz, lo que parece una apariencia de verdad es la verdad objetiva; uno tiene la impresión de usar prestada una máscara extraña” (Beauvoir, 1983: 354).

El estupor viene cuando al arrancar la máscara que la sociedad nos impone, descubrimos cual Dorian Gray que el cuadro de nuestra vejez es un reflejo exacto de nosotros.

Es una manera de eludir el problema, pero no perdamos de vista que la vejez es un irrealizable. Esa crisis de identidad nos coloca en una posición extraña, un sujeto sin rostro, con una máscara quebrada de sí mismo y sostenida por una máscara extraña que no encajamos. Es preciso que el sujeto adhiera una nueva imagen, y habitualmente pasa por los otros. El problema es a qué otro recurrir, al ajeno que sólo ve un rostro viejo o al allegado que nos ve “idénticos a nosotros mismos” pese al paso del tiempo. Dependerá de nuestra actitud total ante la vejez cómo nos recuperemos: aquel que detesta su vejez, le repugnaré su propia imagen. Un ejemplo lo hallamos en la propia Beauvoir:

Sea cual sea la relación que establezcamos con nuestra imagen, esa vejez irrealizable tiene que ser vivida en nuestro cuerpo. Como hemos indicado ya, nuestro cuerpo no nos devela nuestra edad, pero una vez que sabemos que la habita, nos inquieta.

Podemos encontrar en Beauvoir dos acepciones de cuerpo:

En primer lugar, como cuerpo-objeto, que es el cuerpo cuya facticidad condiciona nuestra situación pero no define nuestro destino, es un fardo, es pura facticidad que obstaculiza nuestros proyectos.

En segundo lugar, como cuerpo-vivido, que es el medio de ser-en-el-mundo, es una situación, es nuestra forma de aprender el mundo y el esbozo de nuestros proyectos (Beauvoir, 2013: 97).

El sujeto se siente vulnerable, sabe que las alteraciones sufridas son irreversibles y presagian otras más definitivas. Esto es lo más desgarrador de la senectud. Vivir ya no cae

por su peso, y el hombre de edad está obligado a cuidarse, a prestar atención a su cuerpo. Beauvoir utiliza un concepto sartreano para describir la nueva situación: el coeficiente de adversidad de las cosas aumenta, “el mundo está atestado de emboscadas, erizado de amenazas” y para ejercer sus funciones naturales necesita de artificios. El problema es que sólo están al alcance de unos pocos privilegiados, de modo que la decadencia parcial suele transformarse en una abdicación absoluta del anciano.

Como podemos comprobar, el cuerpo se torna un fardo para la mayoría de los viejos, y sólo aquellos a quienes su situación deja abierta diversas posibilidades, su relación con el mundo estará mediada por sus proyectos anteriores, por su vida de adulto, y por su estado anímico, del que no se puede desligar.

Sólo los moralistas pretenden que el viejo se ha liberado de su cuerpo –y con ello se refieren exclusivamente, sostiene Beauvoir, a la esclavitud sexual- en pos de una ataraxia que les colocaría en una atalaya desde la que contemplar impasibles las cuitas de los adultos.

Tercera fase: El extrañamiento

Existir es temporalizarse, y temporalizarse implica que los proyectos del sujeto tienen un revés, lo que Sartre califica de práctico-inerte, que es el conjunto de cosas marcadas por la acción humana y de los hombres definidos por esa relación con esas cosas. Parafrasea Beauvoir a Sartre, si bien en sus primeras obras morales ya había calificado la apropiación de algo a partir de su praxis: es mío lo que hago, si bien en el momento de hacerlo escapa a mí y debo volver a apropiármelo en un nuevo proyecto. El hombre, por lo tanto, con su praxis realiza su objetivación en el mundo y en ella se aliena, como ya había sostenido antes Marx.

En el caso del viejo, su porvenir se le aparece doblemente terminado: por ser breve y por ser cerrado. Cerrado en tanto que, cuanto más viejos somos más alienados estamos en los proyectos, ya petrificados –nuestra vida se va calcificando. “Los imperativos se van multiplicando y su reverso está constituido por imposibilidades”. Breve en tanto que se domina el tiempo cuando se anima con proyectos, la evaluación del tiempo se acelera con la edad porque hay pocas cosas que lo emboban, pocas cosas que nos sorprendan, la rutina lo iguala, lo achica o, en palabras de Ionesco, que recoge Beauvoir (1983: 449), “el hábito pule el tiempo”.

En el viejo confluye una doble finitud: la contingente, que se reduce a la facticidad, y la necesaria o intrínseca a la condición humana, inserta en la estructura ontológica del para sí. Siente un porvenir limitado, un pasado fijo, su vida se ha cerrado sobre sí misma; nada los reclama y ya no tienen nada que hacer. El porvenir ha quedado despoblado y el viejo se sume

en un desaliento definitivo: o no ve nada que hacer o renuncia a emprender nuevas empresas porque cree que no tendrá tiempo.

El desfase entre el devenir individual y el social se produce en detrimento del hombre viejo. La relación del anciano con el tiempo se ha transformado hasta el punto de no reconocerse sino en un tiempo pasado, no es difícil escuchar en cualquier conversación con uno de ellos “en mis tiempos”. ¿En qué consiste esta disociación?

En primer lugar, en que el tiempo que el hombre considera suyo es aquel en que concibe y ejecuta sus proyectos. “Improductivo, ineficaz, el hombre de edad aparece ante sí mismo como un sobreviviente. El pasado era el tiempo en que era un individuo de pleno derecho, un viviente” (Beauvoir, 1983: 516).

En segundo lugar, se produce una alienación con respecto al tiempo presente en tanto que su tiempo era aquel que poblaban las gentes de su edad, el individuo flota solitario en un siglo de jóvenes.

Y, por último, con frecuencia otro universo ha sustituido al suyo. Si éste no impugna su pasado lo acoge con placer y orgullo. Pero si pone en tela de juicio toda su existencia, se sienten exiliados y manifiestan desdén y hostilidad ante ese mundo.

En definitiva, el viejo sobrevive a su época y se sobrevive a sí.

Cuarta fase: ¿la aceptación?

Disminuido, empobrecido, exiliado en su tiempo, el viejo sigue siendo el hombre que era. Beauvoir se plantea tres cuestiones: ¿cómo se acomoda a esta situación? ¿qué posibilidades le deja? ¿qué defensa le opone? Estas tres cuestiones, como las kantianas, se subsumen en una, la cuestión existencialista: ¿puede tener algún proyecto?

Toda calificación es una limitación. ¿Supone esto que la descalificación es una apertura hacia el mundo? Dispensado de trabajar, no está tendido hacia el porvenir. La consecuencia que extrae “la sabiduría popular” es la disponibilidad absoluta del viejo que le permite descansar en el presente. Esta postura es falaz en tanto que la sociedad da tiempo libre a los viejos quitándoles los medios para utilizarlo y los que escapan a la miseria tienen que cuidar a un cuerpo-fardo.

Para el existencialismo, sin proyecto no hay presente, sino habituación, visión fijada de las cosas desde el pasado, lo que conduce a una siniestra apatía. Es lo que caracteriza a los viejos: la inapetencia intelectual, la falta de curiosidad. Un círculo vicioso se inicia: “La inacción desalienta la curiosidad y la pasión, y nuestra indiferencia despuebla el mundo donde ya no vemos ninguna razón para actuar. La muerte se instala en nosotros y en las cosas” (Beauvoir, 1983: 538).

Para todos, el silencio del presente, el hundimiento provoca tedio y náusea existencial. La náusea es inherente al ser humano, ya lo sabemos. Pero hay dos casos en que se muestra de forma más fehaciente: el de los jóvenes y los viejos. Los primeros, en tanto que no tienen dominio sobre el mundo, y están por ello reducidos a su presencia desnuda; los segundos en tanto que han sido despojados del mismo. El silencio del mundo hiela sus esperanzas.

La pereza es el tercer subterfugio a que recurren los viejos. La pereza es admitida porque la sociedad considera a los viejos como inferiores, fracasados. Es una coartada que oculta un sentimiento de frustración.

Condenados a la pasividad, a la dependencia, son presa de la preocupación, se sienten no sólo de más en el mundo, sino en peligro en el mundo.

Las defensas ante un mundo en el que no se reconocen son dos:

Los hábitos, que tienen un valor bipolar: el hábito proporciona al anciano una seguridad ontológica, le protege contra sus ansiedades, mantiene su identidad; pero a su vez esa habituación es fuente de angustias, ante la idea de tener que abandonarlos, el viejo siente que *la muerte viene hacia él*; esto le hace obstinarse en manías desprovistas de sentido que esclerosan y mutilan la existencia del viejo.

Los hábitos enriquecen la existencia del anciano en tanto que cristalización que alcanza ilusoriamente la dimensión del ser que busca el existente; el viejo teme el cambio porque no supone una apertura al futuro, un develamiento del ser, y sí una ruptura con el pasado.

La propiedad también garantiza una seguridad ontológica. En *Pyrrhus et Cinéas* (2003: 211), sostiene Beauvoir que “lo que es mío en primer lugar es el cumplimiento de mi proyecto”. El viejo establece con las cosas apropiadas, ahora esclerosadas sin proyecto que las avale, una identificación mágica: contra los que pretenden ver en ellos trastos; el viejo, gracias a sus bienes, se asegura su identidad, su mundo.

La cara amarga de la apropiación, además de que no es renovada desde ningún proyecto, o por ello mismo, es que provoca la avaricia, se afanan por poblar de objetos su mundo y la posible desposesión de los mismos se convierte en objeto de angustia.

Hasta ahora hemos analizado las defensas que posibilitaban una mediación, aunque esta fuera ilusoria, con el mundo. Beauvoir añade la defensa radical ante al mundo: el viejo se amuralla en sí mismo. Su relación con los otros se reduce o desaparece, pero negar el mundo no es suficiente para protegerse de él,

Por lo común al viejo no le basta replegarse sobre sí mismo para protegerse de los demás; su afectividad está concentrada en los límites de su estrecho universo, pero no suprimida. Sigue siendo vulnerable en su cuerpo, sus hábitos, sus posesiones. Las amenazas subsisten y la ansiedad permanece (Beauvoir, 1983: 565).

El repliegue en sí conduce a la hostilidad. El viejo se siente excluido de su tiempo. Ve rechazado todo lo que ha querido, su mundo, y se rebela contra esta desposesión radical. Actúa hostilmente contra sus allegados y contra la generación más joven en tanto que ésta representa la recusación hacia él. Olvidado, desconsiderado, el viejo recusa sus jueces, el presente e incluso el porvenir.

3. ¿Las ventajas de la vejez?

Sólo una ventaja destaca Beauvoir de la vejez, ese despojamiento de las coacciones y alienaciones de la sociedad capitalista y patriarcal: la impudencia de los ancianos los dispensa de la hipocresía.

En el plano intelectual también puede ser liberadora de las ilusiones. Esta liberación es positiva en tanto que barre con fetichismos y espejismos; pero a su vez revela la pasión inútil: “Sin embargo, al volver una mirada incrédula a esa crédula adolescente mido con estupor hasta qué punto he sido estafada” es la frase con que cierra Beauvoir *La fuerza de las cosas* (1987: 633).

Conclusión

El escándalo de la vejez es doble: intrínseco a la decadencia; extrínseco en tanto que la sociedad se torna cómplice de su ocultamiento.

Sólo si alcanzamos a comprender que la vulnerabilidad es consustancial a la condición humana restituiremos al viejo a su condición de humano. En la sociedad actual, el viejo es vulnerable y la sociedad acentúa su vulnerabilidad.

Beauvoir desenmascara cualquier atisbo de esperanza: la vejez es la parodia de la vida. Y lo es porque la política de la vejez manifiesta la política de la vida que “prefabrica la condición mutilada y miserable que es su suerte en los últimos años de su vida” (1983: 641). Para que el viejo fuera considerado como ser humano sería necesario que siempre hubiera sido tratado así.

La vejez individual es ineluctable, pero es algo más: es el fracaso de nuestra civilización.

Bibliografía

- Améry, J. (2011): *Revolta y resignación. Acerca del envejecer*, Valencia, Pre-textos.
Beauvoir, S. (1983): *La vejez*, Barcelona, Edhasa.
Beauvoir, S. (1984): *Final de cuentas*, Barcelona, Edhasa.
Beauvoir, S. (1987): *La fuerza de las cosas*, Barcelona, Edhasa.
Beauvoir, S. (2003) : *Pyrrhus et Cinéas*, Mesnil-sur-l'Estrée, Folio Essais.
Beauvoir, S. (2013): *El segundo sexo*, Madrid, Ediciones Cátedra.

- Freud, S. (1917): Duelo y melancolía. (E. d. ARCIS, Ed.) Obtenido de www.philosophia.cl
- Freud, S. (1999): *Tótem y tabú*, Madrid: Alianza Editorial, Biblioteca Freud
- Gothlin, E. (2001): *Sexe et existence. La philosophie de Simone de Beauvoir*, París, Editions Michalon.
- Kübler-Ross, E. (1983): *Sobre la muerte y los moribundos*, Barcelona, Grijalbo.
- Sartre, J. P. (1982): *Obras Completas* (Vol. III), Madrid, Aguilar.

FILOSOFIA
I CIÈNCIA

Hempel, la explicación científica y el asta de bandera

Saúl Pérez González

Introducción

“The 1948 Hempel-Oppenheim article marks the division between the prehistory and the history of modern discussions of scientific explanation” (Salmon, 1989: 10). Así se refiere Wesley C. Salmon al artículo “Studies in the Logic of Explanation” (1948) de Carl Gustav Hempel y Paul Oppenheim. En dicho artículo Hempel y Oppenheim expusieron el modelo explicativo de “cobertura legal” [*covering-law*], el cual se basa en la idea de que para explicar un fenómeno hay que subsumirlo bajo una ley, en su versión inicial. Aunque la cuestión de la explicación científica ha sido objeto de interés de la reflexión filosófica desde la antigüedad, Hempel y Oppenheim fueron los primeros autores que abordaron el tema de forma específica y realizaron un análisis completo y preciso de la noción de explicación. Su objetivo último era convertir la noción de explicación, la cual era mal vista desde las posiciones empiristas (como consecuencia de que habitualmente se apelaba al valor explicativo para justificar el discurso supraobservacional), en una noción legítima y respetable de acuerdo con los estrictos requisitos impuestos por los empiristas lógicos. El modelo de cobertura legal, propuesto por ambos y desarrollado por Hempel, dio lugar a un consenso con respecto a la noción de explicación científica (denominado “*the old consensus on the nature of scientific explanation*”), que duró desde finales de la década de 1940 hasta mediados de la década de 1960. Con su propuesta plantearon los términos en los que se ha desarrollado el debate posterior sobre esta cuestión y establecieron el modelo en relación al cual se han construido el resto de propuestas alternativas con respecto a la explicación científica. La gran mayoría de los trabajos filosóficos sobre la noción de explicación científica publicados en la segunda mitad del s. XX y en el s. XXI, pueden ser entendidos como una respuesta, más o menos directa, a la propuesta de Hempel y Oppenheim.

En el presente trabajo trataremos de exponer el modelo explicativo de cobertura legal, teniendo en cuenta su formulación inicial de 1948. Nos centraremos en esta formulación

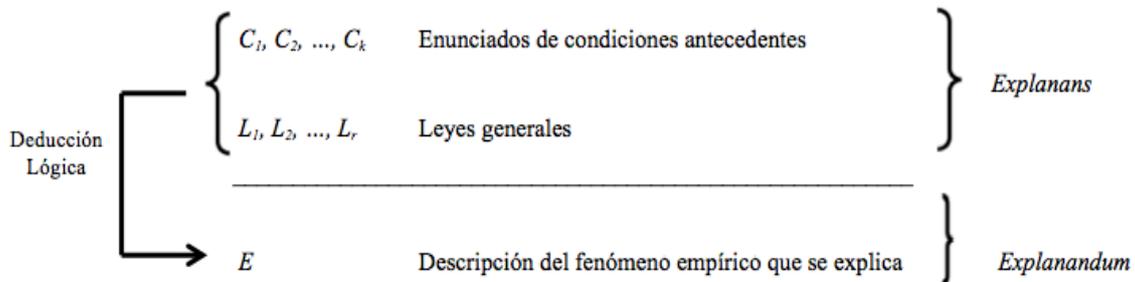
porque es a ella a la que van dirigidas las principales críticas en contra del modelo de cobertura legal. Una vez completada esta primera etapa de nuestro trayecto, analizaremos el clásico contraejemplo del asta de bandera, tratando de determinar su significatividad. A pesar de que hay consenso respecto a la consideración de que el contraejemplo del asta de bandera cuestiona que la subsunción bajo leyes sea condición suficiente de la explicación, no está claro qué elementos concretos del modelo de cobertura legal son revelados como incorrectos por dicho contraejemplo.

1. El modelo nomológico-deductivo

El modelo nomológico-deductivo se basa en la idea de que la explicación ha de tener la forma de un argumento deductivo. Dicho argumento tiene dos componentes: el *explanans* y el *explanandum*. El *explanans*, en el cual se especifica la información explicativa, está constituido por las premisas del argumento. Éstas pueden ser leyes generales o enunciados que hagan aseveraciones acerca de hechos concretos. Y el *explanandum*, que describe el fenómeno a explicar, está constituido por la conclusión del argumento.

Hempel y Oppenheim plantean cuatro requisitos que ha de satisfacer una explicación científica para ser correcta, tres son lógicos y uno es empírico. El primer requisito lógico es que la explicación ha de ser un argumento deductivo válido, “The explanandum must be a logical consequence of the explanans” (Hempel y Oppenheim, 1948: 137). La información contenida en el *explanans* ha de implicar lógicamente la información contenida en el *explanandum*. Esta primera clausula es la que aporta el carácter deductivo al modelo. En segundo lugar, se exige que el *explanans* contenga al menos una ley general. Además, es necesario que dicha ley sea esencial para el argumento; es decir, que la ley sea necesaria para que el *explanans* implique el *explanandum*. Esta norma es la que aporta el carácter nomológico. Hempel entiende que para explicar correctamente un fenómeno hemos de subsumirlo bajo una ley natural. El problema es que resulta muy difícil saber si una generalización verdadera es una ley natural (los gases se expanden al contraerse) o una generalización accidentalmente verdadera (todos los hombres de esta habitación son blancos). Las leyes naturales son generalizaciones sin excepciones que cumplen ciertas condiciones adicionales que no cumplen las generalizaciones accidentalmente verdaderas. Pero Hempel no logra identificar esas condiciones. El tercer requisito lógico planteado por Hempel y Oppenheim es que “The explanans must have empirical content; i.e., it must be capable at least in principle, of test by experiment or observation” (Hempel y Oppenheim,

1948: 137).¹ Los enunciados que componen el *explanans* han de tener contenido empírico, no pueden ser meros enunciados *ad hoc* introducidos para lograr que se satisfaga la exigencia de deducibilidad. Según el modelo nomológico deductivo, una explicación tendría la siguiente estructura (Hempel y Oppenheim, 1948: 251):



El requisito empírico que ha de satisfacer un argumento para ser una explicación correcta consisten que “The sentences constituting the explanans must be true” (Hempel y Oppenheim, 1948: 137). Es sencillo entender el porqué de esta exigencia. Si solamente se exigiera la deducibilidad, entonces sería muy fácil construir, mediante el uso de premisas falsas, explicaciones manifiestamente erróneas en las que el *explanans* implicara al *explanandum*. Por ejemplo, habría que aceptar como legítima una explicación cuyo enunciado *explanandum* fuera “el libro se descompuso al atardecer”, y el *explanans* estuviera compuesto por “el libro era de mercurio” y “los objetos de mercurio se descomponen al atardecer”. Podría responderse que para evitar tales casos, basta con exigir que las premisas estén altamente confirmadas por la experiencia. Pero Hempel y Oppenheim rechazan dicha posibilidad, a este respecto señalan lo siguiente:

This stipulation however, leads to awkward consequences. Suppose that a certain phenomenon was explained at an earlier stage of science, by means of an explanans which was well supported by the evidence then at hand, but which had been highly disconfirmed by more recent empirical findings. In such case, we would have to say that originally the explanatory account was a correct explanation, but that it ceased to be one later, when unfavorable evidence was discovered. This does not appear to accord with sound common usage, which directs us to say that (...) the account in question was not –and had never been– a correct explanation (Hempel y Oppenheim 1948, 137-138).

Aunque Hempel y Oppenheim no lo explicitan, parece que para que un argumento sea una explicación correcta también es necesario que el enunciado *explanandum* sea

¹ Ya Hempel y Oppenheim (Hempel y Oppenheim, 1948: 137) señalaron que esta exigencia es redundante, pues cualquier explicación que cumpla las otras tres exigencias cumplirá también ésta.

verdadero. Como señala Salmon, “The function of the explanation is not to establish (or support) the truth of its conclusión; that is already presupposed when we accept it as a correct explanation” (Salmon, 1989: 7). No consideraríamos como legítima una explicación que explicara un *explanandum* manifiestamente falso, aún en el caso de que los enunciados que componen su *explanans* fueran verdaderos. Esta exigencia de que el enunciado *explanandum* sea verdadero es, de forma implícita, formalmente exigida por el modelo nomológico-deductivo. Pues dicho modelo exige tanto la verdad de los enunciados que componen el *explanans*, como que la verdad del enunciado *explanandum* se siga deductivamente de la verdad del *explanans*. Y cualquier argumento que satisfaga estas exigencias ha de tener necesariamente un *explanandum* (conclusión del argumento) verdadero.

Un ejemplo de explicación nomológico-deductiva correcta, sería un argumento que tuviera como premisas la ley general “Todos los seres humanos tienen corazón” $[\forall x (Hx \rightarrow Cx)]$ y el enunciado “Godard es un ser humano” (Hg); y como conclusión el enunciado “Godard tiene corazón” (Cg).

En “Studies in the Logic of Explanation” Hempel y Oppenheim defienden la identidad estructural entre la explicación y la predicción. Consideran que la explicación, la predicción y la retrodicción,² comparten una misma estructura. En este sentido, afirman que “the same formal analysis, including the four necessary conditions, applies to scientific prediction as well as to explanation” (Hempel y Oppenheim, 1948: 138). Todo lo dicho en ese ensayo sobre la explicación y sus características lógicas, es extrapolable a la predicción y a la retrodicción. Para que una predicción o una retrodicción sea aceptable, ha de satisfacer los mismos requisitos que se le exigen a las explicaciones científicas. Hempel y Oppenheim entienden que la diferencia entre la explicación, la predicción y la retrodicción es solo de carácter pragmático; ya que la semejanza estriba simplemente en el tipo de información que buscamos. Si el fenómeno descrito por la conclusión (*explanandum*) ya ha ocurrido y es conocido, y nuestra tarea consiste en proporcionar un conjunto de leyes y condiciones iniciales que la impliquen, se tratará de una explicación. Mientras que si conocemos esas leyes y condiciones antecedentes antes de conocer la conclusión, y a partir de ellas hemos deducirla, se tratará de una predicción o de una retrodicción. Hablaremos de predicción si el fenómeno descrito por la conclusión aún no ha ocurrido, y de retrodicción si ese fenómeno ya ha tenido lugar. La identidad estructural entre la

² Una retrodicción es una argumentación en la que se trata de revelar un suceso que, aunque tuvo lugar en el pasado, es desconocido. La retrodicción puede ser entendida como una especie predicción sobre el pasado. Las argumentaciones que tratan de revelar el suceso que provocó la extinción de los dinosaurios, son un ejemplo de retrodicción; ya que intentan descubrir un suceso que tuvo lugar tiempo atrás, pero que es desconocido.

explicación y la predicción científica lleva a Hempel y Oppenheim a plantear que “an explanation is not fully adequate unless its explanans, if taken account of in time, could have served as a basis for predicting the phenomenon under consideration” (Hempel y Oppenheim, 1948: 138). Son conscientes de que muchas de las explicaciones científicas que habitualmente se plantean parecen carecer de esa fuerza potencial predictiva. Por ejemplo, una explicación como “El camión volcó porque un neumático estalló cuando la velocidad del vehículo era alta”, no contiene la información necesaria para haber podido predecir el accidente. Pero consideran que eso se debe simplemente a que muchos argumentos explicativos suprimen ciertas partes del *explanans*, que se juzgan implícitas u obvias. Si el *explanans* expresara de forma explícita toda la información explicativa que supone, entonces toda explicación correcta tendría fuerza potencial predictiva.

2. El contraejemplo del asta de bandera

En respuesta al modelo de cobertura legal propuesto por Carl G. Hempel, algunos autores han construido contraejemplos que muestran que un argumento puede satisfacer las condiciones indicadas por Hempel y no ser una explicación científica legítima. Tratando así de evidenciar, que las exigencias impuestas por Hempel a las explicaciones no son condición suficiente para que una explicación sea correcta.

Uno de los contraejemplos más importantes es el contraejemplo del *flagpole* [asta de bandera]. Se suele considerar que el contraejemplo del asta de bandera fue planteado por primera vez en el ensayo “Why-questions”(1966) de Sylvain Bromberger. Pero esa consideración, a pesar de estar enormemente extendida, es falsa. Aunque, ciertamente, Bromberger es quien desarrolló el contraejemplo del asta de bandera; ese contraejemplo no fue presentado por él en “Why-questions”, ni en ninguna de sus otras publicaciones. A este respecto, el propio Bromberger ha afirmado lo siguiente:

I am often credited with that example, and “Why-questions” is usually cited as its original source. Ironically, though I did think of the example, it appears nowhere in “Why- questions” In fact it appears in none of my published papers! It is described in papers by Hempel in which he generously recalls that I once presented him with the difficulty. “Why-questions” has obviously not been read by many people who refer to it (Bromberger, 1992: 8).

Aunque, como hemos señalado, en “Why-questions” no se plantea el contraejemplo del asta de bandera; lo cierto es que sí se plantea un contraejemplo similar, el cual seguramente constituyó la génesis del contraejemplo del asta de bandera. Ese contraejemplo, es el contraejemplo del Empire State Building.

El contraejemplo del asta de bandera plantea lo siguiente. Supongamos que se da la siguiente situación: hay una asta de bandera de cierta altura cuya base está al nivel del suelo, el Sol tiene cierta elevación y está brillando, y el asta de bandera proyecta una sombra de cierta longitud. En ese caso, podría construirse un argumento deductivo FP1 cuyas premisas fueran las leyes de la trigonometría, la ley de la propagación rectilínea de la luz, el enunciado que afirma la posición del Sol y el enunciado que afirma la altura del asta; y cuya conclusión fuera el enunciado que afirma la longitud de la sombra del asta. Este argumento constituiría una explicación nomológico-deductiva correcta, según el modelo de Hempel. Igualmente, dada esa situación, podría construirse un argumento deductivo FP2 cuyas premisas fueran las leyes de la trigonometría, la ley de la propagación rectilínea de la luz, el enunciado que afirma la posición del Sol y el enunciado que afirma la longitud de la sombra del asta; y cuya conclusión fuera el enunciado que afirma la altura del asta. Este argumento, igual que el argumento FP1, constituiría una explicación nomológico-deductiva correcta según la propuesta hempeliana. El problema que señala el contraejemplo del asta de bandera es que, a pesar de que tanto FP1 como FP2 son explicaciones correctas según el modelo de Hempel, solo FP1 nos parece una explicación legítima. Pocas personas estarían dispuestas a aceptar como legítima la explicación FP2. A pesar de que FP2 es una explicación correcta para Hempel, intuitivamente consideramos que no es una explicación adecuada de la altura del asta. Si te preguntan “¿Por qué el asta de la vadera mide 9 metros?” y respondes “Porque el sol tiene una altura de X° y su sombra mide M metros”; parece que no estás respondiendo adecuadamente. El contraejemplo del asta de bandera parece revelar que las exigencias impuestas por Hempel a las explicaciones científicas no son condición suficiente para que una explicación sea legítima. Además, en él se muestra una asimetría explicativa de la que no puede dar cuenta el modelo de cobertura legal. Pues, aunque altura del objeto y longitud de la sombra están conectados por las leyes de la trigonometría y la ley de la propagación rectilínea de la luz, y puede deducirse tanto la altura del objeto a partir de la longitud de la sombra (junto con las leyes y condiciones iniciales relevantes), como la longitud de la sombra a partir de la altura del objeto (junto con las leyes y condiciones iniciales relevantes); nos parece legítimo apelar a la altura para explicar la longitud de la sombra, pero no apelar a la longitud de la sombra para explicar la altura.

3. Lo que se sigue y lo que no se sigue del contraejemplo

Muchos autores consideran que la principal incorrección del modelo hempeliano que da lugar al contraejemplo del asta de bandera, es el no prestar suficiente atención al rol explicativo de las relaciones causales. Esa consideración es correcta. Ciertamente, la posibilidad de construir dicho contraejemplo es resultado de que el modelo de Hempel no tiene suficientemente en cuenta la importancia de las relaciones causales en la explicación. Pero de ello no se sigue, como algunos autores han considerado, que haya que exigir que entre *explanans* y *explanandum* se de una relación de causa y efecto. El contraejemplo del asta de bandera no nos dice que el modelo de Hempel no presta suficiente atención a la causalidad, y que como consecuencia de ello no advierte que el *explanans* ha de ser causa del *explanandum*. Sino, como señala Michael Strevens, que el modelo de Hempel no presta suficiente atención a la causalidad, y que como consecuencia de ello no advierte que “a cause cannot be explained by its own effects” (Strevens, 2006: 520). En FP2 se trata de explicar la altura del asta de la bandera apelando a la sombra proyectada por ella; y parece que eso es lo que nos lleva a rechazarla como una explicación legítima, el tratar de explicar una causa apelando a sus efectos. El no advertir que no puede explicarse una causa en base a sus posteriores efectos, es el error del modelo hempeliano (con respecto a la causalidad) que se pone de manifiesto en el contraejemplo del asta de bandera y lo posibilita. Es cierto que en FP1, que sí nos parece una explicación legítima, se explica la longitud de la sombra apelando a sus causas (posición del Sol y altura del asta); pero de ello tampoco puede inferirse que para que una explicación sea correcta el *explanans* haya de ser causa del *explanandum*, y que el error de Hempel (con respecto a la causalidad) sea no advertir esa exigencia. En realidad, lo único que podemos inferir de considerar FP1 una explicación legítima, es que una explicación correcta puede ser causal.

Además de mostrar que el modelo explicativo de Hempel no presta suficiente atención a las relaciones causales, parece que el contraejemplo del asta de bandera también pone de manifiesto que dicho modelo no tiene en cuenta la importancia de las relaciones temporales en la explicación. Así lo considera Wesley Salmon (Salmon, 1984: 95), el cual equipara este contraejemplo al contraejemplo del eclipse. El contraejemplo del eclipse plantea lo siguiente. Podría construirse un argumento deductivo cuya conclusión fuera un enunciado que afirma la ocurrencia de un eclipse; y cuyas premisas fueran las leyes de la mecánica celeste, y los enunciados que afirman las posiciones relativas de la Tierra, la Luna y el Sol, en cierto momento previo a la ocurrencia del eclipse. Igualmente, podría construirse un argumento deductivo cuya conclusión fuera el enunciado que afirma la

ocurrencia de un eclipse; y cuyas premisas fueran las leyes de la mecánica celeste, y los enunciados que afirman las posiciones relativas de la Tierra, la Luna y el Sol, en cierto momento posterior a la ocurrencia del eclipse. Ambos argumentos serían explicaciones nomológico-deductivas correctas, según el modelo de cobertura legal. Sin embargo, a pesar de que ambos constituirían explicaciones correctas para Hempel, solo el primer argumento nos parecería una explicación legítima de la ocurrencia del eclipse. La razón por la cual rechazaríamos el segundo argumento como una explicación legítima, es que en él el *explanandum* precede temporalmente al *explanans*. Salmon equipara, acertadamente, este caso al del asta de bandera; y plantea que ese rasgo que nos lleva a rechazar la corrección de la explicación del eclipse en base a posiciones posteriores de los astros, también se daría en FP2. A este respecto, afirma lo siguiente:

At first blush, we might be inclined to say that this is a case of coexistence; that is, the flagpole and the shadow exist simultaneously. Upon closer examination, however, we realize that a causal process is involved, and that the light from the sun must either pass or be blocked by the flagpole *before* it reaches the ground where the shadow is cast. (Salmon, 1984: 95)

En FP1, la cual nos parece correcta, el *explanans* precede temporalmente al *explanandum*; mientras que en FP2, la cual rechazamos, el *explanandum* es previo al *explanans*. Una de las razones por las cuales rechazaríamos FP2 como una explicación legítima de la altura del asta, sería ese rasgo de que el *explanandum* preceda temporalmente al *explanans*. El contraejemplo del asta de bandera, igual que el contraejemplo del eclipse, mostraría que el modelo de cobertura legal no presta suficiente atención a la importancia explicativa de las relaciones temporales; y que como consecuencia de ello no advierte que para que una explicación sea correcta, el *explanans* ha de preceder o ser simultáneo al *explanandum*. Es importante advertir que el reconocimiento de la importancia de las relaciones temporales guarda relación con el reconocimiento de la importancia de las relaciones causales; pues, como afirma Salmon,

Consideration of the temporal asymmetry issue forces reconsideration of the role of causation in scientific explanation, and of the grounds for insisting that occurrences are to be explained in terms of antecedent causes rather than subsequent effects (Salmon, 1984: 96-97).

Otro elemento del modelo de cobertura legal que sería revelado como incorrecto por el contraejemplo del asta, es la tesis de la identidad estructural entre la explicación y la predicción. Hempel considera que la predicción y la explicación tienen una misma estructura, y que la diferencia entre ellas es solo de carácter pragmático. Esa

consideración es puesta en tela de juicio por el contraejemplo del asta. Pues, a pesar de que no estaríamos dispuestos a aceptar el argumento FP2 como una explicación correcta de la altura del asta, ni como una respuesta adecuada a la pregunta “¿Por qué la altura del asta es de Y metros?”, sí estaríamos dispuestos a aceptar el argumento FP2 como una predicción correcta de la altura del asta, y como una respuesta adecuada a la pregunta “¿Cuál es la altura del asta?”. En FP2 las premisas servirían para predecir la conclusión, pero no para explicarla. El caso del asta sería, por tanto, un contraejemplo a la tesis de la identidad estructural entre explicación y predicción; ya que plantearía un argumento (FP2), que podría ser una predicción correcta pero no una explicación correcta.

Samir Okasha considera que otra incorrección revelada por el contraejemplo del asta de bandera, es que “the covering law model implies that explanation should be a symmetric relation, but in fact it is asymmetric” (Okasha, 2002: 47). Afirma que la explicación es una relación asimétrica. Por lo general, si A explica B, dadas las leyes y condiciones iniciales relevantes; B no explicará A, dadas las leyes y condiciones iniciales relevantes. Esa asimetría se evidencia en el contraejemplo del asta de bandera. Mientras que la altura del asta (junto con las leyes y condiciones iniciales relevantes) explica la longitud de la sombra, la longitud de la sombra (junto con las leyes y condiciones iniciales relevantes) no explica la altura del asta. Okasha afirma que Hempel considera que la explicación es una relación simétrica, e ignora el carácter asimétrico de la explicación. Y que esas consideraciones, que juegan un papel importante para que el modelo de cobertura legal acepte FP2 como una explicación correcta, son refutadas por el contraejemplo del asta de bandera. Pero esa idea de Okasha es errónea. El contraejemplo del asta de bandera no revela que Hempel estaba errado al considerar que la explicación es una relación simétrica. Y no lo hace, simplemente, por que Hempel no consideró que la explicación fuera una relación simétrica. Hempel no afirmó que la explicación sea una relación de carácter simétrico; y que si A explica B (dadas las leyes y condiciones iniciales relevantes), entonces B explica A (dadas las leyes y condiciones iniciales relevantes).

Okasha está en lo cierto al afirmar que el contraejemplo del asta de bandera muestra que la explicación es una relación asimétrica, y al considerar que el modelo de Hempel no puede dar cuenta del tipo de asimetría mostrada en el contraejemplo (donde A y B se implican mutuamente, pero no se explican mutuamente). Pero se equivoca al afirmar que en la propuesta de Hempel se considera que la explicación es una relación simétrica. Ciertamente, el modelo de Hempel no puede dar cuenta de la asimetría explicativa que se da en el contraejemplo del asta de bandera. Pero de eso no se sigue que Hempel se comprometiera con el carácter esencialmente simétrico de la explicación. De hecho, la

mayoría de los ejemplos paradigmáticos de explicaciones correctas según el modelo de cobertura legal, no son explicaciones simétricas. Hempel conoce la asimetría explicativa, y puede dar cuenta de ella en muchas ocasiones. En realidad, el problema de Hempel no es ignorar la asimetría explicativa, sino no poder dar cuenta de ella en determinados casos. El contraejemplo del asta de bandera pone en evidencia este problema, al plantear una asimetría explicativa que no puede ser justificada desde el modelo de cobertura legal.

Conclusiones

El contraejemplo del asta de bandera de Sylvain Bromberger evidencia que la subsunción bajo leyes no es condición suficiente para explicar la ocurrencia de un evento particular. Como hemos visto, este contraejemplo muestra que la incorrección del modelo de cobertura legal procede, al menos en parte, de no prestar suficiente atención al rol explicativo de las relaciones causales y temporales. También evidencia que la tesis de la identidad estructural entre la explicación y la predicción no es correcta, pues plantea un argumento deductivo que aceptaríamos como predicción legítima pero no como explicación legítima. Sin embargo, en contra de lo que algunos autores han sostenido, el contraejemplo del asta de bandera no revela que Hempel estaba equivocado al considerar que la explicación es una relación simétrica, pues Hempel no sostuvo tal consideración.

A pesar de sus dificultades, el trabajo fundacional de Hempel logra dotar de un marcado carácter empirista a la noción de explicación, incrementando su legitimidad y abriendo un nuevo periodo con respecto a su estudio. No cabe duda de su riqueza como fuente de material para las discusiones sobre la naturaleza de la explicación científica en la segunda mitad del s. XX y en el s. XXI. El modelo de Hempel no logra resolver la cuestión, pero sí logra establecer una referencia compartida, con respecto a la cual el resto de modelos son construidos y evaluados.

Bibliografía

- Bromberger, S. (1966): "Why-questions", en Colodny, R. (ed.), *Mind and Cosmos: Essays in Contemporary Science and Philosophy*, Pittsburg, University of Pittsburg Press, pp. 86-111.
- (1992): *On What We Know We Don't Know. Explanation, Theory, Linguistics, and How Questions Shape Them*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Glymour, C. (1978): "Two Flagpoles Are More Paradoxical than One", *Philosophy of Science* 45, 118-119.
- Hempel, C. G. (1965): *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*, New York, The Free Press.
- Hempel, C. G. y Oppenheim, P. (1948): "Studies in the Logic of Explanation", *Philosophy of Science* 15, 135-175.

- Ladyman, J. (2003): *Understanding philosophy of science*, London, Routledge.
- Levin, M. E. y Levin, M. R. (1977): "Flagpoles, Shadows and Deductive Explanation", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 32, 293-299.
- Okasha, S. (2002): *Philosophy of Science. A Very Short Introduction*, New York, Oxford University Press.
- Psillos, S. (2002): *Causation and Explanation*, Chesham, Acumen.
- Rubén, D.-H. (1990): *Explaining Explanation*, London, Routledge.
- Salmon, W. C. (1984): *Scientific Explanation and the Causal Structure of the World*, Princeton, Princeton University Press.
- (1989): *Four Decades of Scientific Explanation*, Minnesota, University of Minnesota Press.
- Strevens, M. (2006): "Explanation", en Borchert, D. M. (ed.), *Encyclopedia of philosophy vol. 3*, Detroit, Macmillan Reference USA, pp. 518-527.
- Van Fraassen, B. C. (1980): *The Scientific Image*, Oxford, Clarendon Press.
- Woodward, J. (24 de septiembre de 2014): "Scientific explanation", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de <http://plato.stanford.edu/entries/scientific-explanation/>

El “giro bruniano” de la concepción de sustancia: el objeto verdadero de la ciencia aristotélica*

Diana María Murguía Monsalvo

Introducción

¿A qué refiere la expresión “*giro bruniano*” presente en el título de este estudio? ¿De qué, o sobre quién se habla y qué busca describir dicha expresión? El protagonista de nuestro tema es un hombre visionario: Giordano Bruno.

Bruno nació en 1548. Fue un hombre del Renacimiento y un filósofo por vocación. Un fraile dominico que muy pronto tuvo que huir del convento tras las sospechas de herejía. Se convirtió en un trotamundos: Italia, Suiza, Francia, Inglaterra, Alemania... un pensador en busca de un espacio abierto y de escucha para exponer sus renovadoras y osadas ideas –quizá demasiado osadas– respecto del mundo filosófico, científico y eclesíastico de su época. Giordano Bruno murió en la hoguera, condenado por la Inquisición romana, luego de 8 años de encierro y proceso inquisitorial. El filósofo tenía 52 años y más de 40 obras escritas a lo largo de su vida.

A Bruno debe ubicársele dentro del contexto renacentista de la revolución cosmológica. De hecho, tanto cronológica como teóricamente, Bruno se encuentra ubicado entre las figuras de Copérnico y Galileo. Es un personaje clave para el conocimiento del orden del cosmos, pues Bruno, justamente, es la pieza que articula las tesis copernicanas con las posteriores observaciones galileanas. Su concepción respecto del cosmos, la naturaleza y el principio ontológico son esenciales para el cambio de la visión del universo en el siglo XVI.

* Este estudio y la participación en el *XXI Congreso Valencia de Filosofía* forman parte del proyecto de investigación posdoctoral que actualmente realizo en la Universidad de Navarra (2014-2016). Mi especial agradecimiento a Íñigo Sánchez por su tiempo y observaciones.

Atendiendo las tesis copernicanas, pero yendo mucho más allá, Bruno afirmó, con osadía, la infinitud del universo. Negó la existencia de las esferas planetarias y de la esfera última –la esfera de las estrellas fijas como el límite del mundo–, abriendo el espacio físico hacia el infinito. Argumentó a favor de la existencia de soles innumerables habitando el espacio, cada uno de ellos con sus planetas girando en rededor. Eliminó, además, la concepción que aún se mantenía respecto de la división del universo en dos mundos: sub y supra lunar, con sus materias diversas cada uno. Bruno homogeneizó a la materia, es decir, sostuvo que ésta es necesariamente la misma para todo el cosmos.

Sorprende que, en realidad, todas estas tesis brunianas aquí mencionadas constituyen, hoy por hoy y de uno u otro modo, la concepción científica actual del universo.

Ahora bien, cabe señalar que Bruno, en su momento, formalmente defendió todas estas tesis como la contraparte de la filosofía aristotélica. Es decir, formuló, uno a uno, argumentos y planteamientos metafísicos y del orden natural que dejaran ver lo incorrecto de aquello que la filosofía aristotélica sostenía, la cual, en esos tiempos, estaba posicionada como la filosofía académicamente indiscutible, junto con la visión finita del cosmos que el mismo aristotelismo sustentaba.

Bruno polemizó, hasta su muerte, con todo el aparato filosófico aristotélico. Sin embargo, es importantísimo reconocer que una de sus muchas "hazañas" especulativas es haber desarrollado su filosofía "anti-aristotélica" basado, curiosa y audazmente, en elementos aristotélicos. Es decir que, en muchos sentidos, Bruno combatió la filosofía de Aristóteles *a partir de* Aristóteles mismo. Para explicar esto, puede indicarse que Giordano Bruno no creó *ex nihilo* una doctrina nueva, sino que partió del mismo aristotelismo que criticaba. Por ello, la filosofía de Bruno no es precisamente otra que la de Aristóteles, ni ajena u opuesta a ella sin más, es una original filosofía *que realiza un giro, cambio o inversión sobre* la aristotélica. Es a esta "hazaña" lo que he llamado "giro bruniano".

Como se sabe, en la historia del pensamiento, al modelo de Copérnico se le ha denominado "revolución o giro copernicano". La razón de ello es que el astrónomo polaco intercambió las posiciones que la Tierra y el Sol ocupaban en el esquema cosmológico tradicional. En realidad, Nicolás Copérnico estudiaba y observaba los mismos fenómenos planetarios que la antigüedad. Sin embargo, su genialidad radica en que explicó lo mismo pero *invirtiendo* o *girando* el sentido de la tradición aristotélico-ptolemaica. Ante los mismos fenómenos, Copérnico "solo" cambió de lugar a la Tierra con el Sol, y ello, así de "simple" como parece, constituyó toda una *nueva visión del mundo*.

De modo análogo, sostengo que es esto lo que sucede con Bruno respecto de la filosofía de Aristóteles. Partiendo de los principios aristotélicos y reconociendo en ellos en qué sentido eran infructuosos, Bruno los modifica, *invirtiendo* (girando) su sentido original, de modo tal que termina por construir una concepción filosófica nueva. La doctrina bruniana, que versa sobre la infinitud y unidad onto-cosmológicas, es ya una concepción diversa y contrapuesta a la aristotélica, que, no obstante, parte y se nutre de ella.

En este sentido, y desde la óptica de Bruno, la renovación realizada de los conceptos básicos aristotélicos presentes en la filosofía del infinito termina por hacer evidente aquello que el aristotelismo debió decir, para decir verdad. Es ello, en concreto, lo que revisaremos en este estudio: el “giro” especulativo realizado por Bruno respecto de la concepción de la sustancia aristotélica.

Veremos que, en principio, Bruno mantiene el hilemorfismo propio de la constitución sustancial concebida y teorizada así por Aristóteles. Sin embargo, nuestro renacentista terminará por modificar e invertir su sentido originario. La sustancia individual, concreta y corruptible propia del mundo natural aristotélico se cambiará por una sustancia única, universal e imperecedera. Y ello se sostendrá, recíprocamente, gracias a la inversión bruniana de las concepciones aristotélicas de materia y forma como los principios constitutivos universales de la sustancia.

1. El “giro bruniano” de la materia y de la forma aristotélicas: la universalización de las causas

Bruno se preocupó por construir una ontología que ofreciera principios adecuados para la comprensión del cosmos y de la naturaleza. Su intención era sustituir el uso milenar que la filosofía aristotélica había tenido en este campo y que, erróneamente, sostenía la imposibilidad de la existencia del infinito. Ésa era la primordial crítica bruniana en contra del aristotelismo y lo que nuestro renacentista contrarrestaba con su concepción de la infinitud de la materia, del universo y de los astros.

Bruno era un gran conocedor de la filosofía de Aristóteles, y es precisamente este vasto conocimiento lo que le permitió rebatir y objetar las raíces más profundas del aristotelismo. Ahora bien, para todo lector de la obra bruniana, notorio es el hecho de que su obra está teñida de vocablos y cuestiones propios del aristotelismo, pues Bruno construye así su doctrina: no sólo estudiando y tratando los mismos temas que el Estagirita, sino, incluso, haciendo uso de los mismos términos aristotélicos. La potencia y singularidad de la filosofía de Bruno –con respecto a la filosofía aristotélica– radica en esa

inversión o viraje de sentido, es decir, en el "giro" que el propio Bruno realiza para dar una nueva significación a los elementos que sustentaban el pensamiento aristotélico. La originalidad del movimiento especulativo de Bruno es, pues, dar vida a una filosofía opuesta a la de Aristóteles, teniendo –simultáneamente– como estructura básica, la propia metafísica aristotélica. (cfr. Papuli, 1984: 203-204)

Centrándonos en el tema de la causalidad, puede decirse, de manera general, que el cambio que Bruno realiza respecto del sentido de los términos aristotélicos consiste en una *universalización*. Bruno retoma las mismas cuatro causas naturales aristotélicas –material, formal, eficiente y final¹ y hace de ellas, igualmente, los principios constitutivos de todo ser natural. La profunda diferencia la encontramos en que Bruno las hace ser, a todas ellas, los principios constitutivos propios de un solo ser, de aquel ser natural que es, por sí mismo, todo lo existente: *el universo*.

Las causas naturales brunianas son, así, los principios que configuran al cosmos como ser unitario y al cosmos como totalidad, es decir, al ser del universo y al ser de las cosas mismas. Esta es la razón por la cual todas ellas (las cosas), en su constitución última, no son sino estos mismos principios ontológicos universales (causa material, formal, eficiente y final) y por lo cual, todas las cosas terminan por ser uno y lo mismo con esa *totalidad ontológica unitaria* que es el universo. Revisemos en concreto el caso de la materia y la forma.

Al respecto de la concepción de la causa material, ambos autores la comprenden como el sustrato del cambio. Es decir, la causa material es aquello a partir de lo cual las cosas se constituyen y de lo que finalmente se componen. La materia es, pues, aquello de lo cual las cosas se generan y de lo que están hechas. Si bien Aristóteles y Bruno, en principio, parecen coincidir, en cada autor el sentido específico sobre lo que es la materia, difiere.

El Estagirita no reconoce la existencia de una materia única considerada como el sustrato universal y único del cambio físico. Como señala La Croce (1986: 270-275), la llamada materia prima aristotélica, por sí misma *imperceptible* (Aristóteles, *De Gen. et Corr.*, 332a 34-36) y considerada como pura potencia,² no es el sustrato *per se* del cambio sustancial, es decir, no es la materia que subyace a las transformaciones de las sustancias

¹ Aristóteles es el primero en la historia de la filosofía que distingue claramente las cuatro causas naturales: "las causas se dividen en cuatro, una de las cuales decimos que es la sustancia y la esencia [...], otra es la materia o el sujeto; la tercera, aquella de donde procede el principio del movimiento, y la cuarta, la que se opone a ésta, es decir, la causa final". Aristóteles, *Met.* I, 3, 983a 26-32.

² "Al decir materia me refiero a la que no siendo en acto algo determinado, es en potencia algo determinado". Aristóteles, *Met.* VIII, 1, 1042a 27-28. "(...) pues si la materia prima tuviera alguna forma propia, por ella sería algo en acto. Y así, al recibir otra forma, ya no sería, por ella, simplemente materia, sino que se generaría este o aquel ente; y así, sería una generación relativa y no absoluta". Tomás de Aquino, *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, Libro VIII, Lección I, No. 1689.

naturales.³ La materia prima parece, más bien, ser el postulado explicativo (mental, lógico, conceptual) del proceso de transformación en la naturaleza, más no el sustrato concreto (aquí y ahora) del cambio. Es decir que para las sustancias naturales –que en sentido pleno son los seres vivos (animales y plantas)– el sustrato de cambio necesariamente es algo determinado.

La causa material concreta de las sustancias es esa “materia inmanente de la que algo se hace” (Aristóteles, *Met.* V, 2, 1013a 24-26) y ésta, en el mundo natural, no es, para Aristóteles, la sangre, la carne o la madera sin más, sino propiamente *esta* sangre, *esta* carne y *esta* madera. Porque la causa material es privativa, es decir, propia y concreta, perteneciente a cada cosa de manera individual. Por eso, la materia constitutiva de los entes naturales necesariamente es sujeto de percepción (sensible), porque en la naturaleza (en la realidad física) la materia siempre está determinada/actualizada por una forma natural específica.⁴ De manera que si (dentro del ámbito aristotélico) existe una materia que fuese considerada un sustrato único universal, en todo caso ésta sería (exclusivamente) la definición (lógica) de la materia, más no la materia física real natural, que existe siempre bajo una forma determinada, actualizada, particular y concreta.

Ahora bien, Bruno adopta precisamente esta materia, a saber, la existencia de una única materia como el sustrato universal del cambio en la naturaleza. Y lo hace, despojándola de ese ser considerada “pura potencia”, como la describe Aristóteles. “La materia prima no es aquella pura potencialidad opuesta y heterogénea al acto (...) no es aquel receptáculo privado de todo y que recibe de lo externo cada forma y actualidad” (Amato, 2005: I, 156). Esta materia universal bruniana, que es el sustrato permanente bajo todas transformaciones naturales, lejos de ser pasividad o pura potencia (una materia inactiva, enervante, sin valor o sin fuerza), es un principio ontológico enérgico, vivo, dinámico, eficaz y potente. Porque la materia es *constituyente*, es decir, sustrato activo, principio *poderoso universal*, pues a partir de ella se forman todas las cosas presentes, pasadas y futuras.

En este sentido, la materia de cada una de las cosas es la misma con la que se forman todas las demás: una “única materia bajo todas las formaciones de la naturaleza” (BOeuC

³ La Croce sostiene la tesis según la cual la materia prima explica sólo la transformación entre los cuerpos simples o elementos (agua, aire..., etc.), los cuales, de hecho, no son considerados por Aristóteles como sustancias. “Está claro que incluso la mayoría de las que parecen ser sustancias son potencias: las partes de los animales (pues ninguna de ellas existe separada y, cuando se separan, sólo existen como materia), la Tierra, el Fuego y el Aire: pues ninguna de estas cosas constituye una unidad, sino como un montón, hasta que son transformadas y surge de ellas algo dotado de unidad”. Aristóteles, *Met.* VII, 16, 1040b 5-10.

⁴ “(...) jamás se despoja la materia de toda forma y de toda privación; pues siempre existe bajo una u otra forma. Por si sola nunca puede existir [...] pues el ser en acto no puede darse sino por la forma”. Tomás de Aquino, *Los principios de la realidad natural*, 37.

III: 179).⁵ De este modo Bruno postula *una sola materia* para constituir *diversidad de cosas naturales*; mientras que, para Aristóteles –en el mundo natural– existen *diversidad de causas materiales* (minerales, madera, carne, agua) que constituyen *cosas individuales*.

Mirando desde esta óptica, la diferencia es manifiesta: Aristóteles habla de un constituyente material propio de las cosas, mientras que Bruno se refiere a un sustrato común que las conforma a todas. Podemos decir, entonces, que si bien la materia es para Bruno, así como para Aristóteles, el sustrato natural del cambio y aquello de lo que las cosas están hechas, el “giro brunino” o la inversión de sentido respecto a la consideración de la causa material aristotélica, es que la materia, para Aristóteles, es *particular, concreta y diversa* (puesto que hay diversidad de materias específicas) y, para Bruno, es *universal, común y única*, porque existe una sola materia constituyendo a todas las cosas. Bruno, como decimos, ha universalizado (homogeneizado, unificado) la materia particular y propia de las cosas sustanciales aristotélicas, haciendo una y la misma para todas.

Ahora bien, el caso de la forma es similar. Pues ocurre que, para Aristóteles, la causa formal en el mundo natural es la causa que determina individual y propiamente a cada cosa. La forma es “eso” que el objeto es de suyo, ese todo que cada cosa es, su esencia específica, el *tó tí en einai*.⁶ Pues dice Aristóteles (*Met.* VII, 4, 1029b 13-14) que “la esencia de cada cosa es lo que se dice que ésta es en cuanto tal”. Por eso, en la naturaleza cada objeto tiene su forma propia: aquello que los determina como seres individuales. De modo que, en el mismo sentido que la materia, la forma aristotélica es principio constitutivo *particular* y propio de cada ente natural individual.

Para Bruno, por su parte, aun concibiendo la forma como Aristóteles, esto es, como aquello que determina y hace ser a las cosas lo que son, la causa formal no es propiamente una causa individual, pues lo que las cosas son de suyo –en última (o primerísima) instancia– no es su forma particular (accidental), sino una causa determinante universal: “el principio formal constitutivo del universo y de lo que en él se contiene” (BOeuC III: 137).

Cabe señalar por ahora que Bruno le critica a Aristóteles el hecho de afirmar la identificación de la sustancia con la forma y, concretamente, sostener que las sustancias naturales son aquello que *formalmente* son. Ya que, en el mundo natural, todas las

⁵ Para las citas en castellano del libro *De la causa, principio y uno*, usaré la traducción de Ángel Vassallo publicada por Editorial Lozada en 1941. No obstante, citaré haciendo referencia a la edición crítica de la obra de Giordano Bruno: *Œuvres complètes*, 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. El volumen III corresponde al libro *De la Causa*.

⁶ “Otro [modo de causa] lo es en el sentido de esencia, del todo, de la composición y de la forma”. Aristóteles, *Física*, II, 3, 195a 20-21.

"sustancias" aristotélicas mudan constantemente de forma, de suerte que éstas, en la naturaleza, son corruptibles y pasajeras. La crítica de Bruno radica en señalar que si, por definición, la sustancia es aquello que subyace, las sustancias aristotélicas (que son cada una lo que su forma es), no pueden ser por sí mismas sustancias, pues su forma –que es lo que las cosas son de suyo –es, en realidad, insubsistente, ya que se corrompe y no dura ni permanece. Esta crítica la desarrollaremos con mayor detalle más adelante. Por ahora es importante señalarla para comprender el porqué del "giro bruniano": la importancia de romper con la forma concreta (particular y corruptible) de Aristóteles, para sostener una que realmente permanezca y subsista, una forma eterna y universal.

Así, la forma aristotélica es la configuración específica de cada cosa y existen tantas formas naturales como la diversidad natural presenta. En el caso bruniano es una única forma la que constituye y determina todo lo existente por igual y Bruno la llama el *alma del mundo*.

Ahora bien, no debe pensarse que nuestro renacentista prescinde o ignora la patente multiplicidad de formas naturales. Lo que ocurre es que a toda esta diversidad de formas Bruno no las considera, al modo aristotélico, como formas sustanciales, sino como formas *accidentales*, porque se destruyen y no persisten al cambio. El alma del mundo, por el contrario, es la forma universal subsistente a todo. En ese sentido es única y común a la vez: porque es la forma que intrínseca y propiamente todos los entes son, y que, también, todos comparten. El alma del mundo, o forma universal, es aquello por lo que todos los seres naturales están constituidos precisamente como *seres existiendo* (ahora, *actualmente*, de modo presente) y lo que ontológicamente los unifica a todos.

Este principio ontológico en cuanto que es *anima mundi*, forma, configura y determina la diversidad de cosas *vivificándolas*, es decir, actualizándolas a todas: dándoles existencia, presencia, ser, actualidad. Por eso, para Bruno, hablar del universo es hablar de un gran ser vivo, y así como cualquier animal está todo y en cada una de sus partes animadas, del mismo modo, todo lo que forma parte de este animal que es el universo, está igualmente actualizado: está *siendo*. En tanto que "el alma viene a ser la forma de todas las cosas" (BOeuC III: 137), no existe objeto natural alguno que por más inerte, inmóvil o imperfecto que parezca, no posea en sí el principio activo o principio de vida universal. Por ello, esta forma intrínseca fundamental, el alma, hace del mundo un ser unitario, pues si la *forma* es lo que cada cosa es de suyo y todo lo existente originaria y primariamente es esta misma y única vida universal, el universo y todas las cosas son, en última instancia, el mismo y único ser.

Ocurre, así, que las formas particulares de las cosas, ontológicamente, son sólo configuraciones fugaces, cambiantes, pues lo que las cosas son y, lo que de hecho permanecerán siendo siempre, es esa alma universal activa, que es principio constitutivo tan propio (a cada una de las cosas) como universal (de todas ellas):

Todas las diferencias que en los cuerpos se advierte en lo que concierne a la forma, complexión, figura, color y otras propiedades y caracteres comunes, no son más que aspectos diversos de una misma sustancia [...] de un ser inmóvil, permanente y eterno (BOeuC III: 285).

Así, aunque en primera instancia parezca que Bruno concibe al principio formal en el mismo sentido que Aristóteles, la diferencia es abismal: en el Estagirita, lo que la cosa es, la forma, es causa de su *individuación*, ya que ésta particulariza; en cambio, en Bruno, lo que la cosa es, la forma, es causa de su *universalización* y lo que la unifica con el resto de los entes. De este modo, mientras que en el planteamiento de Aristóteles hay *diversidad de formas naturales*, ya que cada ente está constituido por su *propia forma concreta*, en Bruno es *una única forma universal* la que configura *la diversidad de las cosas*.

En resumen, el "giro bruniano" realizado respecto de la forma se advierte así: la forma sustancial que para Aristóteles es *múltiple pero concreta*, como los entes son, para Bruno, es *única y universal*, como lo es el mundo y, así, puede señalarse, como lo hace Mondolfo (1947: 56), que "a la teoría aristotélica de la multiplicidad de las formas desunidas, se substituye en Bruno la afirmación de la unidad de un único principio formal".

Recapitulando lo dicho, decimos entonces que, para Aristóteles, la causa material y la causa formal conciernen a las cosas particulares en su ser individual y específico, mientras que para Bruno, la materia y la forma son propiamente aquello que las cosas particulares son, pero en su ser último, es decir, más que referirse a la individualidad de los entes, las causas hacen a cada una de las cosas, formar parte del universo como un todo. Por eso, tanto la causa material como la formal atañen propiamente al *ser del universo*, pues son los principios intrínsecos que constituyen a la totalidad de lo existente y al cosmos como unidad, como el todo unitario.

Es desde esta óptica que consideramos que el giro o cambio de sentido que Bruno hace respecto a la concepción de la materia y de la forma sustanciales aristotélicas va de la *individuación* a su *universalización*, movimiento que da paso a una contraria concepción de sustancia y a la crítica bruniana de la ciencia natural de Aristóteles.

2. El “giro bruniano” de la sustancia aristotélica: el hilemorfismo universal

Para hablar del universo como un todo, como un ser por sí mismo, Bruno mantiene la materia y la forma aristotélicas como los principios constitutivos, pero modificando o invirtiendo su sentido al considerarlas a ambas como causas únicas universales y no individuales. Esto, que se dice “simple”, es en realidad la construcción de una nueva concepción filosófica. El “giro bruniano” de estos principios aristotélicos es la base ontológica que sostiene la visión del cosmos como única sustancia, donde toda la diversidad natural posee un mismo acto de existencia.

Ahora bien, para Aristóteles, la sustancia es definida como “el sujeto último que ya no se predica de otro, y lo que, siendo *algo determinado*, es también *separable*” (*Met.* V, 8, 1017b 23-26). Esta descripción de sustancia puede comprenderse, por un lado, en su contraposición a lo que es el predicamento o accidente, en cuanto que la sustancia es el sujeto o el sustrato de quien se dicen los accidentes: la cualidad, la cantidad, la relación, la acción, la pasión, el lugar y el tiempo (cfr. *Met.* V, 7, 1017a 22-27). Así, por ejemplo, negro o blanco (la cualidad) se dice de la sustancia (hombre o libro) y no al contrario, pues se dice que ‘este hombre es blanco’, no que ‘este blanco es hombre’. En este sentido, ninguno de los accidentes existe por sí mismo, sino que todos son o existen en la sustancia, como las cualidades o afecciones de ese sujeto determinado, de ese ‘sujeto último que ya no se predica de otro’.

En cuanto que “sustancia” es aquello *determinado y separable*, Aristóteles concibe que la forma es ontológicamente “sustancia” en sentido más propio que la materia, porque esta última es concebida como aquello que “no siendo en acto algo determinado, es en potencia algo determinado” (*Met.* VIII, 1, 1042a 27-28). Es decir, que la materia es por sí misma algo sin configuración, ya que de quien recibe su determinación concreta es de la forma. Por eso, de manera natural, la materia nunca se encuentra en el mundo existiendo sin forma porque la materia no es *separable*. Siempre está configurada, constituyendo algo.⁷ En cambio, para Aristóteles sí existen formas separadas (de la materia) como los entes matemáticos o, como en el mundo natural lo es el motor inmóvil.⁸ Sin embargo, debido a esta misma condición de la materia —al hecho de que no existe nunca sin alguna forma—

⁷ “Y, puesto que es preciso conocer que la cosa existe, es evidente que se pregunta por qué la materia es algo determinado; por ejemplo, ¿por qué estos materiales son una casa? Porque se da en ellos la esencia de casa [...] Por consiguiente, se busca la causa por la cual la materia es algo (y esta causa es la especie); y esta causa es la sustancia”. Aristóteles, *Met.* VII, 17, 1041b 4-9.

⁸ “Así, pues, que hay una sustancia eterna e inmóvil y separada de las cosas sensibles, resulta claro por lo dicho. Queda también demostrado que no cabe que esta sustancia tenga ninguna magnitud, sino que carece de partes y es indivisible, pues mueve durante tiempo infinito [...]”. Aristóteles, *Met.* XII, 7, 1073a 4-7.

ocurre que, en la naturaleza, el compuesto de ambas (de materia y forma) es la sustancia en el sentido más propio. Así, naturalmente, la sustancia como tal sólo existe en tanto que compuesta, pues la materia y la forma siempre están unidas constituyendo un sujeto, un todo, un ser, lo que se conoce como hilemorfismo aristotélico: el compuesto (*synolon*) de la materia (*hyle*) y la forma (*morphe*).⁹

De este modo, hay tantas sustancias como objetos e individuos existen, todos ellos compuestos con su materia y forma particulares: “los animales y las plantas y sus partes son sustancias, y también los cuerpos naturales [...]” (*Met.* VII, 2, 1028b 9-10).

Ocurre, además, que para el aristotelismo, una sustancia deja de ser lo que era en el dinamismo propio del mundo natural, pues a toda sustancia al estar compuesta, le compete por naturaleza la corrupción.¹⁰ La forma que determinaba a la materia y le daba una configuración concreta, desaparece y llega a su fin a lo largo del cambio natural, de manera que la materia pierde también esa configuración específica otorgada por la forma. Cuando la materia y la forma dejan de ser esa sustancia u objeto en concreto, ese compuesto que juntas conformaban, se destruye. Es decir, deja de ser el ente individual que era, para transformarse en otra cosa, en otra sustancia con una forma diversa que da configuración nueva a la materia.

En resumen, podemos afirmar que las sustancias aristotélicas son *compuestas y particulares, múltiples, diversas y corruptibles*.

Ahora bien, Bruno conserva ese hilemorfismo aristotélico al concebir que, en la naturaleza, la materia no puede presentarse sin forma, de modo que la sustancia es también comprendida como el compuesto de ambas. Sin embargo, el compuesto bruniano es muy distinto al del Estagirita, ya que más que un compuesto se trata de una *unidad* ontológica. La materia y la forma son, por igual, principios *universales*, y se requieren mutuamente. Existe entre ellas –por decirlo de algún modo– una relación de complicación, donde la materia no *es* sin la forma (como sería en el caso aristotélico), pero tampoco la forma *es* sin la materia. Si para Aristóteles, la materia no es separable (de la forma), para Bruno, la forma tampoco lo es de la materia (cfr. Amato, 2005: I, 155). Sostiene así que “una es causa de la definición y determinación de la otra” (BOeuC III: 147), constituyendo ambas una sustancia, de hecho, la única sustancia.

La materia universal junto con la forma del mundo conforman ese sustrato universal permanente a todo cambio y a partir del cual surgen todas las determinaciones de las

⁹ “Y llamo materia, por ejemplo, al bronce, y forma, a la figura visible, y compuesto de ambas a la estatua como conjunto total”. Aristóteles, *Met.* VII, 3, 1029 a 4-5.

¹⁰ “(...) al compuesto de ambas [materia y forma], el único del que hay generación y corrupción y es plenamente separable”. Aristóteles, *Met.* VIII, 1, 1042 a 29-30.

cosas naturales. No obstante, es importante comprender que, para Bruno, esos objetos naturales diversos e individuales no son sustancia (como lo son para Aristóteles, por ser objetos concretos y separables). Para Bruno, las cosas del mundo son sustancia en tanto que están –absolutamente todas– constituidas por los principios universales materia y forma (cfr. Papuli, 1984: 223). Sin embargo, las cosas no son cada una por sí misma una sustancia. Ciertamente poseen su forma determinada y concreta, la cual es también cambiante y corruptible (como en Aristóteles) y, por lo mismo, es *accidental*, no sustancial. En el caso de Bruno, las cosas naturales con sus diversas configuraciones son sólo modos de ser de la sustancia universal. La diversidad de objetos existentes, en tanto que existentes, son necesarios o propios a esa materia y forma únicas, pero las cosas son sólo configuraciones transitorias, pasajeras, temporales. Por eso se corrompen, porque no son *sustancia*. La materia y forma del mundo es lo que siempre subsiste, aquello que permanece cuando se destruyen los entes particulares y aquello que los origina.

Frente a una recuperación parcial del tratamiento aristotélico, la peculiaridad de la aproximación bruniana consiste en definir a la forma y a la materia como las dos *especies* de la naturaleza, dotadas ambas de la misma dignidad: una tesis que no encuentra plena correspondencia en las obras del Estagirita, según el cual, (...) la forma permanece como la causa primera de todas las cosas, porque coincide con la sustancia, la cual es, precisamente, principio (Zaffino, 2015: 856).

Por eso el error que Bruno ve en la filosofía de Aristóteles es abismal, no sólo por considerar lo efímero (a las cosas particulares) como si fuese lo sustancial, sino por no lograr ver más allá de la forma meramente modal, particular y concreta: “Esos (los aristotélicos) han caído en tal error por no conocer más forma que la accidental”. (BOeuC III: 191).

La forma [particular] no es *ser*, sino un modo de ser, un momento del devenir que puede considerarse fin del movimiento solamente desde un punto de vista relativo, mientras que el principio y la razón de ser absoluta del movimiento, deberán residir en una sustancia inmóvil no transitoria de la cual deriva y en la cual termina el movimiento de los entes naturales (Amato, 2005: I, 162).

Así, el criterio de diferenciación entre ambas posturas es que, para Bruno, lo sustancial, si lo es, necesariamente es *incorruptible*, permanente en el ser. De modo que si las formas particulares se destruyen, éstas no pueden ser sustancia. Lo que pierde el ser son aquellas formas que para Aristóteles constituyen las verdaderas sustancias, pero que para Bruno son sólo configuraciones temporales, formas que “no hay que concebirlas sino como diversas disposiciones de la materia, que van y vienen, decaen y se renuevan, por lo que ninguna puede ser reputada principio” (BOeuC III: 191).

La de Bruno es una concepción de lo sustancial entendido en su sentido propio: como el fundamento, lo trascendente, lo imperecedero, lo esencial. Por eso, nada en la naturaleza pierde su ser (sustancial). Porque, en el universo, lo que cambia y se corrompe es accidental, la corrupción nunca le sobreviene al sustrato: “la sustancia sigue siendo siempre la misma: porque es sólo una, un solo ente [...] inmortal” (BOeuC III: 281).

En resumen, como puede apreciarse, la consideración de la sustancia bruniana proviene del hilemorfismo postulado por Aristóteles. En principio, la materia y la forma son concebidas de modo semejante a la materia y forma aristotélicas (pues una es el principio componente y la otra es la determinación, constituyendo juntos el compuesto). No obstante, Bruno modifica el sentido de la concepción de la sustancia al ser entendida como una unidad sustancial única y, en ello, consiste el “giro bruniano”: la sustancia aristotélica es *concreta y corruptible*, mientras que la de Bruno es *universal e imperecedera*. En ambas concepciones son los mismos principios sustanciales —materia y forma— y en ambas doctrinas, materia y forma constituyen la sustancia. Sin embargo, el cambio de visión está en que para Aristóteles las sustancias compuestas son *múltiples, particulares y finitas en el ser*; pero para Bruno, la sustancia es *una sola, universal y eterna*. La sustancia deja de ser *individual, diversa y corruptible*, para ser *universal, única e imperecedera*.

Así, la *in corruptibilidad y universalidad* son, pues, el cúlmén de la inversión o giro bruniano de la sustancia aristotélica. La concepción de sustancia se invierte al universalizarse y deja de considerarse en su ser particular. Ello provoca todo un viraje en la concepción originaria, en tanto que para el Estagirita la sustancia puede dejar de ser y de hecho se destruye; pero, para Bruno, es imposible que lo sustancial perezca. Éste será el centro de la crítica bruniana al objeto de la ciencia natural aristotélica.

3. La sustancia universal bruniana: el verdadero objeto de la ciencia natural (aristotélica)

En su texto *Acrotismo Cameracense, explicaciones de los artículos de física contra los peripatéticos*,¹¹ Bruno critica paso a paso diversas tesis aristotélicas sobre la filosofía natural. Sin embargo, en su misma crítica, Bruno se muestra, a su vez, como un conocedor y defensor del aristotelismo e, incluso, como el intérprete genuino de la doctrina original. Cierto es que esta defensa Bruno la lleva a cabo basado en su propia lectura de la filosofía

¹¹ Para la obra *Camoracensis Acrotismus seu rationes articulorum physicorum adversus peripateticos*, recurriremos a la traducción italiana de Barbara Amato, editada por Bruniana & Campanelliana: *Acrotismo Cameracense, le spiegazioni degli articoli di fisica contro i peripatetici*. No obstante, sigo el modo de citación de la obra latina bruniana: *Opera latine conscripta*, que suele citarse con las siglas ‘BOL’, incluyendo número de volumen y tomo.

de Aristóteles. No obstante, es muy sugestivo ver cómo reconoce en el discurrir del Estagirita varios núcleos epistemológicos fundamentales y los considera asertivos, tal como la descripción del objeto de ciencia.

En el artículo I del *Acrotismo Cameracense* Bruno deja ver, entre otras cosas, que su propia concepción de sustancia (la que ya es inversa a la aristotélica), es aquello de lo que auténticamente puede tenerse conocimiento científico, según los cánones propios señalados por el aristotelismo. Ya que, indica Bruno (BOL I, 1: 83), “cuando se indaga sobre el objeto de la ciencia o de la contemplación natural, no se puede asumir como tal al cuerpo, al sensible, al móvil (...)”. Por el contrario, como bien advierte el Estagirita, el objeto de la ciencia debe ser “eterno, inmutable, verdadero, constante, simple, uno y lo mismo siempre y donde sea”. (BOL I, 1: 84).

Esto que afirma Bruno lo hace, ciertamente, siguiendo los cánones epistemológicos establecidos por Aristóteles, quien, en *Analíticos Posteriores* (el libro dedicado al estudio del conocimiento y la demostración científica), señala que la ciencia debe versar sobre aquello *primero, universal, necesario y eterno* (cfr. *An. Post.* I, 6-8, 74b 5-75b 37). A partir de esta aseveración, Bruno podrá sostener que es la sustancia bruniana, y no la aristotélica, la que cumple con los criterios científicos dados por el mismo Aristóteles. Y es ello lo que, a los ojos de Bruno, lo convierte en un exégeta del aristotelismo. De hecho, en el verdadero exégeta, a diferencia de sus seguidores, los peripatéticos e, incluso, del propio Aristóteles, quien no se atiene a sus propios estándares.

Es el giro que Bruno realiza sobre la concepción de la sustancia lo que da paso a la determinación veraz del objeto científico, tal y como debió hacerlo Aristóteles, y no lo hizo, aun teniendo los criterios epistemológicos correctos. Bruno considera, pues, que Aristóteles no mantuvo su criterio científico para la determinación del objeto de la ciencia natural y, en cambio, Bruno sí lo hace y lo logra, precisamente, con su concepción de la sustancia universal.

Como hemos revisado, Aristóteles sostiene la existencia de múltiples y diversas sustancias, pero Bruno propugna una sola. Las sustancias aristotélicas son *finitas* y, por lo tanto, *cambiantes* y *corruptibles*, mientras que la bruniana es una sustancia *inmutable* y *eterna*. La materia y la forma aristotélicas, en tanto que constituyen un sujeto específico, son *principios singulares* y *corruptibles*; en cambio, la materia y la forma brunianas, aunque constituyen objetos particulares, los constituyen a todos por igual. Se trata, por tanto, de *principios universales, incólumes* y *eternos*, que mantienen viva y de manera perenne la diversidad natural.

Por eso afirma Bruno que (BOL I, 1: 84): “ciertamente, es [esta] misma naturaleza o sustancia universal la que se ofrece a la reflexión científica”, y no la sustancia aristotélica, porque el mismo Estagirita ha señalado que “(...) el sensible, el ente particular, el individuo, lo que siempre muta <ni por sí ni por accidente puede ser inteligible> y, por tanto, de ningún modo es objeto de ciencia (...)” (Amato, 2005: I, 149).

En este sentido, Bruno considera que Aristóteles y los aristotélicos se han traicionado a sí mismos, pues no siguen sus propios parámetros epistemológicos. La concepción de la sustancia universal –inversa o contraria a la aristotélica pero que mantiene sus principios originarios– es la que, desde este punto de vista, reintroduciría al aristotelismo al sendero de la especulación científica. De ahí que Bruno, incluso, presente su filosofía como la correcta interpretación del aristotelismo, o bien, como la defensa del mismo, es decir, la defensa de la doctrina original, que se desvió con el propio Aristóteles.

Conclusiones

La concepción de la materia y la forma entendidas como principios eternos y universales, es, en este caso, el “giro bruniano” de la concepción de sustancia aristotélica. El “giro” de Bruno concluye con un “hilemorfismo universal” que es inverso al del Estagirita y que da lugar al legítimo objeto de la ciencia natural.

La afirmación de la única sustancia universal será lo que, a Bruno, le permita desarrollar toda una cosmo-ontología sobre lo infinito, aquello que es el signo característico de su filosofía y lo que lo desliga del aristotelismo, aun ‘adosado’ a él.

Bibliografía

- Amato, B. (2005): “Aspetti dell’antiaristotelismo bruniano nel *Camoeracensis Acrotismus*”, *Bruniana & Campanelliana*, XI, (1), 143-165.
- Aristóteles (2001): *Física*, traducción y notas de Ute Schmidt, México, UNAM.
- (1991): *Metafísica*, Edición trilingüe de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, Madrid
- (1998): *Tratados de Lógica. Órganon (Analíticos Posteriores)*, Introducción, traducción y notas de Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos.
- Bruno, G. (2009): *Acrotismo Cameracense. Le spiegazioni degli articoli di fisica contro i peripatetici*, trad. Barbara Amato, *Bruniana & Campanelliana*, supplementi, XXVII, Testi 7, Pisa/Roma, Fabrizio Serra Editore.
- (1941): *De la Causa, Principio y Uno*, Traducción, prólogo y notas de Ángel Vassallo, Buenos Aires, Losada.
- (1996): *uvres complètes*, Vol. III: *De la cause, du principe et de l’un*, trad. Luc Hersant, París, Belles Lettres.
- (1879-1891): *Opera latine conscripta*, F. Fiorentino et al. (ed.), Nápoles.

- La Croce, E. (1986): "Materia Prima", *Revista de Filosofía y Teoría Política*, No. 26-27, 270-275. Recuperado de http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.1311/pr.1311.pdf
- Mondolfo, R. (1947): *Tres filósofos del Renacimiento (Bruno, Galileo, Campanella)*, Buenos Aires, Losada,
- Papuli, G. (1984): "Qualque osservazione su Giordano Bruno e l'aristotelismo", *Quaderno Filosofico*, (10-11), 201-228.
- Tomás de Aquino (2002): *Comentario al libro XI de la Metafísica de Aristóteles*, traducción y edición de Jorge Morán, E Pamplona, UNSA.
- (1975): *Los principios de la realidad natural, Introducción y notas de Jean Madiran*, trad. Salvador Abascal, México, Editorial Tradición.
- Zaffino, V. (2015): "Giordano Bruno lettore della *Fisica* di Aristotele", *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, (4), 853-866.

Emergentisme Splunge

Òscar Llorens i Garcia

Introducció

Els genials Monty Python presentaven una paròdia on un productor de cine tenia una idea ridícula i demanava opinió a llur grup de creatius. L'un deia que era supèrbia, fantàstica i fascinant; però el productor l'acomiadava per pilota. L'altre deia que era un desastre, previsible i estúpida; i era acomiadat per catastrofista. Interrogat un tercer creatiu, després de dubtar, opinava que la idea era splunge... que volia dir «desastrosa, previsible, estúpida però supèrbia, fantàstica i fascinant i no estava sent pilota ni catastrofista».

A voltes la filosofia (i la ciència) planteja idees splunge, és a dir, ad hoc, per a solucionar assumptes metafísicament complexes com ara les propietats emergents en els sistemes físics. Aquesta ontologia splunge se pareix a la solució materialista emergent al problema de la consciència on tenim (Liz, 2001: 26) una consciència amb capacitat causal, que respecta el tancament determinista, que emergeix arran les propietats físiques que van emergint des de l'àtom fins al pensament, amb responsabilitat moral i dependent de la realitat material a la qual, però, no es redueix i que, alhora, no vulnere l'entropia.

Si aquesta metafísica emergentista que sembla feta ad hoc per a que la complexitat natural siga compatible amb el monisme materialista no resolguera alguns problemes que caldrà exposar, podríem proposar un model ontològic alternatiu.

A la nostra proposta defensarem un parell de dualismes que, al meu parer, permeten un millor tractament dels problemes que emergeixen de l'emergentisme naturalista. El primer d'ells, que podem anomenar psicofísic, situa la consciència com a realitat fonamental del nostre sistema metafísic, d'aquesta manera podem evitar preguntar-nos com ocorre que se produeix la consciència ja que aquesta és la dada fonamental de la realitat. A més, el furgar en la consciència en què consisteix la nostra idea de la filosofia ací defensada ens atorga una alteritat consistent en dues realitats independents consistentes en les idees i els fenòmens en el que podem anomenar dualisme ontològic.

1. Emergentisme i supervinença

La noció d'emergència¹ ha estat discutida des de finals del segle passat i, com sol ser habitual, no hi ha acord suficient sobre la seva definició. Així, Ferrater Mora (1986: 70) diu que "Rechazamos (el vitalismo fuerte) a la vez que admitimos una version mas moderada (del organicismo) y una versión no reduccionista ni mecanicista de (del materialismo). El resultante es un materialismo de carácter emergentista". Aquest emergentisme se fonamenta en la arrelada idea de que (Bunge, 1981: 46) "todo sistema posee propiedades que no tienen sus componentes", i de que (Jou, 1998: 149) "desapareguts els components, eliminat el sistema". Aquesta noció és prou potent fins el punt que (Liz, 2001 : 25) la supervinença (emergència vista des de dalt) és el que permet eludir el dualisme psicofísic. Així exposada la noció d'emergència, no es pas fàcil trobar una realitat que no siga emergent o supervinent; des de menor a nivell de complexitat, podríem recórrer de l'àtom a la ment, des d'allò físic fins allò cultural, passant per (Llorens, 2014: 304-321) allò químic, biològic, antropològic, cultural, sociològic, històric, ètic, polític o fins i tot formal. Des de l'univers a una cafetera, des de la temperatura a la vida, d'un cervell a un ecosistema. L'emergentisme (Bunge, 1981: 41) pretén ser un monisme substancial amb un pluralisme de propietats.

2. Problemes de l'emergentisme:

La idea d'emergència permet superar els límits explicatius del reduccionisme fisicalista, des de llur senzillesa, (Ferrater Mora, 1986: 56-57; Bunge, 1981: 44-45) permet diferents nivells ontològics, està fortament basat en en propietats comuns en els sistemes que permeten anar d'allò més petit a allò més gran, permet l'aparició de l'ordre des del caos i s'ajusta (Bunge, 2011: 45) a la visió científica del món. Amb tot, aquesta ontologia és problemàtica quan se la considera des d'un punt de vista naturalista; són, si més no, aquestos set:

¹ En correu privat, la professora Vanessa Triviño adverteix encertadament de què la noció d'emergència ací exposada és massa general i que caldria diferenciar amb O'Connor (1994: 91-104) entre estructura, supervinença, emergència feble o emergència forta. Això compremetria almenys dues parts del treball: en primer lloc l'asseveració de què tota realitat és, d'alguna forma emergent, atés que una realitat estructural no coimplica una d'emergent; en segon lloc, la possibilitat de pensar en una emergència forta, amb poder causal de dalt cap avall, seria encara més complicada si ho haguérem de fer des del naturalisme. En tot cas i, si no es manifesta el contrari, ací considerarem emergència en el sentit compartit per Ferrater Mora, Bunge, Jou o Liz.

1. No deixa de ser (Ferrater Mora, 1986: 55-57) un pluralisme emmascarat: en efecte, per molt que vulguem parlar d'un monisme substancial, el cert és que apareixen propietats amb funcionaments independents que, en la versió forta de l'emergentisme, tenen poder causal. L'avantatge de la senzillesa se perd, d'aquesta manera.
2. A nivell neurocientífic, l'emergentisme remet a un dualisme: que és el que es tractava d'evitar. Si la natura és la realitat independent de la qual sorgeix el cervell, la ment i la consciència, aleshores, en tant que la neurociència admet que la imatge científica del món és diferent del món mateix en tant que mediada pel cervell, llavors hi ha dos móns: el natural i el del cervell, sobre el que se pot fer ciència però és diferent d'aquell.
3. Com adverteix (Arana, 2015: 19-40, 153-204) fins i tot els defensors de l'emergentisme materialista (Ferrater Mora, 1986: 197; Bunge, 2011: 44) en certa manera fins i tot Dennett (1993: 280-281, 454-455) admeten que no explica la consciència contra el que defensa Liz (2001: 25) qui troba la idea d'emergència com la clau per evitar el dualisme psicofísic.
4. Les propietats de la realitat emergent (Bunge, 1981: 43) semblen misterioses.
5. L'emergentisme (Llorens, 2014: 304-321; 2015: 7-8) no explica les idees en cap de les seves formes.
6. Permet (Peacock, 2010: 265-278) l'aparició d'entitats divines.
7. Fonamentalment (Beorlegi, 2006: 23, 39) l'emergentisme és una mera constatació sense cap poder explicatiu.

3. Splunge!

Enumerats els pros i contres de l'emergentisme naturalista, m'agradaria ara repetir la versió de Manuel Liz per tal d'explicar la consciència arran les propietats materials de l'univers: Consciència amb capacitat causal, que respecta el tancament determinista, que emergeix arran les propietats físiques que van emergint des de l'àtom fins al pensament, amb responsabilitat moral i dependent de la realitat material a la qual, però, no es redueix i que, alhora, no vulnere l'entropia. Anomene consciència splunge a aquesta proposta atés que recorda el gag dels Monty Python explicat a la introducció. És aquesta proposta de Liz (2001) necessàriament *ad hoc*? Pot ser no, en certa manera, la filosofia, la cosmologia i la

física teòrica són fàbriques d'idees ad hoc per a buscar regularitats en un món fenomènic que no sempre se deixa capturar.

El que voldria defensar ací és que l'emergentisme i el naturalisme no se coimpliquen. És cert que l'emergentisme és un model defensat des d'aquest per a solventar des del materialisme les dificultats que el reduccionisme fisicalista hi conté per a explicar sistemes complexos; però igual que ocorre amb altres idees que se defensen des del naturalisme com ara la pròpia noció de *matèria* o de *lei científica*, cap una interpretació dualista de la mateixa.

4. Dualismes:

En Llorens (2007; 2009; 2012a; 2014, 2015) tenim algunes referències sobre una ontologia dualista. Ací només ens centrarem en distingir alguns dualismes, més insertats del que podria semblar en els llenguatges científic i ordinari: Així el **dualisme lògic** distingeix entre *correcció* i *incorrecció*, l'**epistemològic** entre *veritat* i *falsetat*, l'**ontològic** entre *idees* i *fets*. Finalment el **psicofísic** distingeix entre *consciència* i *alteritat*.

El nostre dualisme pot ficar la consciència en el centre, com a realitat fonamental i situar en l'alteritat les idees i els fets. Des d'una posició fenomenològica, l'alteritat seria el moment noemàtic de la consciència.

Com ocorre amb el materialisme, aquest o aquests dualismes tenen problemes i avantatges. Entre els problemes en destacaríem els avanços en neurociència que ens mostren la ment lligada al cervell, l'incompliment de la segona llei de la termodinàmica que podria suposar una consciència lliure que incorpora actes lliures al món fenomènic i, sobre tot, el problema vell problema de la interacció consciència/cos.

Els avantatges, però, són més que interessants: La consciència deixa de ser problemàtica ja que ni cal explicar-la ni menys encara reduir-la, el cervell funcionaria com a receptor, la llibertat tindria el mateix valor que la causalitat i, per tant, la teoria de l'acció no en surt compromesa, les lleis naturals se converteixen en models ideals per a explicar les regularitats fenomèniques i, finalment, entre aquestes lleis que la consciència atorga al món dels fenòmens, tenim la pròpia causalitat, l'autoregulació d'alguns sistemes, la pròpia segona llei de la termodinàmica... i, en particular, la pròpia noció d'emergència.

5. Un argument *ad consequentiam*?

Segons el model de Manuel Liz, l'emergència permet una explicació naturalista de la consciència, si bé els límits exposats abans, permeten qüestionar aquesta possibilitat. Si la concedírem, la possibilitat, cal la pregunta de per què apostar pel naturalisme i no per dualisme o el monisme mental. Liz (2001: 175) és molt explícit en aquest punt perquè "la mejor psicología que tenemos hoy es fisicalista". Aquest argument, se sembla massa al que se reconeix com una fal·làcia *ad consequentiam*, on si el que s'infereix d'un argument no agrada massa, se rebutja. En efecte el dualisme psicofísic obligaria a refer aspectes importants del que la psicologia i la neurociència defensen sobre la relació ment/cervell; no obstant això, és propi de la raó acceptar les conseqüències dels raonaments fins allà on ens duguen.

6. Conclusions

La noció d'emergència sembla prou potent com per a no ser menystinguda en diferents registres de la ciència natural i de llurs ontologies. Si la contemplem des del naturalisme pot ser problemàtica. En contemplar-la des del dualisme assoleix un tarannà al mateix nivell que les nocions de causalitat o de llibertat, desapareixent els problemes que el punt de vista materialista podria suposar.

7. Excursus

Altres alternatives interessants al dualisme psicofísic defensat per Stapp, Rosenblum, Kuttner o, tal volta, Penrose; poden ser el monisme idealista de Katstrup o el panpsiquisme d'Espinoza, Boltzmann, Tegmark, Tononi o Koch.

Bibliografia

- Arana, J. (2015): *La Conciencia Inexplicada*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Beorlegui, C. (2006): "Los emergentismos sistémicos: un modelo fructífero para el problema mente-cuerpo", *Pensamiento* 62/234, 391-439.
- Bunge, M. (2001): *El Problema Mente-Cerebro*, Madrid, Tecnos.
- (1988): *La Ciencia, su método y su filosofía*, Buenos Aires, Siglo Veinte.
- (1981): *Materialismo y Ciencia*, Barcelona, Ariel, 1981.
- Chalmers, D. (1995): "Facing Up to the Problem of Consciousness", en *Journal of Consciousness Studies* 2/3, 200-219.
- Dennett, Daniel (1996): "Facing Backwards on the Problem of Consciousness", *Journal of Consciousness Studies* 3/1, 4-6.

- (1993): *Consciousness explained*, Londres, Penguin.
- Ferrater Mora, J. (1967): *El Ser y el Sentido*, Madrid, Revista de Occidente.
- (1986): *El Ser y la Muerte*, Barcelona, Planeta-Agostini.
- (1969): *La Filosofía Actual*, Madrid, Alianza.
- Fisette, D. (2007): "La Fenomenología frente al Problema del Déficit en la Explicación de la Conciencia", *Filosofía y Realidad Virtual*, Moreno, C. (eds.). Zaragoza, PUZ, 107-121.
- Jou, D. (1998): *Matèria i Materialisme*, Barcelona, La Magrana.
- Liz, M. (2001): *La Vida Mental de Algunos Trozos de Materia*, Salamanca, Asociación Cultural Factótum.
- Llorens, Ò. (2014): "Apunts per a Una Filosofia de la Natura", en Grimaltos, Rychter i Aguayo (eds.) *XXé Congrés Valencià de Filosofia*, València, SFPV.
- (2015): "Dues Ontologies per a la mort", recuperat de <http://www.uibcongres.org/filosofia/ponencia.ct.html?mes=20&ordpon=1>
- (2009): "El Error Como Garantía Ontológica", *Eikasia: Revista de Filosofía* 4/24, 201-214.
- (2012): "Hacia una Metafísica Mínima". *La Filosofía Primera*, Murillo, I. (ed.), Madrid, Diálogo Filosófico, 811-813.
- (2012): "Raons per la Raó", en Casaban (ed.) *XVIIIé Congrés Valencià de Filosofia*, València, Universitat de València-Universitat Jaume I.
- (2007): "Reflexiones Cartesianas a Propósito de The Matrix", en Moreno, César (ed.) et al. *Filosofía y Realidad Virtual*, Zaragoza: PUZ.
- O'Connor, T. (1995): "Emergent Properties" en *American Philosophical Quarterly*, 3, 91-104.
- Peacocke, A. (2010): "The Sciences of Complexity: a New Theological Source?" en Davies, P. y Gregersen, N.H. *Information and the Nature of Reality. From Physics to Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 249-281.
- Penrose, R. (2011): *Ciclos del Tiempo*, Barcelona, Debolsillo.
- (1991): *La Nueva Mente del Emperador*, Barcelona, Mondadori.
- (2007): *Las Sombras de la Mente*, Barcelona, Crítica.
- Rosenblum, B. y Kuttner, F. (2010): *El Enigma Cuántico*, Barcelona, Tusquets.
- Stapp, H. (2010): "Minds and Values in the Quantum Universe", en Davies, P. y Gregersen, N.H. *Information and the Nature of Reality. From Physics to Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 104-120.
- Ward, K. (2010): "God as the Ultimate Informational Principle»" en Davies, P. y Gregersen, N.H.: *Information and the Nature of Reality. From Physics to Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 282-300.

Jerarquía de Grzegorzcyk: Nivel 0 es computablemente enumerable

Joaquín Díaz Boils y José P. Úbeda Rives

Introducción

Andrzej Grzegorzcyk (Grzegorzcyk, 1953: 28-29) define una sucesión o jerarquía \mathbf{E}^n de clases de funciones numéricas.¹ Esta sucesión cumple dos propiedades importantes:

1. Para cada $n \in \mathbf{N}$, \mathbf{E}^n incluida propiamente en \mathbf{E}^{n+1} .
2. La unión de toda la sucesión, es decir, $\cup_{n \in \mathbf{N}} \mathbf{E}^n$, es la clase de todas las funciones recursivas primitivas.

La Jerarquía de Grzegorzcyk permite una clasificación de las funciones recursivas primitivas según su complejidad expresada por niveles. La caracterización que da Grzegorzcyk utiliza el operador *recursión acotada*. Dicho operador involucra tres funciones a diferencia del operador de recursión usual que sólo supone considerar dos funciones. Pero ese operador sólo produce funciones cuando se cumple una propiedad de acotación que no es decidible lo que impide encontrar un método basado en dicha caracterización para enumerar algorítmicamente las funciones que pertenecen a cada uno de los niveles de la jerarquía.

Uno de los conceptos más importantes de la teoría de la computabilidad es el de conjunto computablemente enumerable (en adelante, **ce**)². Se sabe que el conjunto de las funciones parciales computables es computablemente enumerable, igualmente lo es el conjunto de las funciones primitivas recursivas. ¿Son las funciones de cada nivel de la jerarquía de Grzegorzcyk computablemente enumerables?

¹ Funciones cuyo dominio es \mathbf{N}^k para $k \in \mathbf{N} - \{0\}$ y su rango está incluido en \mathbf{N} (el conjunto de los números naturales).

² Un conjunto M es computablemente enumerable si es vacío o existe una función computable cuyo rango es M . Es decir, existe un algoritmo que lista todos los elementos de M .

En este trabajo mostramos que cada una de las clases E^n es **ce**. En concreto lo mostramos para la clase E^0 . Pudiendo deducirse entonces fácilmente que las restantes clases de la jerarquía o sucesión de Grzegorzcyk también lo son.

1. El nivel 0

La clase E^0 es la clase más pequeña que

1. incluye las funciones

- a. *sucesor*, s , tal que $s(x) = x+1$;
- b. *primera proyección*, U_1 , tal que $U_1(x,y) = x$;
- c. *segunda proyección*, U_2 , tal que $U_2(x,y) = y$;
- d. $f_0(x,y) = y+1$ (está función puede eliminarse ya que puede definirse a partir de U_2 y s por medio de la sustitución).

2. y está cerrada respecto a las operaciones

a. de *sustitución*: de las funciones $f(x_1, \dots, x_{k-1}, x_k, x_{k+1}, \dots, x_n)$ y $g(y_1, \dots, y_m)$ se obtiene al sustituir la variable x_k en f por la función g la función

$$h(x_1, \dots, x_{k-1}, x_{k+1}, \dots, x_n, y_1, \dots, y_m) = f(x_1, \dots, x_{k-1}, g(y_1, \dots, y_m), x_{k+1}, \dots, x_n);$$

b. de *identificación* de variables: de $f(x_1, \dots, x_j, \dots, x_k, \dots, x_n)$ al identificar las variables x_j y x_k se obtiene la función $f(x_1, \dots, y, \dots, y, \dots, x_n)$;

c. de *sustitución por* la constante *cero*³ de $f(x_1, \dots, x_j, \dots, x_n)$ al sustituir la variable x_j por 0 se obtiene la función $f(x_1, \dots, 0, \dots, x_n)$;

d. de *recursión acotada*⁴: de las funciones $g(\mathbf{v})$, $h(\mathbf{v}, x, y)$ y $j(\mathbf{v}, x)$ se obtiene la función $f(\mathbf{v}, x)$ por recursión de g y h acotada por j si se cumplen las condiciones

$$\alpha. f(\mathbf{v}, 0) = g(\mathbf{v})$$

$$\beta. f(\mathbf{v}, s(x)) = h(\mathbf{v}, x, f(\mathbf{v}, x))$$

$$\gamma. f(\mathbf{v}, x) \leq j(\mathbf{v}, x).$$

A partir de esta definición no es fácil establecer que E^0 es **ce** ya que la recursión acotada no es un operador que aplicado a tres funciones g , h y j (con n , $n+2$ y $n+1$ argumentos respectivamente) nos dé una función con $n+1$ argumentos⁵.

Sin embargo, es fácil establecer los hechos siguientes:

³ Aplicando esta operación podemos tener funciones con cero argumentos. Así que consideramos que dicha operación se aplica sólo a funciones que tengan dos o más argumentos.

⁴ Usaremos \mathbf{v} para denotar v_1, \dots, v_n para una n dada.

⁵ No existe un algoritmo para decidir si dadas tres funciones g , h y j , la f definida por las condiciones 2.d.α y 2.d.β cumple la condición 2.d.γ.

Hecho 1. A partir de U_1 y U_2 por medio de las operaciones de sustitución e identificación de variables pueden definirse las funciones de proyección $\pi^{m,n}$, donde $0 < n \leq m$, con m variables tal que $\pi^{m,n}(x_1, \dots, x_m) = x_n$.

1. $\pi^{1,1}$ se obtiene de U_1 al identificar sus dos variables.
2. $\pi^{2,1}$ es U_1 y $\pi^{2,2}$ es U_2 .
3. Supongamos que $\pi^{m,n}$ ($0 < n \leq m$) están definidas, entonces $\pi^{m+1,k}$ se define por casos:
 - a. si $k \leq m$, $\pi^{m+1,k}(x_1, \dots, x_m, x_{m+1}) = U_1(\pi^{m,k}(x_1, \dots, x_m), x_{m+1})$
 - b. si $k = m + 1$, $\pi^{m+1,k}(x_1, \dots, x_m, x_{m+1}) = U_2(\pi^{m,k}(x_1, \dots, x_m), x_{m+1})$.

Hecho 2. Las siguientes funciones pertenecen a \mathbf{E}^0

1. La función cero, z , con un argumento, tal que $z(x) = 0$. ($z(x) = U_1(0, x) = U_2(x, 0)$).
2. La función $\chi(x, y)$ tal que⁶ $\chi(x, y) = 1$, si $x < y$, y $\chi(x, y) = 0$ en otro caso.
3. La función $\sigma(x, y)$ tal que⁷ $\sigma(x, y) = x$, si $y = 0$, y $\sigma(x, y) = 0$ en otro caso.

Hecho 3. Si se tienen las funciones de proyección $\pi^{m,n}$ y la función z , las operaciones de sustitución (de funciones y por la constante cero) e identificación de variables pueden definirse a partir de la operación *composición*, \mathbf{C} , que se aplica a un $n+1$ -tuplo de funciones (f, g_1, \dots, g_n) tal que

1. f tiene n argumentos
2. y , para un $m \in \mathbf{N}^+$, cada g_i ($i = 1, \dots, n$) tiene m argumentos y nos da una función $\mathbf{C}(f, g_1, \dots, g_n)$ de m argumentos tal que

$$\mathbf{C}(f, g_1, \dots, g_n)(x_1, \dots, x_m) = f(g_1(x_1, \dots, x_m), \dots, g_n(x_1, \dots, x_m)).$$

Hecho 4. Sea \mathbf{R} un operador que aplicado a tres funciones g, h y j (con $n, n+2$ y $n+1$ argumentos respectivamente) define una función $f = \mathbf{R}(g, h, j)$ con $n+1$ argumentos tal que

1. $f(\mathbf{v}, 0) = \sigma(g(\mathbf{v}), \chi(j(\mathbf{v}, 0), g(\mathbf{v})))$
2. $f(\mathbf{v}, s(y)) = \sigma(h(\mathbf{v}, x, f(\mathbf{v}, x)), \chi(j(\mathbf{v}, s(y)), h(\mathbf{v}, x, f(\mathbf{v}, x))))$.

El operador \mathbf{R} tiene las siguientes propiedades.

1. Si g, h y j pertenecen a \mathbf{E}^0 , $\mathbf{R}(g, h, j)$ también pertenece⁸.
2. $\mathbf{R}(g, h, j)(\mathbf{v}, x) \leq j(\mathbf{v}, x)$.
3. Si t es una función definida por recursión acotada a partir de las funciones g, h y j , entonces t es igual a $\mathbf{R}(g, h, j)$. (Si g, h y j son funciones con el número

⁶ Véase (Grzegorzcyk, 1953: 30).

⁷ $\sigma(x, 0) = U_1(x, x)$; $\sigma(x, s(y)) = z(\pi^3(x, y, \sigma(x, y)))$; $\sigma(x, y) \leq U_1(x, y)$.

⁸ Lo mismo vale sustituyendo \mathbf{E}^0 por \mathbf{E}^n .

adecuado de argumentos, $\mathbf{R}(g,h,j)$ siempre es una función, pero puede suceder que a partir de g, h y j no se obtenga ninguna función por recursión acotada.)

A partir de los hechos anteriores es fácil establecer que la clase \mathbf{E}^0 es la clase más pequeña que:

1. incluye las funciones *sucesor*, *cero*, las funciones de *proyección* π_n^m , donde $0 < n \leq m$, y las funciones σ y χ
2. y está cerrada respecto a los operadores \mathbf{C} y \mathbf{R} cuando se aplican a las funciones con un número adecuado de argumentos.

A partir de esta definición puede construirse un algoritmo que liste todas las funciones en \mathbf{E}^0 , es decir, \mathbf{E}^0 es **ce**. Este resultado puede generalizarse a todas las clases \mathbf{E}^n de Grzegorzcyk. Todas son computablemente enumerables.

Bibliografía

Grzegorzcyk, A. (1953): *Some classes of recursive functions*, Warszawa, Rozprawy Matematyczne.

Mirades intersubjectives en la filosofia actual és una publicació destinada a divulgar els continguts presentats al XXI Congrés Valencià de Filosofia organitzat per la Societat de Filosofia del País Valencià i celebrat durant els dies 10, 11 i 12 de març de 2016 en la Universitat Jaume I de Castelló.

En el seu interior s'exploren diferents àrees de l'àmbit de la filosofia, entre les que podem trobar: filosofia i educació, filosofia i realitat, filosofia i coneixement, filosofia i llenguatge, filosofia, art i literatura, filosofia i política, filosofia i comportament, i filosofia i ciència.

Així doncs, les diferents aportacions que realitzen els autors i les autores en aquesta obra suposen la construcció d'una mirada intersubjectiva sobre les problemàtiques que avui en dia segueixen conformant les principals preocupacions de la filosofia.